



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS**

CÉSAR AUGUSTO MENDES CRUZ

**ENTRE SANTAS E EMBUSTEIRAS:
MAGDALENA DE LA CRUZ
(1500-1546)**

CAMPINAS

2019

CÉSAR AUGUSTO MENDES CRUZ

**ENTRE SANTAS E EMBUSTEIRAS:
MAGDALENA DE LA CRUZ
(1500-1546)**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na Área de História Cultural.

Orientador

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO
ALUNO CÉSAR AUGUSTO MENDES CRUZ E
ORIENTADA PELO PROF. DR. RUI LUIS
RODRIGUES

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Mendes Cruz, César Augusto, 1992-
M522e Entre Santas e embusteiros : Magdalena de la Cruz (1500-1546) / César Augusto Mendes Cruz. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Rui Luis Rodrigues.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Santidade. 2. Inquisição. 3. Conventos. 4. Vida monástica e religiosa de mulheres. 5. Profecias. I. Rodrigues, Rui Luis, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Between Saints and impostors : Magdalena de la Cruz (1500-1546)

Palavras-chave em inglês:

Sanctity

Inquisition

Convents

Monastic and religious life of women

Profecies

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestre em História

Banca examinadora:

Rui Luis Rodrigues [Orientador]

Leila Mezan Algranti

Georgina da Silva Santos

Data de defesa: 17-10-2019

Programa de Pós-Graduação: História

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-2766-9068>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/3656422757134403>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA HUMANAS

A Comissão julgadora dos trabalhos da Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 17 de Outubro de 2019, considerou o candidato César Augusto Mendes Cruz aprovado.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

Prof^a. Dr^a. Leila Mezan Algranti

Prof^a. Dr^a. Georgina da Silva Santos

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Para Iracema e Nenê, por terem (R)existido tão simplesmente.

Ao meu afilhado, Benjamin Oliveira.

AGRADECIMENTOS

No decorrer de minha jornada acadêmica de estudante de Pós-Graduação fui gradualmente tomando consciência de que, assim como a trajetória da mulher a quem este trabalho se dedica, a minha só foi possível graças a um conjunto de conexões afetivas. Os laços de amizade, companheirismo, reciprocidade, diferenças e individualidades foram os fios, as teias que originaram uma rede sem a qual esta história, coletiva, jamais teria sido possível. Portanto, peço de antemão ao possível leitor ou leitora desta dissertação que me perdoe a digressão e a longa lista que se seguirá. Esta é a única ocasião de registrar os meios que me nutriram, os seres com quem convivi em simbiose, as amizades que têm significado e orientado esta minha fantástica viagem a que chamamos de vida.

Três instituições públicas formataram e possibilitaram esta jornada. Sem elas nada do que se segue nas próximas páginas seria possível. Gostaria de registrar aqui o meu agradecimento à Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) onde passei quase um terço da vida, nove anos transformadores. Esta Universidade é um marco da fronteira da minha existência. Sinto-me honrado em tê-la na minha história e de também fazer parte da sua própria. Longa seja a sua existência, cada vez mais plural, democrática, pública e socialmente referenciada.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Brasil (CAPES)-Código de Financiamento 0010. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) devo o financiamento desta pesquisa, em duas ocasiões. No Brasil, por meio da concessão de uma Bolsa de Pesquisa de Mestrado (processo 2016/19581-1) e na Espanha, com a Bolsa de Estágio e Pesquisa no Exterior (BEPE, processo 2017/24225-2). Também agradeço a (o) parecerista, atencioso com os prazos e preciso nas considerações feitas aos meus relatórios e solicitações.

À professora doutora Ana Isabel López-Salazar Codes devo um agradecimento especial, embora consciente de que nada que aqui seja dito será suficiente para reconhecer seus préstimos. Mais do que uma supervisora, a professora foi uma acolhedora e simpática anfitriã. Sempre preocupada com a investigação, mas também com o meu estado emocional e com a minha sociabilidade em Madrid. Mostrou-se receptiva em todas as ocasiões em que necessitei de sua orientação, deu-me conselhos preciosos e, a seu modo, ajudou da melhor maneira que pode. É um ser humano raro na Academia, uma pessoa a quem dispensaria muitos adjetivos e em quem pude enxergar a persistência da empatia e do cuidado com o outro no mundo. À professora deixo o meu muito obrigado.

Ao professor doutor Aldair Rodrigues deixo um abraço fraterno, porque além de um intelectual generoso e competente, é um prestativo escutador. Sou especialmente feliz por ter contado com a sua participação na avaliação de qualificação, mas seria pouco restringir sua atuação a este momento. Na resposta de e-mails, no empréstimo de livros, nas conversas de corredor, na formação das minhas redes de trabalho, esteve sempre presente. Devo-lhe um tanto que não caberá

neste parágrafo.

Generosidade equivalente ressoa na Professora Georgina da Silva Santos, que tão bem me recebeu com bolo de rolo e chá pra me dar aulas em sua casa no bairro das Laranjeiras, no Rio de Janeiro.

Enfim, agradeço a uma grande mestra, a uma das minhas fontes de inspiração, a Professora Doutora Leila Mezan Algranti, com quem peguei o gosto pelos estudos das religiosas e do Tribunal da Inquisição. Imprimiu à minha geração uma marca indelével, a de uma apaixonada pelo que faz e que consegue transmitir tal curiosidade aos seus alunos. Espero aqui ter ressoado um bocadinho deste gosto.

Muitos foram os arquivos e bibliotecas pelos quais passei ao longo desta pesquisa. Em alguns deles recebi ajudas fundamentais de pessoas competentes que se tornaram verdadeiros companheiros de jornada. Assim, agradeço à simpatia de dom Rafael, arquivista do Histórico Provincial de Córdoba. Também aos padres dom Cirilo e dom Marcelino, do Arquivo Diocesano de Cuenca. Com os três tive tempo de tomar cafés e refletir sobre os fundos documentais em meio às fumaças de cigarro e ao frio. Agradeço ainda, à dona Sônia, da Sala Cervantes da Biblioteca Nacional da Espanha, e a senhora Zoe Stansell, da sala de manuscritos da Biblioteca Britânica, por cuja insistência e determinação consegui encontrar um manuscrito desaparecido há mais de um século. Em nome destes profissionais agradeço a todos os demais que, eficientemente, puderam auxiliar-me pelos labirínticos caminhos da investigação.

Eficiência igual ou superior a esta encontrei na Unicamp. Aqui, mais do que competentes e atenciosos funcionários, pude fazer amizades sólidas. Não se tratam apenas de relações de trabalho e de auxílio, mas de afetos políticos, de gente que possibilitou que os meus dias pudessem acontecer o mais próximo possível da tranquilidade e de acordo com os planos estabelecidos. Assim, devo citar muitos nomes. Leandro Ferreira Maciel, secretário do Mestrado, obrigado pela paciência em sanar minhas dúvidas infundáveis e pela compreensão no trato da burocracia. Sentar em sua mesa para sanar estes trâmites era tarefa árdua, amenizada pela sua competência e acolhida.

Aos funcionários da Biblioteca do IFCH, digo que já são meus parentes. Não permitiram que me sentisse abandonado no espaço onde mais tempo passei em todos estes anos. Agradeço ao Paulo, ao Sandro, à Hildete e à Júlia pela atenção. Ao Roberto direi que estou o mais próximo possível até agora de concretizar sua profecia a meu respeito. Um dia ,quem sabe, seja, com prazer, o seu chefe. À Bel, pelas indicações de tinta de cabelo, pelos risos, pelos choros nas greves que compartilhamos, e por carinhosamente me lembrar dos momentos de voltar pra casa. Ao Santão por guardar os meus livros. À Neiva por ser compreensiva com minhas falhas de memória, minhas multas e meus atrasos de devolução de livros. À Norma, da biblioteca da Biologia; e à minha amiga chiquérrima e boa pinta, a dona Maria Helena, da Biblioteca da BC, muito obrigado.

Às funcionárias da Funcamp. Agradeço à dona Marli pelos abraços e conversas de corredor, mesmo quando ela me alugava para carregar armários e cadeiras. À Maria, pelas conversas de forró. À Teresa, por cada café servido, cada abraço dado, cada papo na copinha. Ao Benê pelos papos de futebol no Xerox, e ao seu Luís pelas lições de vida. Os momentos compartilhados com vocês são uma dádiva.

Muitos dos temas e reflexões agregados a esta pesquisa nasceram de conversas por telefone e nos corredores, bastidores indispensáveis ao cenário final. Agradeço, portanto, aos professores Alécio Nunes (UnB), Yllan de Mattos (UFRRJ), Ângelo Assis (UFV) e Luciana Lopes dos Santos (UFVJM) pela ajuda e indicações feitas em diversos momentos desta trajetória. À amiga e museóloga doutora Thereza Baumann Zavataro (Museu Nacional), pelas muitas refeições, aulas, conversas e passeios dados juntos, coroados pela brilhante presença na minha defesa. É um prazer e privilégio poder crescer e contar contigo, Thereza.

Recentemente um sonho tomou forma, um projeto de há muito e que sinto-me particularmente realizado por ter testemunhado. Aos membros do Modernitas, o Núcleo de Estudos em História Moderna da Unicamp, deixo minhas saudações e meu agradecimento pela parceria, cumplicidade e poucas cervejas que pudemos tomar juntos. Vocês têm mostrado que o nosso sobrenome é resistência e a investigação de qualidade nossa ferramenta de combate.

Encerradas estas menções do âmbito profissional, gostaria de destacar os meus “chegados”, as pessoas mais próximas que, mesmo distantes geograficamente, fazem parte do que sou, sinto, penso e do meu cotidiano.

Aos meus mais que amigos, irmãos e parceiros, mestre Daniel dos Anjos e doutora Ana Carolina da Silva Borges. Por cada riso compartilhado, cada lágrima recolhida, cada samba cantado, discussão e desentendimento. Obrigado por existirem e por estarem sempre comigo. Nenhuma palavra aqui inscrita é suficiente para exprimir o muito que significam pra mim.

Aos meus compadres Juliana Morais Belo e Thiago Oliveira, presente que o Maranhão me deu. Sou muito grato pelas noites de rede no Solar, pelos fumos na varanda, pela criatividade na cozinha, pelos abraços, pelo amor. Feliz, vi o nosso Benjamim ser concebido e nascido. Agora, guiado pela Ísis, vejo meu afilhado crescer em um ambiente cercado de afeto e carinho, o mesmo que recebi de vocês. Que este laço se perpetue e seja renovado por muito tempo e nos alimente nos momentos de maior dissabor.

À mestra Clécia Gomes (Claire), por todos os cafés, redes e Xodós. Na companhia do Gu e da Gabi sobrevivemos às agruras deste mundo. Foram incrementados com bolos, afagos e boas prosas das que participaram Franciely Oliveira, Rafaela Franklin, Luan Guanais e os Revolucionários Rodolfo Formigari, Vinícius Gonzaga e Ricardo

Soldera.

À minha patota da História da Arte agradeço cada dia o momento em que ousei cruzar as fronteiras da Cultura para dialogar. Marcaram-me nossos serões estéticos organizados pela maravilhosa Stela Politano. No quintal de Valinhos construímos um mundo particular, um mundo do Belo edificado na companhia de Meiri Cardoso, Josemar Giorgeti e Doglas Lubarino. Além deles, Juliana Videira voltou com tudo para chacoalhar as estruturas. Obrigado pelas aulas e pelas fruições que me propiciam.

Aos meus colegas de trabalho no Colégio Etapa de Valinhos, especialmente o Leonardo Guerra, e no cursinho popular da moradia, o PROCEU CONHECIMENTO. Aos alunos a quem nos dedicamos quase integralmente: agradeço o muito que pude aprender com cada um(a) de vocês. E devo à professora doutora Maria Ester Rossin Sartori uma bem sucedida parceria de trabalho e engajamento na causa da Educação.

Muitos foram os meus colegas de profissão, uns passaram, alguns passarinhos. Agradeço à Gabriela Trevisan, Plínio Amaral Pires, Felipe Melo, Jonatas Ribeiro, Franco Biondi, Livia Torquetti e Israel Ozanam, Aos muitos professores da Olimpíada Nacional de História do Brasil (ONHB) parabéns pelo trabalho. Agradeço em especial à Blenda Cunha Moura, Eli Macuxi, Ygor Cavalcante e Maria Aparecida Almeida, esses filhos de Clio, meus musos inspiradores.

Com Patrícia Alves, Marcus Vinicius de Moraes e Paulo Pires Duprat formei a patota dos mosqueteiros. São meus velhos de Guerra e nada que eu diga é suficiente pelo muito que fizemos juntos. A eles o meu amor e minhas rabugices. À Márcia Bellei, dona Cida e Camila, família que o Paulinho me deu, um café piracicabano bem quentinho.

Agradeço também a Tiago Trindade, Sileide Galvão, Felipe Souza, Pedro Henrique (Pedrão Palmeirense), Matheus Souza, Jéssica Romanin Mattus e Gilbert Brandão pelos muitos momentos de alegria vividos juntos.

Chego, afinal, à minha família estendida, esparramada por todas as partes do mundo.

Em Portugal, como lá dizem os tugas, “agradeço imenso” aos doutores Nídia Belo e David Rodrigues (Évora); em Coimbra à dona Lourdes Neves, à Lurdes e ao Aníbal Fortunato, ao Armênio Direitinho, à tia Lúcia e tio Fernando, à Graça, ao Belmiro, ao Rafael Pereira e à Beatrice Boccolari.

Na Itália devo favores a Alice Cosaro (Verona), Giulio Tagliaferro (Milão), ao sardo Francesco Carta (Sedini), à família Zanella Porcari: Irene, Maria, Francesca, Aezandro e Giorgio Picinato (Roma). Sempre que podem me enviam boas dicas e pdfs dos livros que imploro para escanear pra mim.

A vida em Madrid se mostrou insuportavelmente silenciosa.

Os ecos das portas a bater no Salão Geral da Biblioteca Nacional da Espanha, dos sapatos e pastas a tilintar nos corredores dos arquivos e a pequena luz da minha mesa na Complutense aumentaram a minha sensação de pequenez e limitação. Teria sido impossível ter resistido ao frio e ao anonimato não fossem os amigos, companheiros de casa e parceiros que por lá tive. Assim, agradeço aos meus colegas de casa, Manel Ballester e Cristian Narvaez. Vinicius Pereira Chieppe, muito obrigado pela companhia, por cuidar de mim, pelo respeito, e pela amizade. O ruivo mais caipira e amável que a vida me deu de presente. Zasskia González e Marco Alfonso Lombana, pela presença de espírito nos momentos mais difíceis e nas caminhadas mais agradáveis no jardim do Retiro. Ao Victor Blanco, meu companheiro de aventuras gastronômicas, por cada trozito de jamón, chupito de cerveja e cada aula de futebol. À sua amada, Marcella Miranda, pela amizade e toda ajuda concedida. Por fim, a sua colega de casa, a pobre Taylor Gray, por perdoar-me as piadinhas e constrangimentos com seu tamanho. À Anna Schwark, pela visita e tentativa de convencimento de que a Alemanha é digna de visita. Às rojitas e revolucionárias Miriam Taubenfeld (Jaén) e Lucía VG (Écija) pelas coplas, vinhos, romarias e feiras andaluzas.

Sinto imensas saudades dos meus momentos na moradia da Unicamp. A casa F6-A converteu-se na nossa Ágora, no canto em que íamos das reflexões mais sofisticadas à filosofia de bar. A moradia foi minha maior escola, minha maior benção, além do meu lar. Assim, agradeço imensamente ao meu Maestro, ao meu guru mexicano, o jesuíta das literaturas Francisco Lima Baca. Paco, Cabrón, o Brasil há de te amar e reconhecer o seu valor. Hey de mencionar aos mestres Fábio Oliveira (Fabinho), Jhonatan Oliveira, Márcio Araújo (Marcão), José Newton Santos (Niltes), Matheus Gusmão, Harley Toniette. E com eles os agregados que gravitaram em torno da nossa cozinha. Joseph Ramos (Neto), Edson Santos (Mano), as muitas Isabelas (Pé de Brioche, do Dani), Jocyane Baretta, Paula Freitas Almeida, Catarina Casimiro Cortesão Trindade, Val Conceição, o doutor Milton Santos, mestre Victor Menezes, Willi Côroa, Antonio Codina e a doutora, musa e good wibes, Marilea Almeida.

Este trabalho não existiria sem o trabalho intensivo- e mal remunerado, diga-se de passagem- de um profissional incrível, dedicado, que ganhou o respeito do mundo com os gestos que nele aplica. Ao Professor Doutor Rui Luis Rodrigues, meu mestre-mór e amigo. Não existem palavras que paguem o muito que te devo e a história que pudemos construir ao longo destes anos. Muitos têm um orientador. Os seus alunos, entretanto, têm uma fonte de inspiração, uma bela imagem em que se espelhar. Por ter segurado na minha mão e me animado nos momentos difíceis. Pelas muitas escutas, pelos muitos incentivos, pelas ajudas, pela presença constante, pelo cuidado e pelo carinho, e pelas alegrias e conquistas partilhadas, muito obrigado. Este trabalho foi escrito a quatro mãos. A responsabilidade das ideias é minha, mas o caminho pelo qual elas puderam saltar foi construído com a sua ajuda. Obrigado por nos ganhar a todos com o seu exemplo e a sua bondade.

Termino agradecendo aos que fizeram de mim o que fui, o que agora sou e o que talvez venha a ser um dia. Aos que me trouxeram à vida e nela me mantêm. À razão primeira da minha luta e gozo da minha existência. À minha irmã Suelen Cristina, companheira de todas as horas, de bandeirão, bolos e cafés. Sua presença na Unicamp é um agradável frescor em momentos turbulentos, e uma brisa suave em dias de calmaria. Fico feliz em ter te ajudado a nadar em águas mais profundas. À Bianca, que já foge dos meus abraços, tamanha proporção ganhou. Desejo que possa dar passos firmes neste mundão de meu Deus. Ao Edilson Armando, por me ensinar o valor da justiça, por cada manhã em que apanha os remos para enfrentar as tempestades com um barco que as vezes parece furado e à beira do naufrágio. Obrigado, pai, por não sucumbir à maré e por continuar a remar conosco. À Silvia Cristina, razão da minha militância, espelho da minha alma, remanso dos meus aconchegos. É com você, mãe, que luto a cada dia para que o mundo seja mais amigo das mulheres, filógino, como você e tantas outras Magdalenas têm me ensinado que deve ser. Com vocês aprendo a força e a beleza como só o feminino podem criar no mundo.

RESUMO

A Andaluzia do século XVI foi terreno fértil para a proliferação dos reformismos das ordens mendicantes e para carreiras de santidade feminina. Os embates e ambiguidades do catolicismo frente ao fenômeno das “santas vivas” bem como a criatividade desta expressão de religiosidade estão condensados na trajetória da monja cordobesa Magdalena de la Cruz (1490-1560), célebre abadessa de Santa Isabel de los Ángeles condenada por “santidade fingida” e pacto diabólico pelo tribunal do Santo Ofício da Inquisição em maio de 1546. A biografia desta “falsa santa” permite-nos compreender os dispositivos de eleição da santidade postos a funcionar no alvorecer da modernidade. A ação performática social com o qual realizou sua malograda projeção de santidade oficial e as transformações da espiritualidade católica peninsular forjada naquele contexto constituem o cerne desta investigação.

Palavras-Chave: 1. Santidades; 2. Inquisição; 3. Conventos; 4. Vida Monástica e religiosa de mulheres; 5. Profecias.

ABSTRACT

The sixteenth century Andalusia was a fertile ground for the proliferation of reformism of the mendicant orders and for female's careers of holiness. The clashes and ambiguities of Catholicism in relation to the phenomenon of the "living saints" as well as the creativity of this expression of religiosity are condensed in the trajectory of the cordovan nun Magdalena de la Cruz (1490-1560) the famous abbess of Santa Isabel de los Ángeles who was condemned for "feigned holiness" and diabolical covenant by the court of the Holy Office of the Inquisition in May 1546. The biography of this "false Saint" allows us to understand the devices for the holiness election which have been put to work at the dawn of modernity. The performative and social action with which she realized her failed projection of institutional sanctity and the transformations of the peninsular Catholic spirituality forged in that context constitutes the core of this investigation.

Key Words: 1. Sanctities; 2. Inquisition; 3. Convents; 4. Monastic and religious life of women; 5. Profecies.

Tabela de Abreviações

<i>AHN</i>	Arquivo Histórico Nacional da Espanha (Madrid)
<i>AHN/INQ</i>	Fundo de documentos do Santo Ofício da Inquisição de Espanha (MADRID)
<i>AHPC</i>	Arquivo Histórico Provincial de Córdoba (Província de Córdoba, Comunidade Autónoma de Andaluzia/ Espanha)
<i>AHPCProt.</i>	Fundo documental dos Protocolos Notariais do Arquivo Histórico Provincial de Córdoba
<i>APL</i>	Arquivo da Casa de Alba (Palácio de Liria- Madrid)
<i>BL</i>	Biblioteca Britânica / British Library (Londres- Reino Unido)
<i>BNE</i>	Biblioteca Nacional da Espanha (Madrid)
<i>BNF</i>	Biblioteca Nacional da França (Paris)
<i>Eg.Col</i>	Coleção Egerton de Manuscritos. Sala de Manuscritos da Biblioteca Britânica (Londres)
<i>ff.</i>	Fólios (sendo f. frente e v. verso)
<i>MSS</i>	Maço e dossiês dos fundos documentais analisados
<i>RAH</i>	Real Academia Espanhola de História (Madrid)
<i>SalCt.</i>	Coleção documental Salazar e Castro da Real Academia Espanhola de História (Madrid)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I UMA FÁBRICA DE SANTAS E EMBUSTEIRAS: SANTA ISABEL DE LOS ÁNGELES NO “TEMPO DOS CONVENTOS”	23
1.1 CÓRDOBA, CIDADE CONVENTUAL.....	25
1.2 DE BEATÉRIO A CONVENTO: SANTA ISABEL DE LOS ÁNGELES DAS IRMÃS CLARISSAS OBSERVANTES DE CÓRDOBA.....	28
1.3 AS FREIRAS DE SANTA ISABEL: DEMOGRAFIA DO CONVENTO ANGELINO CORDOBÊS NO SÉCULO XVI.....	34
1.4 UM CONVENTO DE ILUSTRES SENHORAS: A “ <i>GENTE MUY PRINCIPAL</i> ” DE SANTA ISABEL DE LOS ÁNGELES (1498-1550)	41
1.5 .PROVENTOS E ECONOMIAS: O MODELO DE SUBSISTÊNCIA DE SANTA ISABEL	49
1.6 ENTRE O CÉU, O INFERNO E O PURGATÓRIO: A MEDIANEIRA MAGDALENA DE LA CRUZ.....	53
CAPÍTULO II: TEMPO DE PROFECIAS: FRANCISCANOS, ALUMBRADOS E INQUISIDORES NA CORTE DE CARLOS V	60
2.1 PROFECIAS EM REDE: CONEXÕES ENTRE O CLAUSTRO E A CORTE	62
2.2 .. O VÉU, A MITRA E A TONSURA: PROFECIAS E FRANCISCANISMO NA COROA CASTELHANA.....	70
2.3 ENTRE ALUMBRADOS, RECOGIDOS E DEJADOS: FRANCISCANOS E CORRENTES ESPIRITUAIS MODERNAS.....	79
2.4 MAGDALENA DE LA CRUZ: ALUMBRADA?	91

<i>CAPÍTULO III: SANTIDADE VERDADEIRA, FINGIDA SANTIDADE: RELIGIOSIDADE, DISCIPLINA E RESISTÊNCIA FEMININA NO TEMPO DA REFORMA CATÓLICA</i>	96
3.1 IMAGENS, LEITURAS E ESCRITA: VISÕES DO ALÉM	97
3.2 CONFLITOS E TENSÕES NA CLAUSURA: VIGILÂNCIA E DESTITUIÇÃO DE MAGDALENA DE LA CRUZ	107
3.3 DISCIPLINA E CONTROLE SOCIAL DAS CONDUTAS: O SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO	111
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	124
<i>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DE FONTES</i>	127
Fontes Impressas	127
Fontes Manuscritas	130
Bibliografia	133

INTRODUÇÃO

Foi na festividade da Cruz de Maio. Na segunda-feira, terceiro dia do mês, o Tribunal do Santo Ofício abriu as portas de seus cárceres para publicar a Córdoba e à Cristandade a sentença de uma de suas mais distintas religiosas. Magdalena de la Cruz, antiga abadessa de Santa Isabel de los Ángeles, finalmente conheceu o desfecho de dois anos e meio de incertezas, dúvidas, acusações e segredos. Amordaçada, deixou o pátio dos Reais Alcázares com a cabeça descoberta, uma corda de sogas no pescoço e uma vela de cera acesa na mão, rumo ao patíbulo que lhe haviam preparado no interior da Mesquita-Catedral. Visão indigna de uma antiga esposa de Cristo.

O trajeto, de poucos metros, não diminuiu o humilhante espetáculo. Diante da multidão dos fiéis, do bispo e de seus juízes ouviu missa, um sermão da fé e a leitura de sua condenação. O doutor Oliva e o Licenciado Matienzo, findos os autos do processo e a inquirição das testemunhas, consideraram procedente o pedido da acusação: Magdalena de la Cruz havia dito palavras e proposições heréticas, pactuado com o demônio, desacatado os Santos Sacramentos e, movida por grande soberba e vaidades, enganado a toda a Cristandade. Por seus malfeitos, teve de abjurar *de vehementi*, isto é, altamente suspeita em matéria de fé. Excluída do refeitório comum das freiras, deveria ser imediatamente exilada do lugar onde viveu mais de quatro décadas.

A infâmia desta cena prolongou-se por anos e ensejou embates em nada homogêneos. Séculos após sua condenação, a freira¹ continuou sendo alvo de polêmicas e repercussões que recusaram ao tempo o desaparecimento de seu nome. De alguma maneira, que pretendemos aqui elucidar, sua malograda trajetória aos altares condensa inquietações do contexto em que viveu e as

¹ Há que se notar as especificidades das línguas portuguesa e castelhana na nomeação das mulheres de vida consagrada. Em espanhol o substantivo *monja* se aplica a todas as mulheres que professam vida religiosa, quer no âmbito urbano ou rural, em qualquer ordem religiosa. Paralelamente, o substantivo *freila* se aplica às mulheres laicas que atendiam no serviço tanto das ordens religiosas quanto das ordens militares. Esta regra não encontra equivalente na língua portuguesa. Nesta, a palavra “monja” designa às religiosas anacoretas e/ou àquelas que vivem em um mosteiro, portanto apartadas da vida urbana, dedicadas ao trabalho intelectual ou artesanal. Já a palavra *freira* em português compreende às religiosas geralmente urbanas, habitantes de conventos, que recebem doações e prestam auxílios à comunidade circundante. Nesta dissertação, portanto, empregaremos esta última palavra como equivalente à *monja* da língua castelhana, uma vez que estamos a tratar de uma franciscana observante cujo habitat foi um convento de planta urbana na cidade de Córdoba.

incertezas daqueles anos de incontornável ruptura da cristandade. Neste ínterim, as hierarquias eclesíásticas perseveraram no afã de controle das “extremadas” manifestações de fervor religioso. A política de delimitação posta a funcionar nos territórios da compósita monarquia católica das Espanhas interferiu diretamente no percurso daquela que por anos foi considerada “a santa cordobesa”.

Curiosamente, foram as ressonâncias de sua má reputação que nos puseram a par de sua biografia. Em 1567, poucos anos transcorridos desde seu falecimento, seu nome era um sinal de alerta àqueles que aspiravam à honra dos altares. Assim se passou com a reformadora do carmelito, sór Teresa de Cepeda y Ahumada, que mais de uma vez foi advertida dos riscos de acabar em um braseiro, castigada pela Santa Inquisição, “*e que havia de parar no mesmo que Magdalena de la Cruz e outra fulana de Santo Domingo, mulheres famosas em Espanha por seus enganos e ilusões que tiveram do demônio*”². Emergia como um exemplo a ser evitado em vista de que, assim como o Criador, demônios também eram capazes fomentar visões e arroubos.

O malogro de Magdalena foi igualmente associado às más profecias. Nos idos anos de 1588 o arcediano de Cuellar, frei Juan Horozco y Covarrubias, evoca-o em seu *Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecía* como exemplo de que também ao diabo é conferida a habilidade de revelar acontecimentos por vir e de comunicar segredos e coisas íntimas do coração aos seus³. Por aqueles mesmos anos, circulavam as trágicas profecias de Lucrécia de León. Apoiada por dom Alonso de Mendoza, cônego da catedral de Toledo, as visões desta jovem madrilenha causaram alvoroço na corte de Filipe II, subsidiando críticas de nobres descontentes com os rumos políticos tomados durante seu reinado. A credibilidade de suas profecias foi num crescente após a queda da invencível armada em Inglaterra no mesmo ano de 1588, lida a derrota como primeiro passo para a completa destruição do governo dos Habsburgo espanhóis que aquela sonhadora tinha previsto.

² Santa Teresa foi equiparada à sua antecessora em mais de uma ocasião. Os testemunhos apresentados ao Santo Ofício da Inquisição nas vezes em que o tribunal investigou a santa carmelita, ao longo das décadas de 1560 e 1570, dão conta da invocação da condena de Magdalena de la Cruz como advertência, quer pelos confessores, quer pelos que não se fiavam nos odores de santidade da freira de Ávila. Todos esses elementos deixam entrever a repercussão e fama da primeira, poucos anos transcorridos de sua morte. A transcrição dos testemunhos inquisitoriais e dos informes trocados pelos irmãos dominicanos próximos a Santa Teresa podem ser encontradas em: LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique, **Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez", 1972, p. 15–16.

³HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de. **Tratado de la verdadera y falsa prophecía**. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588, p. 61–62.

Como nestas duas menções, a maioria dos estudos consultados que se detinham em personagens de visionárias, profetisas e santas do final da centúria remetiam ao precedente caso de Magdalena, quer seja como um contraponto ou como uma regra confirmada por processos posteriores. Ou seja: o caso da freira cordobesa ora se nos era apresentado como o desvio que quiseram evitar pósteros aspirantes à santidade (e, neste sentido, ela é o exemplo oposto ao de outras trajetórias, uma espécie de „Santa Teresa ao revés“), ora como o indício de uma política misógina de perseguição às devoções femininas da primeira modernidade. As várias facetas da freira que pertenceu à geração das “madres” da Santa de Ávila e as controvérsias que suscitou chamaram-nos a atenção.

A trajetória de Magdalena de la Cruz foi constituída pelo entrecruzamento de classificações, dúvidas e ambivalências. Seu percurso transita pelas bordas de zonas limítrofes, situado entre o permitido e o que extrapola fronteiras. A biografia desta “falsa santa” permite-nos compreender os dispositivos de eleição da santidade postos a funcionar no alvorecer da modernidade. Por contraste, Magdalena confere visibilidade a outras mulheres bem ou mal sucedidas em seus projetos de serem elevadas aos altares.

Afinal, de que maneira foi possível a transição das categorias de Santa a de hipócrita enganadora? Como foi que aquela senhora que por anos havia sido considerada “a” santa cordobesa, caiu em descrédito e passou a ser associada ao embuste, à ilusão, ou mesmo a casos díspares de alumbradismo? Respeitada por diversos segmentos sociais, deslegitimada quando sua pretensão aos altares rompeu os vínculos sociais que a sustentavam, Magdalena é uma incógnita. Heresiarca, na visão do Santo Ofício. Mártir, na visão dos franciscanos. Embusteira na leitura dos estudiosos oitocentistas. As ressonâncias polêmicas seguem ecoando.

Quisemos sondar sua história em busca de uma política específica de controle devocional. Os eventos que a permearam colocam a questão daquilo que a historiografia italiana tem chamado de “santidades desviantes”, ou “santidades simuladas”. O estudo dos processos confessionais que originaram esta classificação permite-nos compreender o tratamento que foi dado a Magdalena no tumultuoso contexto das reformas religiosas modernas.

A ideia da “hipocrisia” e da simulação, da “falsa santidade”, é o mote presente na relação de causa, na condenação e no auto-de-fé a que foi submetida. Cotejaremos o ímpeto das hierarquias eclesásticas em domar o que viram como rebeldia com o mesmo esforço de fazê-la ser quista como uma liderança carismática e milagreira.

Desta forma, não é tanto na comunicação espontânea e individual com o sagrado que nos deteremos aqui, senão nas apropriações do ambiente sociocultural que fomenta tal comunicação. As inquirições historiográficas mais repercutidas acerca do processo de Magdalena de la Cruz primaram mais pelo perigo do suposto individualismo e espontaneidade de suas visões que pelo fenômeno mais amplo da santidade fingida. Não surpreende, assim, que seja confundida com movimentos diferentes do seu como foram o alumbradismo e suspeitas de luteranismo. Conforme apresentaremos aqui, embora haja contatos, Magdalena de la Cruz não foi vista pela inquisição como uma ilusa, como alumbrada, muito menos como protestante.

A análise das correntes espirituais e debates teológicos mais globais do catolicismo será precedida por uma incursão no espaço de espiritualidade escolhido por Magdalena para o desenvolvimento de sua carreira de santidade: a vida da profissão religiosa. O primeiro capítulo da dissertação, intitulado *Uma fábrica de Santas e Embusteiras: Santa Isabel de los Ángeles no tempo dos conventos* se detém no ambiente em que floresceu sua carreira de Santa Viva. Quais eram as condições de existência e as orientações do cenóbio de clarissas em que Magdalena passou a maior parte de sua vida? Quem eram as religiosas que compartilharam este espaço com ela? Quais as ligações entre esta casa e a cidade que a subsidiou? E de que maneira o convento⁴ de Santa Isabel formou, alavancou e precipitou a fama da religiosa? Estes são alguns dos questionamentos que pretendemos responder neste item.

No capítulo seguinte mergulhamos nos debates mais gerais das correntes de espiritualidade na coroa castelhana entre os anos de 1520 e 1540. Em *Tempo de Profecias: franciscanos, alumbrados e Inquisidores na corte de Carlos V* perscrutamos as redes de relacionamentos e os fluxos religiosos que permitiram uma ascendência de Magdalena de la Cruz sobre as cúpulas governativas nos primeiros anos da dinastia Habsburgo. Promovemos uma discussão bibliográfica sobre um tema de grande envergadura, bastante abordado pela historiografia espanhola: as interfaces entre alumbradismo, *recogimiento* e franciscanismo num período marcado pela proliferação de profecias de conteúdo político e de mudanças no repertório heterodoxo.

⁴ Convém-nos precisar um conceito. Em História, quando estamos a tratar de uma congregação religiosa que vive na região *extra muros* de uma cidade, normalmente dedicada à vida contemplativa e signatária da regra de São Bento, estamos a tratar de um **mosteiro** ou **monastério**. A palavra **convento**, por sua vez, serve para designar o ambiente compartilhado por um instituto religioso dedicado aos trabalhos litúrgicos, religiosos e assistenciais prestados à comunidade dos leigos que o frequentam. Portanto, empregaremos esta última palavra para as casas de religiosos consagrados em Córdoba por estarmos a tratar de institutos urbanos, encerrados no interior da circunscrição urbana e habitados por pessoas dedicadas a tais ofícios. Em português não se faz a mescla entre as duas palavras, *mosteiro/convento*, como pode ocorrer na língua castelhana.

Quer seja por uma leitura mais específica e restritiva, nos moldes propostos por António Márquez, quer por uma abordagem mais global, como a de Marcel Bataillon e Álvaro Huerga, a análise deste fenômeno continua sendo imprescindível para a compreensão do desenvolvimento da religiosidade peninsular após o trauma da expulsão dos hebreus, de sua conversão forçada, bem como da agregação dos mouriscos ao catolicismo. São questões incontornáveis, conforme demonstrado por uma historiografia mais recente, com trabalhos de fôlego como o de Stefania Pastore. Nossa pretensão não será a de revisar o tema propondo novas diretrizes, ou mesmo de esgotá-lo: a extensão bibliográfica seria desde logo um empecilho. Porém, a partir de um breve levantamento do estado da questão, retornaremos ao caso de Magdalena para recolocar sua relação com a perseguição aos alumbrados. Embora ela mesma seja abarcada por esta classificação, consideramos que as escolhas do Santo Ofício foram outras. Em nosso entender, os rumos persecutórios aos ditos „alumbrados“ afetaram o percurso performático de santa protagonizado pela freira cordobesa. Contudo, não foi esta a categoria utilizada pela Inquisição na forja de sua condena. „Alumbrada“, „ilusa“ e „embusteira“ são os três adjetivos mais corriqueiramente associados a ela e que não constam na relação de causa, na sentença condenatória ou nos documentos mais próximos temporalmente aos acontecimentos de sua biografia.

O terceiro capítulo, *Santidade Verdadeira, Fingida Santidade: religiosidade, disciplina e resistência feminina no tempo da Reforma Católica* versa sobre os instrumentos disponíveis e as apropriações com que Magdalena de la Cruz performatizou sua carreira de Santa Viva. A circulação de livros impressos, de hagiografias, e a proliferação de imagens constituíram o rol por meio do qual ela se fez vista como candidata possível aos altares. Neste capítulo apresentamos casos simultâneos protagonizados por mulheres cordobesas que, assim como ela, pretendiam ainda em vida alcançar a fama e o reconhecimento de suas vivências devocionais. Quais as cadeias culturais a que Magdalena se filiou? Onde buscou a inspiração de suas visões, êxtases, estigmas e milagres? Que repertórios acessou, e como os manipulou? O objetivo deste terceiro capítulo, em suma, é abordar a criatividade e os suportes utilizados pela freira para a realização da santidade e da ascensão almejadas por ela. Convertendo seu corpo em sinal vivo da presença divina entre os homens, ofereceu-se como relíquia viva, atualizando e reelaborando no Renascimento a cadeia de heranças femininas de religiosidade católica, as *ginecoheranças* legadas por algumas Santas precedentes.

Com este percurso procuramos demonstrar que as trajetórias individuais poucas vezes concordam com categorias historiográficas e teológicas, desenhadas por pesquisadores, inquisidores e

religiosos. Magdalena de la Cruz, como se verá aqui, segue rebelde a qualquer classificação rígida e estanque, motivo pelo qual não se consegue sepultá-la.

CAPÍTULO I

UMA FÁBRICA DE SANTAS E EMBUSTEIRAS: SANTA ISABEL DE LOS ÁNGELES NO “TEMPO DOS CONVENTOS”

Aos investigadores que se detêm no estudo dos territórios peninsulares da Primeira Modernidade não passa despercebido o processo de expansão conventual. Neste ínterim, as zonas regidas pelas coroas de Castela e Aragão foram povoadas por espaços de espiritualidade, masculinos e femininos. Impressiona o engajamento social e a magnitude dos processos fundacionais que lançaram as bases daquilo que Ângela Atienza chamou de “tempo de conventos”. A dimensão destes processos já era notória durante seu ocaso. Ao cabo desta onda fundacional, em meados do século XVIII, as Espanhas contavam com mais de três mil e duzentas instituições, habitadas por homens e mulheres que tinham feito da profissão religiosa sua liturgia de vida e de morte.

Tais estabelecimentos inscreveram no espaço urbanístico o projeto de uma monarquia que, ademais de hispânica, almejou-se igualmente *católica*. Os conventos concretizaram na geografia as concepções abstratas da religião e a proliferação destes espaços foi alimentada pelo projeto político da coroa castelhana. Ainda que esta concebesse a existência de suas especificidades em relação ao Sacro Império Romano Germânico, as quais justificavam o conceito de um “império particular” ou “paralelo”- diacronicamente chamado *Monarchia Hispânica*- ancorou-se nos pressupostos globais da Cristandade Universal⁵. Conforme assinalado por Fernández Albaladejo, um mundo universal a ser gerido a partir das

⁵ A partir de meados do século XVI a idealização de um poder universal, a projeção de uma Monarquia Católica, ganha uma roupagem específica na península ibérica, fenômeno que foi chamado de “Império Particular” por V. Frankel, de “Império Paralelo” por J.A. Maravall e de “Império de/por si” por P. Fernández Albaladejo. Marcella Miranda advoga que “*Dentro desta perspectiva, o uso corrente das expressões “Monarquia Hispânica” e “Monarquia Católica”, muito além de fazer menção a uma dinastia que governava os reinos hispânicos, indicava a existência de uma configuração política que transcendia o espaço meramente espanhol, compreendendo os diversos territórios vinculados aos Habsburgo, cuja legitimação se revestia de uma linguagem teológica: a regeneração moral da cristandade*”. Uma discussão historiográfica densa e bem sucedida dos paradigmas investigativos sobre esta formação política moderna na península ibérica pode ser encontrada no primeiro capítulo de sua dissertação de mestrado. Conferir: MIRANDA, Marcella. **Aspectos práticos de uma teoria absoluta. A monarquia e as Cortes na Espanha de Felipe II (1556-1598)**. Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2016, p.30.

Espanhas⁶. Um mundo que deveria ser, na prática, a concretização secular dos pressupostos do catolicismo, conforme ficou mais patente nos períodos de recrudescimentos de guerras religiosas na Europa.

Em que pesem as especificidades de gênero, idade, étnicas, estatutárias e de classe social, conformadores da trajetória de cada um dos religiosos, todos professaram seus votos neste ambiente da política confessional: fizeram dos esponsais com a divindade sua promessa, e do coro, seu ofício⁷. Daqueles que seguiram esta orientação trataremos de uma mulher saída de Aguilar de la Frontera nos inícios do século XVI, e que escolhera um dos espaços espirituais disponíveis em seu tempo para perfilar um caminho de aspirada santidade.

Magdalena de la Cruz passou quase quatro décadas de sua vida encerrada no convento de Santa Isabel de los Ángeles, em Córdoba. Ali estabeleceu laços de parentesco (espirituais e naturais), redes de afetos e relacionamentos, clientelas, divergências e oposições. O cenóbio sustentou, em suma, a trajetória desta santa criada “para” e “pelos” outros, incluídos nestes os prelados franciscanos, seus confessores, suas irmãs de hábito e os fiéis que vinham encontrá-la nas grades da clausura.

Estas mesmas grades, aliás, materializaram os projetos oficiais e masculinos de contingenciamento da autoridade religiosa feminina. O período moderno foi atravessado por tentativas de restrição da autonomia das mulheres nos âmbitos do religioso, do político e do econômico. Ainda assim, tais políticas esbarraram na criatividade e nas possibilidades de fala inscritas nos conventos e beatérios. Os estabelecimentos de vida religiosa propiciaram lugares em que as mulheres se fizessem ser ouvidas e por meio dos quais pudessem propalar sua fama. Por meio deles, projetavam suas vozes e interferiam na vida para além dos muros claustrais. Não deve estranhar, portanto, que um convento de clarissas

⁶“Los Austrias Mayores” e “Imperio de por sí”. In: FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. **Fragmentos de Monarquía. Trabajos de Historia Política**. Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 63 e 172.

⁷ A preocupação, por parte da administração régia, em inventariar e controlar a proliferação de conventos na monarquia espanhola data deste século. Foi durante o século XVIII que os conselhos da dinastia bourbônica se encarregaram sistematicamente de contabilizar, registrar e organizar estes estabelecimentos. Cruzando os conteúdos dos censos ordenados pelo Marquês de Ensenada (1752-56), pelo Conde de Aranda (1768) e pelo Conde de Floridablanca (1785-87), a professora Ángela Atienza López chegou aos seguintes resultados: os conventos que sobreviveram até o século XVIII somavam o total de 3260, incluindo os jesuítas, expulsos de Espanha em 1767. Deste total, 2202 pertenciam às ramas masculinas e 1058 às femininas. No que diz respeito ao período moderno, cujo marco de início estabelecido pela professora foi o reinado de Isabel de Castela e Fernando de Aragão, 2370 conventos foram fundados posteriormente ao ano de 1474, e 60% deles surgiram entre os séculos XVI e XVII. Estas informações podem ser averiguadas em: ATIENZA LÓPEZ, Ángela, **Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2008, pp.28–34.

observantes fosse terreno apropriado para o cultivo da notoriedade precedente de uma jovem donzela chegada, no alvorecer de seus anos, ao centro urbano de sua província.

CÓRDOBA, CIDADE CONVENTUAL

Em consonância com a expansão verificada em todo o reino Córdoba foi, em mil e quinhentos Córdoba, uma cidade conventual. Sua história entrecruzava com a propagação dos institutos religiosos que, desde a conquista militar da antiga Medina, tomada pelos cristãos, em 1236, ocupavam as duas partes da cidade: a central, no poente; e a Ajerquia, a Leste.

A maioria das ordens religiosas existentes ocorreu em assistência ao projeto de cristianização do território tomado aos muçulmanos. A primeira onda fundacional, vinculada ao processo de restauração católica e repovoamento após a guerra incluíra os dominicanos, fundadores do Convento Real de São Paulo; os trinitários calçados, do Convento da Trindade; os mercedários calçados, no Convento das Mercês; agostinhos, com Santo Agostinho; e franciscanos, no Convento Real de São Pedro, todos em funcionamento em 1246. Foram sucedidos pelas franciscanas clarissas no Convento de Santa Clara, fundado antes de 1268, às margens da muralha e em espaços que não haviam sido cedidos ao cabido do nascente bispado e aos cavaleiros envolvidos na conquista do território, constituído em realengo⁸.

⁸ Além destes estabelecimentos mencionados, temos notícias da tentativa mal sucedida de criação de uma comunidade de freiras cistercienses sobre a advocação de São Clemente por volta de 1261, mas o tumultuado contexto político cordobês na segunda metade do século XIII impeliu as religiosas a transferirem o projeto para a cidade de Sevilla em 1284. O estabelecimento da data de uma “fundação” conventual é tarefa espinhosa e, na maioria dos casos, marcado por divergências. Isto porque em geral são prolongados os anos entre a formalização de um desejo de fundar, a realização das obras do edifício a albergar a residência religiosa e sua efetiva ocupação. Grosso modo, o processo envolvia primeiramente os preparativos e solicitações das permissões necessárias no âmbito local para a autorização do novo instituto nos diferentes territórios, preparativos demorados que envolviam os ordinários do bispado, os donatários dos bens imóveis a serem destinados para a sobrevivência da comunidade (senhores da nobreza titulada, ordens militares, reis, etc.), e os conselhos do poder secular. Uma vez dado este primeiro passo havia-se que negociar a ordem religiosa que tomaria parte da fundação, o que envolvia tramitações junto aos provinciais e ministros gerais de cada instituto. O papado constituía outra jurisdição acionada, a quem competia a autorização da regra monástica ou mendicante a ser adotada e a expedição das bulas de fundação e/ou da revisão de critérios estabelecidos em bulas anteriores. Todo este procedimento se prolongava em anos e seus meandros explicam o motivo de muitas intenções fundacionais nunca terem se efetivado. Em outros casos, a paralisação do processo em uma destas etapas dificultava a realização do projeto. Não é raro encontrarmos casos em que o projeto era modificado e readequado ao sabor das circunstâncias de seu processo de execução. Isto para dizer que os processos têm uma casuística bastante heterogênea e há que se analisar a história do surgimento de cada casa conventual particular. Muitas são as especificidades: no caso feminino, por exemplo, a professora Maria del Mar Graña Cid discorre sobre as dificuldades metodológicas da utilização do termo “fundação”, que esconde uma série de particularidades das casas femininas. Ela propõe, em substituição, o conceito de “Estabelecimento Religioso”, o qual delimita o marco cronológico no momento em que a casa já está habitada e em funcionamento. A autora reconhece que nem sempre a documentação nos permite entrever todas as casas existentes (algumas desaparecem sem deixar vestígios, outras se mudam de localidade sem que tenhamos menções do trânsito), mas dispõe da vantagem de não apagar a pluralidade dos processos de sua instauração. A professora Ángela Atienza López não descarta o

Sob os auspícios do reformismo das ordens mendicantes formara-se um segundo cinturão, entre os anos de 1373 e 1529. Concentrada na zona da Ajerquia, esta segunda onda, impulsionada pelos reformismos espontâneos e/ou institucionalizados, proveio das comunidades religiosas laicas não regradas (eremitérios, emparedamentos, beatérios individuais e coletivos), progressivamente transformadas em conventos. Assim, somou-se nas ramas masculinas a ordem de Cister, com o convento de Santos Mártires (1392); os jerônimos, com a fundação de São Jerônimo, em Valparaíso (1408); dominicanos, com São Domingos de Scala Coeli (1423); franciscanos claustrais, na Arruzafa (1417) e mínimos de São Francisco de Paula, com Nossa Senhora da Vitória (1509).

As mulheres foram as maiores protagonistas desta segunda fase. Dentre as fundações “*ex novo*” e aquelas oriundas de precedentes beatérios estabeleceram-se: as cistercienses em Santa Maria das Donas (1372), Nossa Senhora da Conceição (1506) e Encarnação (1510-11); franciscanas clarissas em Santa Inês (1473-1475), Santa Cruz (1474) e Santa Isabel de los Ángeles (1490-91); jerônimas, em Santa Marta (1470); dominicanas reformadas em Nossa Senhora da Graça (1498), Regina Coeli (1499-1508) e Jesus Crucificado (1508-1525); e, por fim, agostinhas, com Nossa Senhora das Neves (antes de 1505).

A terceira e última onda de estabelecimentos conventuais, realizada no período moderno, oferece um contraponto com as duas anteriores. Esteve marcada pelo aparecimento dos ramos reformados de ordens consolidadas e pela predominância de casas masculinas. Realizaram esta empresa: os carmelitas, com os conventos do Carmo (1580), de São Roque (1586) e de San Caetano (1613). Assomaram-se, ainda, os franciscanos terciários regulares, com Nossa Senhora dos Remédios e São Rafael (1602), capuchinos, com Santo Ângelo (1629); e descalços, com São Pedro de Alcântara (1682). Os trinitários reformados criaram o Convento dos Padres da Graça (1608), os jesuítas com o Colégio de Córdoba (1553), um dos primeiros da ordem; os basílios, com São Basílio (1590); hospitalários, com o Convento de São João de Deus (1590); e oratorianos com o Convento de São Felipe Néri (1696).

Já os estabelecimentos femininos ficaram a cargo de franciscanas mínimas de São Francisco de Paula, no convento de Jesus e Maria (1538), carmelitas com Santa Ana e São José (1589); dominicanas

conceito de fundação, porém alerta para as mesmas dificuldades metodológicas e controvérsias quanto ao reconhecimento dos processos de criação de novas instituições religiosas. Quanto ao conceito de “espaços religiosos”, ver: GRAÑA CID, María del Mar. **Espacios de vida espiritual de mujeres: obispado de Córdoba (1260-1550)**, pp.968-972. O conceito de fundação seguiu sendo adotado em: ATIENZA LÓPEZ, Ángela, **Tiempos de conventos...**, pp. 35–36. Um panorama artístico e arquitetônico dos conventos cordobeses pode ser avaliado em: DOBADO FERNÁNDEZ, Juan; YLLESCAS ORTIZ, María. **Córdoba, Ciudad Conventual**. Córdoba: Ayuntamiento/Diputación Provincial/ Catedral de Córdoba, 2014. Catálogo da Exposição de mesmo nome realizada nas dependências da Mesquita-Catedral por celebração do Quinto Centenário do nascimento de Santa Teresa de Jesus.

descalças com Corpus Christi (1608) e claustrais com o de Espírito Santo (1606); capuchinhas com São Rafael (1655); por fim, as bernardas, em São Martinho (1635) ⁹.

A oferta de conventos disponíveis no alvorecer da modernidade, portanto, foi vasta. No tempo em que a jovem Magdalena de la Cruz aportou na cidade de Córdoba havia um leque de possibilidades para mulheres, solteiras ou viúvas, em busca de vida devota: poderia entrar religiosa em algum dos pelo menos sete conventos femininos existentes, cada um com suas exigências específicas. As que não quisessem professar vida monástica contaram com outras saídas: podiam ingressar em algum dos beatérios de terciárias regulares ou viver na condição de emparedadas em alguma das muitas paróquias diocesanas. Na Ajerquia, os bairros de San Llorente e Santa Marina estavam povoados de mulheres deste gênero.

Magdalena, em seu turno, encaminhou-se para o Convento de Santa Isabel. Para isso teriam contribuído as facilidades econômicas de ingresso, o patrocínio e a proximidade dos senhores de sua vila natal com este cenóbio, ou a simpatia pela modalidade carismática e pela regra que orientava as freiras daquela casa recente, cuja constituição e modalidade fundacional interfeririam diretamente nos rumos de sua conversão a profetiza, santa viva e possuída do demônio ¹⁰.

⁹ As fundações desta terceira onda fundacional exprimem para a localidade cordobesa uma realidade que ressoa fenômenos mais amplos ocorridos nos dois territórios da coroa de Castela e na de Aragão. Segundo a professora Ángela Atienza López, 60% dos 2445 conventos que havia em Espanha antes da expulsão dos jesuítas surgiram entre os séculos XVI e XVII, com uma diminuição progressiva das fundações entre as últimas décadas dos Seiscentos e ao longo da centúria seguinte. A maior parte das fundações na coroa de Castela concentrou-se na zona centro-meridional de Castela-a-Nova, na bacia do rio Tejo, e na região da Andaluzia. O reino de Sevilha, sozinho, somou mais conventos fundados neste período que Astúrias, Cantábria e Galícia juntos. Conferir: ATIENZA LÓPEZ, **Tiempos de conventos**, pp. 28-29 e 34.

¹⁰ Cerca de uma quinta parte de todos os conventos existentes nas coroas de Castela e Aragão em meados do século XVIII, cifra de 680 conventos, concentrava-se em apenas dezoito cidades destas duas jurisdições. Córdoba era uma destas cidades, contribuindo com a somatória de 44 conventos no censo de Floridablanca (1787). A este respeito, conferir: ATIENZA LÓPEZ, **Tiempos de conventos**, pp.44-48 e MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (org). **El peso de la Iglesia: cuatro siglos de órdenes religiosas en España**. Madrid: Editorial Actas, 2004, p.221.

DE BEATÉRIO A CONVENTO: SANTA ISABEL DE LOS ÁNGELES DAS IRMÃS CLARISSAS OBSERVANTES DE CÓRDOBA

O processo de surgimento da comunidade feminina em Santa Marina foi coetâneo aos primeiros anos de vida de Magdalena. Remontava ao ano de 1483 quando, já viúva de Garcia de Montemayor, dona Marina, a filha do senhor de Encinar de Villaseca, vivia numas casas vizinhas ao convento de Santa Cruz, da ordem clarissa, na paróquia de São Pedro. Compartilhava vida recolhida com algumas mulheres quando o papa Sisto IV concedeu-lhes uma bula, fundando uma comunidade de beatas, no máximo de nove, a viverem guiadas pela regra franciscana das terciárias. Assim surgiu o primeiro beatério liderado pela senhora Villaseca. Era uma comunidade religiosa feminina horizontalizada: nada de abadessa, discretório ou clausura, apenas mulheres laicas compartilhando um espaço que contava com hortas, currais e dormitórios, onde desenvolveram uma devoção orientada pela regra citada¹¹.

Funcionaram deste modo nos seis anos seguintes, gerindo conflitos com o convento ao lado. A propriedade de casas vizinhas, o abastecimento de água e prováveis divergências interpretativas da regra clarissa fomentaram disputas entre as duas comunidades, e as beatas acabariam em outras paragens. Em requerimento ao papado, dona Marina pediu nesta ocasião aumentar o número de suas companheiras e trasladar-se com elas para uma nova residência, adquirida de Pedro Tafur no bairro de Santa Marina. Ali, como concedido pelo pontífice, passaram a viver sobre a advocação de “Santa Maria de los Ángeles”¹².

¹¹ A bula emitida por Sisto IV pode ser encontrada em: **Bullarium Franciscanum continens Constitutionem, Epistolas, Diplomata Romani Pontificis Sisti IV, ad tres Ordines S.P.N. Francisci spectantia, Nova Series (1471-1484). Vol. 3.** Florença: Claras Aquas/Quaracchi, 1949, nº 1769. Notícias da execução desta bula, que foi submetida à supervisão do prior de São Hipólito de Córdoba, podem ser encontradas em: Arquivo do Convento de Santa Isabel de los Angeles de Córdoba, dossiê 32. Extraímos estas informações do artigo: GRANA, Maria del Mar Cid. “*De terciarias a clarisas en Santa Isabel de Toledo y Santa Isabel de Córdoba ¿un proyecto reformista femenino de la reina católica?*” In: **CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE O FRANCISCANISMO NA PENÍNSULA IBÉRICA.** Ciudad Rodrigo/Córdoba: El Almendro, 2010. v. 1, p. 799 - 819. Referências na nota 20, p.803.

¹² Em 1489 o vigário do bispo de Córdoba, o licenciado Sancho Martínez Valpuesta, deu licença para a transferência da senhora Villaseca e suas companheiras para o bairro de Santa Marina enquanto aguardassem a chegada da bula solicitada a Roma. A bula veio em 06 de Janeiro de 1491, quando Inocêncio VIII autorizou as novas instalações e o aumento da comunidade para treze religiosas, bem como a adoção da regra primeira de Clara de Assis, escrita por esta santa antes da fundação canônica estabelecida por Urbano IV. Notícias da venda de edifícios de dona Marina de Villaseca ao Convento de Santa Cruz podem ser encontradas no Arquivo Histórico Provincial de Córdoba, Sessão de Protocolos Notariais, ofício 12, dossiê 3, fólios 272 verso, 293 e 456. Já a bula de 1491 é citada em: Arquivo do Convento de Santa Isabel de los Angeles (ASIA), livro grande, fol.3v e dossiê 32; no *Corpus Medievale Cordubense*, organizado por Manuel Nieto Cumplido e inédito (ver ano de 1491). Conferir também: TORRES, Alonso. **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco: dedicada al Señor D. Ivan Antonio de Contreras Ramirez de Arellano.** Madrid: Por Iuan Garcia Infançon, Impressor de Libros en la Calle de Calatraua, y à su costa, 1683, p. 425; RAMIREZ DE ARELLANO Y GUTIEREZ, Teodomiro, **Paseos por Córdoba, ó Sean apuntes para su historia, por D.**

A adoção da primeira regra de Santa Clara, inspirada no carisma mendicante, eremita e assistencialista da matriarca, foi berço de outros projetos andaluzes. Aqueles anos finais do século XV estiveram marcados pela intenção generalizada de reforma das ordens mendicantes e pela tentativa de “restauração das origens”. No mesmo ano em que dona Marina e suas beatas compõem seu novo beatério, um parente dela, frei Juan de la Puebla, fundava em Hornachuelos o convento que disparou o movimento observante entre as ramas masculinas franciscanas. Também sob advocação de “Santa Maria”, ambos os conventos remetiam a casa da Porciúncula, onde a ordem franciscana teve seu nascimento. O vínculo entre os projetos reformistas, masculino e feminino, ficava expresso no genitivo “*De los Ángeles*”, nome da custódia franciscana que frei Juan estava a fundar pelas imediações das serras cordobesas¹³.

Ficava o novo beatério feminino submetido ao guardião do convento de São Francisco de Arruzafa, mas o protagonismo do projeto coube inteiramente às beatas. Pouco tempo depois da fundação do beatério o papa atendeu a novos pedidos: em 17 de dezembro de 1491 dirigiu-se aos membros da igreja cordobesa rogando que dessem fundação a um convento da ordem de Santa Clara. A dona Marina de Villaseca, na qualidade de fundadora, concedeu licença para escolher freiras para seu Convento entre aquelas que, voluntariamente, quisessem passar de urbanistas para o seguimento da primeira regra clarissa. O novo convento, que passaria à advocação de Santa Isabel¹⁴, ficou sob a jurisdição

Teodomiro Ramirez de Arellano y Gutierrez. Tom. I. Córdoba: Impr. de R. Arroyo, 1873, p. 96. Todas estas informações constam em: GRAÑA CID. **Espacios de vida espiritual de mujeres**, p. 1677, anexo 1317.

¹³ Para uma descrição analítica e erudita acerca da fundação do convento de Santa Maria em Hornachuelos, bem como do movimento radical de reformismo franciscano que inspirou a fundação da província de Los Ángeles na Andaluzia, ver: ORTEGA, Antonio. “*La Orden Franciscana en Hornachuelos: fundación de la Santa Provincia de los Ángeles*”. In: CASTRO SÁNCHEZ, A; GARCÍA NARANJO, Rosa *et al.* **Franciscanos, Místicos, Herejes y Alumbrados**. Córdoba: Publicações da Universidade de Córdoba/Sêneca Editorial, 2010, pp.63-76.

¹⁴ A explicação para a eleição da advocação isabelina não é unívoca. O cronista da província franciscana de Granada, frei Alonso de Torres, atribuiu-a ao fato de o convento ter sido construído junto a uma antiga ermida dedicada à visitação da Virgem Maria à mãe de João Batista. Os cronistas não destacaram outra hipótese: a escolha do nome pode ter sido resultado do apoio dado pela rainha de Castela, dona Isabel, na criação do convento. Outra possibilidade seria a devoção a Santa Isabel de Hungria, muito propagada nos meios de terciárias naqueles anos. Maria del Mar Graña não descarta nenhuma destas hipóteses e ressalta que a somatória de todos estes fatores pode ter convergido para a escolha do novo nome. Ver: TORRES; **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**, p. 424–425. Maria del Mar GRAÑA, neste assunto, manifesta a seguinte opinião: “*Para algunos cronistas, Santa Maria de los Ángeles pasó a ser Santa Isabel porque la nueva fundación monástica se instaló junto a una ermita de la Visitación de Nuestra Señora; la elección del nombre se habría hecho en referencia a la madre del Bautista y como medio de imitación indirecta de éste, ejemplo de penitentes en su retiro y al confiar su sustento a la providencia divina. Forma de vida que adoptaron estas religiosas al no poseer bienes, como denotaría la inscripción “In Domino confido” grabada en la puerta de la iglesia. Invisibilizan así la referencia de autoridad y autoría a Santa Clara al recuperar esta fundación, precisamente, la regla escrita por ella, pero también el propio significado femenino de la Visitación. Es claro que la denominación de Santa Isabel ha de relacionarse con este pasaje de la vida de la Virgen, como demuestra el relieve esculpido a la entrada de la iglesia. La visitación fue una de las advocaciones más directamente promovidas por mujeres durante los siglos bajomedievales. Simbolizaba la asociación femenina y la maternidad femenina de Dios, muy en sintonía con el programa espiritual y el itinerario místico de Santa Clara, y su fiesta acababa de ser sancionada oficialmente en 1475. Acaso sea también significativo*”

ultramontana, e não da vizinha custódia de Sevilha, e dona Marina não precisaria recorrer aos superiores das ramas masculinas para efetuar a escolha das noviças. Dava-se autorização para as reestruturações prediais do convento, que deveria contar com campanário, sinos e capela para o ofício divino, bem como a edificação do claustro e das hortas e currais necessários às tarefas cotidianas das freiras. Enquanto não professasse a fundadora, ficava irrestritamente autorizada a entrar na clausura para comer, conversar e pernoitar com elas¹⁵.

Os anos subsequentes não teriam sido menos conturbados e conflituosos do que aqueles da chegada das agora religiosas ao bairro de Santa Marina. Os vizinhos interpuseram problemas pelo mesmo motivo anterior- fornecimento de água- e pela propriedade de algumas casas ao redor do edifício central de Santa Isabel. Eram os anos de construção e acomodação do beatério às necessidades do convento recém-autorizado e para este empreendimento contribuíram suas majestades, os “Reis Católicos”. Naqueles anos a ingerência da coroa nos negócios da Andaluzia foi recorrente.

A rainha Isabel de Castela Isabel envolveu-se no processo de fundação de conventos reformados na custódia de los Ángeles dirigida por frei Juan de la Puebla e patrocinados pelo pai de dona Marina, Martim Afonso de Villaseca. Em 1487 o papa Inocêncio VIII concedeu uma bula autorizando o cavaleiro a fundar dois conventos masculinos da observância na referida custódia. Para além deste gesto, há que se notar que, em 1493, uma das damas reais, dona Inês Girón, estando enferma e aos cuidados das irmãs de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba, fundou ali uma capelania. Sua soberana senhora tornaria a acenar aos Villaseca oferecendo-lhes esmolos nos anos de 1500 e 1503¹⁶.

Neste ínterim, Isabel e Fernando buscavam conter a expansão de redes clientelares dos senhores titulados dentro da administração municipal das cidades com direito à representação nas Cortes.

en esta misma dimensión el hecho de que en Santa Isabel de Toledo se erigiese una capilla de San Juan Bautista con altar de la Visitación al que los papas concedieron diversas indulgencias. En el caso cordobés, por otra parte, pudo incidir también el apoyo que la reina mostró al monasterio mediante sus limosnas y su actuación favorable en los pleitos por la ampliación del edificio y el abastecimiento de agua.”. In: GRAÑA, De terciarias a clarissas..., P.811-812.

¹⁵ A bula conferida por Inocêncio VIII foi publicada em: ÉGLISE CATHOLIQUE; INNOCENT; CENCI, Cesare, **Bullarium Franciscanum continens bullas, brevia, supplicationes tempore Romani pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta**, Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1989. Dão notícias desta bula os cronistas franciscanos em: WADDING, Luca. **Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum. Tomo XIV**. Quaracchi/Firenze, 1931, p.753. A menção desta bula consta no anexo 1374 de: GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres**, p. 1687. A execução da bula concretizou-se em 1508 quando o tesoureiro da catedral de Córdoba, Juan Álvarez de Almorox, registrou o seguimento da regra primeira de Santa Clara em Santa Isabel, segundo se depreende dos fólhos 788 a 795 do manuscrito de maço 9/5634 do arquivo da Real Academia de Historia de España, em Madrid.

¹⁶ Para maiores informações conferir: GRAÑA, Maria del Mar. **De terciarias a clarissas...**, p.813, nota 61.

As medidas, tomadas com vistas a impedir o retorno dos conflitos jurisdicionais que haviam deflagrado as guerras durante o reinado de Henrique IV e eliminar a ingerência da nobreza territorial nos âmbitos urbanos, deram poucos resultados nos terrenos andaluzes. Isto porque, de um lado, Andaluzia era uma região estratégica no esforço bélico empreendido na conquista do reino Nazarí de Granada, compensado com a criação de senhorios. Paralelamente, este conflito e as demais guerras deflagradas por Fernando em Nápoles, no Milanesado e contra o rei da França, Carlos VII, foram financiados pelos serviços votados em Cortes para o que não se podia prescindir dos votos das cidades da região¹⁷. Das relações da Coroa com a nobreza local e a oligarquia urbana dependeu toda a trama política entre finais do século XV e início do seguinte, pelo que não surpreende a interferência da rainha na fundação do convento de Santa Isabel. Apoio expresso não apenas com a concessão de licenças, como na resolução favorável em pleitos jurídicos entrepostos na Chancelaria de Granada, na doação de alfaías litúrgicas e no favorecimento da regra franciscana que inspirou suas fundadoras¹⁸.

A inovação carismática contida na adoção da regra primeira de Santa Clara e o privilégio dado à fundadora de poder escolher as habitantes da casa sem consulta obrigatória aos provinciais masculinos foram fatores que impactaram as relações com os frades. As solicitações feitas por Villaseca ao papa Alexandre VI dão a entender que obstáculos haviam sido impostos a ela quanto a sua entrada no claustro do convento sem autorização dos varões, embora a bula de Inocêncio VIII já sinalizasse esta possibilidade¹⁹. Seriam os guardiões da Arruzafa os interpeladores? A hipótese não é descabida, posto

¹⁷ Pablo Fernández Albaladejo ofereceu-nos grandes subsídios sobre as relações dos reis Isabel e Fernando com as cidades representadas em Cortes, e das dificuldades encontradas por eles na Andaluzia para a execução do projeto de afastamento da nobreza titular do governo das cidades. Esta dificuldade é evidente em Córdoba, aonde o Conde de Cabra e do Marquês de Priego chegaram a tomar as rédeas da administração da justiça na cidade durante as rebeliões de 1506-1507 que culminaram na invasão dos Reais Alcáceres e da expulsão do Inquisidor Diego de Lucero. Conferir: FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. **Fragmentos de Monarquía**, pp.26-28.

¹⁸ Marcella Miranda defendeu em seu momento a necessidade de analisar as relações de poder entre estes três entes – cidades, senhorios e coroa- através de um pressuposto outro que não a chave da centralização e formação do “Estado Moderno”. A complexificação deste modelo permite vislumbrar que os monarcas nem sempre tinham pretensões que feriam as pretensões autonômicas das cidades. Diz a autora que “*é preciso questionar o entendimento de que a dinâmica social das cidades castelhanas era diametralmente oposta ao do senhorio, como uma dialética da instituição burguesa moderna versus uma instituição feudal*”. Conferir: Miranda, Marcella. **Aspectos práticos de uma teoria absoluta**, p.189.

¹⁹ Em bula expedida em 07 de Fevereiro de 1495 o papa Bórgia Alexandre VI, reforçava o privilégio de livre ingresso no claustro concedido a dona Marina de Villaseca: a fundadora poderia pernoitar, compartilhar as refeições e tratar com as demais freiras sem necessidade de autorização dos custódios gerais, vigários provinciais, guardiães e demais autoridades dos frades observantes menores. A referida bula pode ser encontrada no Arquivo Vaticano, Reg.Suppl. 1000, fólho 56.

que em 1497 o convento de Santa Isabel solicitou compartilhar dos bens espirituais da ordem dos jerônimos e de seu convento em Valparaíso²⁰.

As obras prediais e a vinculação com os jerônimos não foram os únicos incrementos. Nestes anos de 1494 e 1495 aumentou-se o teto de freiras autorizadas a professar ali, cifra entre vinte e quarenta. Alexandre VI também autorizou a fundação de um hospital anexo ao convento, projeto cuja realização nos é incerta²¹. Em 1497 já despontavam notícias fiáveis do funcionamento de Santa Isabel de los Ángeles como casa conventual estabelecida e ocupada por um número de religiosas aptas à profissão²². Ainda que a ata da fundação demorasse até o ano de 1500, e a catedral tardasse em reconhecer a oficialidade da regra primeira de Santa Clara até o ano de 1508, esta documentação tardia apenas registrava o que já dava sinais de estar funcionando na prática havia mais tempo.

A longa trajetória do projeto liderado por dona Marina de Villaseca e suas companheiras entre finais do século XV e primeira década da centúria seguinte permitiu o estabelecimento de um espaço de religiosidade feminina marcado desde seu início pelo protagonismo de mulheres, apesar da política de constrição progressiva de sua liberdade a partir daqueles anos derradeiros do século XV. Assim como outros conventos cordobeses (Santa Inês, Santa Marta e Santa Cruz), Santa Isabel de los Ángeles nasceu de um beatério e inspirado pelas ambições restauradoras clarianas: foi o único convento da cidade regido pela regra I de Santa Clara. A ligação com os jerônimos restaurava o carisma eremítico ao menos na partilha dos bens espirituais em tempos de progressivo constrangimento à clausura. Paralelamente, a solicitação de criação de um hospital anexo também permitiria resgatar o assistencialismo praticado pela

²⁰ Neste ano o prior do mosteiro de Lupiana, frei Gonçalo de Toro, outorgava-lhes participação em todos os bens espirituais de sua ordem religiosa – missas, orações e disciplinas. O cronista Alonso de Torres afirma que o registro deste parentesco espiritual entre o convento de Santa Isabel e a ordem jerônima, firmado em dois de maio de 1497, estava encerrado no arquivo do convento real de São Pedro no século XVII. Conferir: TORRES, Alonso. **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**, p. 427.

²¹ A bula de Alexandre VI autorizando a fundação do hospital foi registrada em 07 de fevereiro de 1495 e pode ser consultada no Arquivo Vaticano, Reg. Suppl. 1000, fol.56. Já a ampliação do número de religiosas foi expedida em Roma no dia 10 de Maio de 1494 e pode ser consultada no mesmo arquivo, Reg.suppl. 989, fol. 230.

²² Os indícios sobre o funcionamento do convento provêm das mais diversas fontes. Consultar: Arquivo Histórico Provincial de Córdoba, fundo de Protocolos notariais, Ofício 18, dossiê 5, fôlio 90. Arquivo Geral de Simancas, Registro Geral do Selo, tomo XI, 374, fôlio 350. Arquivo do Convento de Santa Isabel de los Ángeles (ASIA), dossiê de *coisas antigas*, sem numeração. Não pudemos consultar o arquivo do Convento em vista da extinção do convento de Santa Isabel no ano de 2016, e a transferência de seus fundos para a sede da ordem em Badajoz, na Estremadura, onde não estão disponíveis à consulta pública. Fiamos-nos, portanto, nas indicações dadas pela professora Maria del Mar Graña em sua tese de doutoramento e no artigo supracitado, posto que ela consultou estes fundos uma década atrás.

Santa fundadora junto a São Damião. Coroavam estas características a rigidez do voto de pobreza e de mendicância.

Para este projeto contribuíram muitas mulheres. A primeira delas foi a própria fundadora, desobrigada, segundo as bulas papais, a consultar os provinciais homens durante a escolha das primeiras freiras e autorizada a entrar na clausura quando julgasse necessário. Do lado de fora dos muros, por outro lado, senhoras laicas também se assomaram: a primeira fora dona Catarina Pacheco, senhora de Aguilar, quando deixou em testamento a fundação de uma capelania no convento, contrariando a tendência de sua linhagem de não envolvimento em fundações conventuais até aquele contexto. Depois dela sua filha Luísa, senhora do Carpio, e a nora, dona Elvira Enríquez, primeira marquesa de Priego, seguiram-na na decisão de fundar capelanias no mesmo espaço, apesar das relações próximas de seus cônjuges com outros conventos. Outro apoio, mais à distância, adveio dos aportes financeiros e institucionais por parte da própria rainha Isabel.

Este reformismo radical implantado em Santa Isabel, contudo, não foi possível sem algum grau de mediação e negociações. Se o projeto primeiro de Santa Clara esteve baseado na fraternidade horizontal com os franciscanos, o convento acabou submetido à jurisdição ultramontana dos observantes em regime de obediência. O eremitismo restringiu-se ao compartilhamento de bens espirituais, posto que as freiras fossem constrangidas à observância monacal e à obrigação de clausura, em detrimento do modelo eremítico e andarilho previsto pela regra clariana. Por fim, o tempo do mandato e as possibilidades de reeleição das abadessas foram regulados em três anos prorrogáveis por outros três, enquanto a regra primeira era mais flexível neste aspecto e não prescrevia durações fixas.

Em termos de jurisdição e de regramento de vida comunitária Santa Isabel nasceu como um convento inovador na circunscrição cordobesa. Do lado externo da clausura tinha estabelecido sua rede de apoios incluindo setores da nobreza e da coroa, bem como reformadores masculinos da ordem franciscana do calibre de frei Juan de la Puebla. Este foi o contexto geral do convento que escolheu receber Magdalena de la Cruz.

Como veremos ao longo deste capítulo, as condições do estabelecimento deste convento forneceram os parâmetros para o recrutamento e a sobrevivência econômica de suas freiras. Santa Isabel nasceu impulsionado por uma senhora da oligarquia urbana, viúva, bem relacionada com os letrados e a elite governante da cidade de Córdoba. Instalava-se vizinho de uma paróquia repleta de jurados, conselheiros municipais, notários e nobres de média extração que não deixariam de prover aquela casa de esmolas, de auxílios jurídicos e de parentas para a profissão religiosa. Homens que circulavam entre os

conselhos municipais, as audiências, as Chancelarias e as reuniões das Cortes. É justamente do fluxo demográfico constituído por suas parentas, abrigadas no convento localizado em Santa Marina em meados do século XVI, que passaremos a nos ocupar doravante.

AS FREIRAS DE SANTA ISABEL: DEMOGRAFIA DO CONVENTO ANGELINO CORDOBÊS NO SÉCULO XVI

Quantas foram as irmãs de claustro de Magdalena de la Cruz? Quem eram elas? Compartilharam a vida e o cotidiano neste convento por quase quatro décadas, o que nos impele à formulação destes questionamentos de difícil resolução. A escassez dos registros para as primeiras décadas do século XVI cria lacunas e impede a apreciação definitiva da ocupação dos conventos cordobeses. Isto porque em diversos momentos da história da cidade os arquivos eclesiásticos sofreram as consequências do clima político. Saques, roubos, pilhagens e destruições atentaram contra a documentação conventual. Três momentos destes foram da maior importância: primeiro a ocupação francesa, de 1808, quando muitos conventos foram destinados a outras funcionalidades que as habituais de reza e convívio (convertidos em estalagens, hospitais, etc.). O segundo, no período das reformas liberais, consistiu na desamortização das propriedades das ordens religiosas (1836-1845), quando se optou pela reserva de documentos de cunho econômico, eliminando outras séries. O que não desapareceu nestas ocasiões acabou danado durante a guerra civil espanhola (1936-1939).

No que tange ao convento que nos ocupa não pudemos contar com uma documentação riquíssima da qual os modernistas costumam dispor em seus estudos demográficos. Os livros de ingresso e profissões de noviças, leigas e freiras, bem como os de registros de morte, não sobreviveram às vicissitudes do tempo. Os poucos manuscritos existentes em Santa Isabel foram encadernados em dossiês que a professora Maria del Mar Graña Cid consultou em princípios dos anos dois mil. Estão atualmente sob custódia dos provinciais franciscanos das clarissas na cidade de Badajoz, indisponíveis para consulta pública desde a transferência das últimas religiosas e a extinção do convento no ano de 2016.

Estas dificuldades, entretanto, não impedem a recuperação, por vias indiretas, das tendências gerais de recebimento e profissão de mulheres no decorrer da primeira metade dos Quinhentos. Na falta de acesso aos arquivos conventuais a documentação armazenada nos arquivos das catedrais, das igrejas paroquiais e nos arquivos públicos permite preencher algumas lacunas informativas.

As etapas de criação e estabelecimento de uma nova casa conventual em geral ensejaram situações prolíficas para o registro da intenção numérica da quantidade de religiosos que se esperava albergar dentro de suas dependências. Quando os conventos derivavam de casas ou beatérios precedentes forjavam-se listagens com os nomes e a procedência dos religiosos que passariam a ocupá-los. Para as fundações “*ex novo*”, isto é, iniciáticas, as atas e as bulas papais de fundação davam previsões do número máximo de religiosos permitidos.

Além desta documentação de instâncias mais globais, direcionadas aos centros da monarquia e do papado, os cronistas das respectivas ordens e províncias religiosas fornecem indicações e dados, extraídos da documentação recolhida por eles nos conventos de cada província para a execução das crônicas, documentos desaparecidos para o caso das antigas províncias franciscanas de Andaluzia e Granada. É aconselhável que se compare as informações ali cedidas com outras extraídas das demais fontes disponíveis, dado o caráter proselitista e hagiográfico das crônicas religiosas.

Outra maneira de se conseguir uma aproximação ao número de religiosas em cada convento é pelo cálculo da proporcionalidade entre os procuradores e ocupantes dos cargos administrativos. Houve proporcionalidade numérica entre as abadessas, as discretas, as consultoras, as conselheiras e as demais irmãs, representadas pelas primeiras em pleitos de propriedades e reuniões capitulares de cada província. Complemente-se que, em alguns casos, contamos com listas destas representações burocráticas enviadas para a resolução de pleitos e conflitos nos conselhos, audiências e chancelarias do poder secular, ou em representação de suas comunidades nas reuniões capitulares e assembleias provinciais.

Eventuais imprecisões podem ser corrigidas por meio da consulta dos fundos de protocolos notariais. No momento do ingresso muitos religiosos costumavam firmar cartas de dote e documentos de doações e esmolas aos conventos que os recebiam. Também firmavam capitulações e testamentos renunciando a heranças em favor de um parente laico, a transferência de bens imóveis em troca de pensões, documentação sistematicamente atualizada por codicilos testamentários.

Por fim, notícias sobre a ampliação e/ou redução dos espaços religiosos e de reformas nas estruturas edificais são um indício que, quando bem apreciado, podem oferecer hipóteses. Não há uma relação direta entre as condições prediais e o número de moradores. As necessidades são variadas e a aquisição de novos edifícios, por exemplo, pode obedecer à garantia da privacidade do claustro, ou fornecimento de água e víveres. Edifícios vizinhos ligados por paredes meias ou com janelas voltadas para dentro dos pátios dos conventos eram um estorvo a superar, e os religiosos não mediam esforços

para adquirir espaços coligados apenas para garantir o funcionamento dos preceitos que regiam as casas conventuais, sem necessária modificação no número de seus ocupantes.

Foi mobilizando estas variáveis e a documentação conservada nos arquivos públicos e eclesiásticos da cidade e diocese de Córdoba que a já citada professora Maria del Mar Graña Cid estabeleceu os padrões demográficos dos conventos e beatérios femininos do bispado entre a Baixa Idade Média e os primeiros anos da Modernidade. A cronologia de sua tese de doutoramento inclui o convento de Santa Isabel de los Ángeles desde seu estabelecimento definitivo (1498) até a década de 1550, ainda que por vezes os dados sejam complementados com a consulta de fundos posteriores a este marco temporal. Os resultados de seu trabalho acabam por ser incontornáveis, uma vez que a pesquisadora transcreveu nos anexos de sua tese muitos dos documentos que não pudemos acessar. Por outro lado, o recorte temporal em que se deteve contempla justamente os anos que nos interessam: aqueles em que a aguilarense Magdalena viveu neste convento, pelo que seguiremos de perto os argumentos da autora.

Quanto aos limites do número máximo de religiosas o processo de estabelecimento do convento de Santa Isabel de los Ángeles fomentou produção documental no cabido catedralício e na cúria romana. As bulas conferidas entre as décadas de 1480 e 1490 pelos sucessivos papas, atendendo aos rogos de dona Marina de Villaseca, são um parâmetro para as tendências de expansão do número de religiosas. O beatério de Santa Maria de los Ángeles foi estabelecido com o teto máximo de treze. Em 1494, Alexandre VI ampliou esta cota para quarenta. Em Agosto de 1500 o bispo de Córdoba, Juan Rodrigues de Fonseca, modifica esta cifra, agora para trinta, *“posto que sabe que era necessário para as freiras do convento de Santa Isabel de los Ángeles, a fim de cumprir com o ofício divino e os serviços da comunidade”*²³. A comunidade primou por respeitar estes tetos, observância em que poderiam influir suas condições econômicas²⁴.

²³ *“Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Córdoba, oidor de la audiencia de los reyes y de su consejo, en virtud de la facultad apostólica que le concedió el papa y puesto que sabe que era necesario para las freiras del monasterio de Santa Isabel de los Ángeles a fin de cumplir con el oficio divino y los servicios de la comunidad, concede permiso para ampliar el número de freiras hasta treinta”*. In: ASIA, dossiê 32. APUD: GRAÑA CID, **Espacios de Vida Espiritual de mujeres...**, Tomo II, anexo 1837, p. 1762. Esta permissão do bispo cordobês reduziu a cifra estabelecida pelo papa Alexandre VI, na década anterior. Em 21 de Julho de 1494 o papa ampliara a autorização do número de religiosas no convento de Santa Isabel de los Ángeles: máximo de quarenta partindo das treze religiosas autorizadas por Inocêncio VIII em 1491. A bula papal foi mencionada no anexo 1510 da mesma tese da professora Graña, p.1708.

²⁴ Nos cálculos estabelecidos pela professora Graña havia 22 freiras numa relação completa fornecida no ano de 1497 e 20 no ano de 1499, metade do teto estabelecido por Roma em 1494. Segundo a professora *“posibles problemas económicos podían aconsejar rebasar el límite para incrementar el patrimonio con la obtención de dotes o, incluso, los cenobios podían atravesar por etapas de crisis de reclutamiento en que no resultasen lo suficientemente atrayentes y ni siquiera llegasen al límite establecido”*. GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de Mujeres...**, p.428.

Estes limites, entretanto, tenderam a ser um parâmetro nunca atingido plenamente durante as primeiras décadas de existência do cenóbio. Um indício que nos permite esta afirmação seria a redução do número máximo em 1500: se o papa Alexandre VI havia concedido o pedido da fundadora em receber 40 religiosos, o número foi rebaixado em uma dezena pelo ordinário cordobês no ano de profissão da abadessa (1500).

A compreensão destes câmbios sugere que se tenha em vista as ambiguidades e contradições quanto às constituições que regiam o convento. Por um lado, a não obrigatoriedade do pagamento de dotes, estabelecida pelo carisma de pobreza, poderia representar uma facilidade e incentivo. Entretanto, por outro, a radicalidade do projeto regrado, marcada pela austeridade da pobreza imposta às freiras, poderia afastar candidatas indispostas a submeter-se a condições precárias e instáveis de sobrevivência.

Esta ambiguidade coopera para o entendimento do estancamento demográfico, com ligeira tendência para baixas, verificado no convento na primeira metade do século XVI. As observações de suas cifras demográficas no período apontam para a tendência de submissão ao número máximo de religiosas, segundo o estabelecido nas bulas, variando entre vinte e cinco e trinta freiras. Estes números se confirmam pela contagem proporcional das freiras alocadas no conselho administrativo do convento ao longo destes anos (discretório).

Quando nos detemos nos dados de ingressos de freiras, as projeções disponíveis para cada década foram as seguintes: a primeira década de existência foi marcada pela ascensão demográfica das treze beatas iniciais para as vinte freiras fundadoras em 1499 e corresponde à passagem de beatério a convento. Este fenômeno de crescimento coincidiu com o período de despovoamento religioso laical. Tanto em número de estabelecimentos quanto em quantidade de habitantes houve uma queda de beatérios e emparedamentos femininos, somado ao refreamento do fenômeno beato espontâneo, o que corresponde em parte com o processo de regularização progressiva destas manifestações laicas até sua transformação em conventos e beatérios da ordem terceira.

Na década seguinte (1500-1509) Magdalena colaborou para engrossar o coro de um convento que continuou em ascensão demográfica, aproximando-se do teto de trinta religiosas. Esta tendência se inverte durante os anos de 1510-1519, com uma ligeira queda superada no decênio posterior. Contrariando a tendência geral dos cenóbios femininos cordobeses entre 1520 e 1529, este convento outra vez se aproxima do número de trinta, decrescido nas duas décadas seguintes (1530-1549), momentos que coincidem com o mandato abacial e o exílio de Magdalena de la Cruz.

A expansão do espaço monumental do convento, como alertado que poderia ocorrer, não correspondeu diretamente ao número de moradores. Os dois momentos de ampliação e melhora de suas instalações coincidem com as décadas de 1510 e 1530, justamente aquelas de descenso demográfico²⁵.

Quanto aos lugares de procedência das religiosas podemos afirmar que o convento de Santa Isabel, no período estudado, reproduziu a tendência da maioria dos demais cenóbios femininos cordobeses e esteve marcado pelo caráter localista de seu recrutamento. É possível traçar um losango geográfico com Córdoba ocupando o vértice ocidental, Aguilar de la Frontera o meridional, Pedroche na ponta oposta e El Cárpio à nascente. Fora deste paralelogramo o raio mais distante passaria por Baeza, a Leste, e Sevilha, a Oeste. Santa Isabel de los Ángeles, neste período, foi realmente um convento cordobês, para não dizer um convento paroquial de Santa Marina: suas preferências estiveram marcadas pela escassa projeção geográfica de recrutamento fora do bispado, mesmo nos momentos de maior prestígio desta casa (conforme demonstraremos adiante, mesmo quando a fama de Magdalena de la Cruz alcançou projeções inusitadas), conforme as informações patentes nos testamentos, codicilos e protocolos de doações das freiras ingressantes. Muitas delas já residiam no bairro de Santa Marina ou tinham parentesco com famílias da vizinhança no momento de sua profissão religiosa²⁶.

Por fim, há que se atentar para as faixas etárias das freiras. Este critério é de complicada solução, conforme salientou a professora Graña. Primeiro porque a duração de cada fase etária feminina-crianças, donzelas, casadas e viúvas- é variável para cada grupo social e segundo cada código jurídico: a

²⁵ Estas informações são fornecidas em: GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres**, pp. 447–449; pp.474–475. Os gráficos de todos os conventos femininos cordobeses neste mesmo período constam nas páginas 460 e 461.

²⁶ Conferir: GRAÑA CID, Maria del Mar. **Espacios de vida espiritual de mujeres**, p.496. Sobre a tendência global dos conventos da urbe cordobesa no critério da amplitude geográfica de seus recrutamentos entre os anos de 1260 e 1550, escreve a autora na p.499: “Resumiendo, los monasterios metropolitanos y regionales compartieron rasgos comunes pero con orientaciones y acentos diferentes. Así, una notoria tendencia al localismo con un reclutamiento marcado por la proximidad que se traducía en la preferencia por la población de asentamiento o sus áreas inmediatas, una escasa capacidad de captación geográfica muy llamativa en monasterios como Santa Marta o Santa Isabel dados sus innovadores proyectos religiosos. También una irradiación cordobesa selectiva y que no afectó, salvo en algún proceso fundacional, a las poblaciones donde se ubicaban otros cenobios; esto fue muy notorio en la gran ciudad, que apenas constituyó un centro de reclutamiento para los monasterios regionales, ni las distintas poblaciones entre si. Una irradiación andaluza muy especializada en el área sevillana y jiennense y muy escasa presencia fuera de Andalucía con preferencia por Castilla la Vieja y Extremadura, en el primer caso asociada a momentos puntuales, en especial las fundaciones. Por último, cierta especialización geográfica por cenobios, sobre todo en los de patronato señorial, y un escaso intercambio de freiras. Los factores explicativos fueron casi los mismos, pero con repercusiones diferentes. El demográfico fue muy relevante en positivo y en negativo, así como la tendencia de la irradiación espiritual, se ha visto que pudo estar muy mediatizada por los dos anteriores, sobre todo el segundo, incluso en los casos con propuestas carismáticas más novedosas en toda la Corona de Castilla. Se detecta también una sensibilidad similar entre ciertos procesos, como los influjos coyunturales: así, entre 1520 y 1550 parece darse un proceso de castellanización en muchos de los monasterios del obispado, como revelaría la aparición de topónimos castellanos en la onomástica religiosa- Ávila, Villalpando, Aranda, Rueda, Salamanca o Ciudad Rodrigo.”

legislação romana divergia da germânica quanto à maioridade, tendendo a primeira a atrasar sua aquisição.

No caso cordobês, as mulheres não atingiam a independência jurídica própria antes dos vinte e cinco anos. Maria del Mar Graña resolveu adotar os seguintes parâmetros para sua medição: meninas até os sete anos, donzelas na fase prévia ao matrimônio, a partir dos doze anos de idade, e maiores a partir dos vinte e cinco. Em segundo, outro parâmetro estabelecido pela professora no cálculo foi considerar o momento de ingresso no convento- que poderia ser na condição de leiga, freira de coro e noviça, já que o critério abarca também as professoras. Isto para minorar a escassez informativa, uma vez que apenas um quarto da documentação disponível para pesquisa neste arco cronológico explicita a idade das religiosas.

Em vista destes critérios infere-se que, em Santa Isabel de los Ángeles, o número mais expressivo de religiosas compreendia a faixa etária das maiores de vinte e cinco anos, e no segmento minoritário predominaram as maiores de quatorze anos. Sendo assim, o convento reproduziu o modelo adotado pelos conventos mendicantes – tendência invertida nos monásticos como os da ordem de Cister, costumeiros acolhedores de meninas. No quadro geral, entretanto, a maioria das ingressantes nos conventos cordobeses (80%) eram menores de Idade, o que poderia indicar a preocupação com dar uma “saída honrosa” às mulheres que não fossem destinadas aos matrimônios após atingirem a fase da maturidade sexual. A política da castidade e clausura estava atrelada à honra das próprias famílias²⁷.

Com base nesta exposição já podemos ter uma impressão de qual foi, portanto, a família espiritual que acolheu Magdalena de la Cruz no bairro de Santa Marina na primeira década quinhentista. Eram cerca de vinte freiras, muitas delas senhoras, e algumas jovens de idades iguais ou maiores que a sua. Magdalena devia contar mais do que doze anos quando chegou ali, posto que as memórias de tempos anteriores a esta idade reportavam ao período de sua Aguilar natal²⁸. Era a idade que, como vimos,

²⁷ Com base na informação documental disponível quanto ao critério Idade, a professora Graña chega às seguintes cifras: em Córdoba, entre os anos de 1260 e 1550, 80% das ingressantes eram menores de 25 anos (quando seus testamentos e entregas de dotes são feitas pelos pais, pressupõe-se que eram menores de idade); Apenas um quarto da documentação específica a idade de ingresso, revelando o predomínio do grupo de idade da infância e o que hoje chamaríamos de “adolescência”, até os 14 anos (58,6%), sobretudo idade infantil, entre um ano e meio e sete anos (59%). No grupo superior aos 14 anos predominou o tramo final de 20-25 (57%): GRAÑA CID, Maria del Mar. **Espacios de vida espiritual de mujeres**, pp.477-481.

²⁸ As memórias registradas durante a instauração do processo inquisitorial contra Magdalena de la Cruz constituem a principal fonte informativa acerca de seu ingresso no convento. Segundo a freira relatou ao Santo Ofício da Inquisição, “*Dixo mas que de edad de siete años se salió de casa de sus padres y que se fue a una cueba que estaba junto a la villa de Aguilar para hazer allí santa vida y que estaba allí cuando amaneciendo se halló em casa de sus padres sin saber quien la había llevado. Dixo mas que siendo de edad de doze años estando en la dicha villa seguia su santidade y fue tenida por santa de todos los señores y principales de la dicha villa y que no le crecian los dos dedos y así fue que jamas nunca crecieronle las*”

costumavam ingressar as freiras neste Convento, durante a fase da maturidade sexual. Ao chegar, deparou-se com a primeira abadessa, a viúva dona Marina de Villaseca, que permaneceu ainda neste posto e convento durante aquela década²⁹. Encontrou, também, as irmãs: Maria Carrillo e Aguayo, freira desde 1501, filha do senhor de Hortezielas³⁰; dona Maria Rodrigues³¹; a irmã Leonor de Chillón³²; possível- mas não comprovadamente- dona Catalina Ruiz, ama do pai de dona Marina, o senhor de Encinar de Villaseca³³; e a irmã Catalina Rodrigues, que seria abadessa³⁴. As afirmações ficam comprometidas pela ausência de dados sobre a morte das religiosas, mas poderiam estar igualmente muitas das beatas fundadoras, companheiras de dona Marina desde a década anterior- e todas maiores de idade, uma vez que gozaram da autoridade jurídica ao doarem suas propriedades ao beatério de Santa Maria de los Ángeles. Em resumo, mulheres mais experientes que se dedicariam aos cuidados da jovem

uñas de los dos dedos pequenos y los mostraba ella y dezia que era milagro aquello y que hizo amistad con el diablo". Estes indícios documentais fazem crer que Magdalena ingressou em Córdoba durante sua mocidade, maior de doze anos. No século XIX o historiador Henry Lea estabeleceu que a entrada dela para a vida religiosa teria acontecido na idade de 17 anos, contados a partir do nascimento em 1487, isto é, em 1504. Alcalde y Valladares data seu nascimento em 1490 e a entrada em 1505. Conferir: Biblioteca Nacional da Espanha (BNE), Sala Cervantes, Seção de Manuscritos Antigos, Masso 6176, itens II-III, fôlio 295 e verso. Ver ainda: LEA, Henry Charles, **Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition.: Censorship of the Press-Mystics iluminati-Endemoniadas-El Santo Niño de la Guardia-Brianda de Bardaxí**, Philadelphia: Lea Bros., 1890, pp. 330–331; ALCAIDE Y VALLADARES, Antonio, **Tradiciones Españolas: Córdoba y su Provincia**, Madrid: Tipografía de G. Estrada, 1883, p. 92.

²⁹ Após os conflitos quanto a sua entrada no claustro citados anteriormente nesta dissertação, dona Marina professou os votos de freira depois de 05 de outubro de 1500, data em que realizou seu testamento da vida laica. Em 1505 ainda ocupava o posto de abadessa, segundo consta na fundação de uma capelania pela terciária Marina Rodrigues em 23 de setembro deste ano. Segundo o cronista Alonso de Torres a fundadora ocupou o cargo de abadessa por vinte anos, findos os quais teria partido a Sevilha para a fundação do convento de Santa Maria de Jesus. Em todo caso sabemos que em 1514 ela já não ocupava o cargo de abadessa, que estava sob responsabilidade de dona Catalina Rodrigues. Conferir: GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, Tomo II, anexo 1840, p.1763; anexo 1952, p.1781 e anexo 2123, p.1809; e TORRES, Alonso. **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**, p. 564.

³⁰ Maria Carrillo e Aguayo professou depois de 23 de dezembro de 1501, quando firmou testamento para professar no convento. Conferir: AHPCProt, Of.18, leg.7, f.446r-452v e GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, nota 127, p.548; nota 164, p.561, nota 246, p.736 e anexos 1875 e 1876 da tese.

³¹ Religiosa professante após 25 de janeiro de 1501, segundo se nota em: AHPCProt Of.18, leg.7, fol. 51r e anexo 1851, p.1765 da tese citada na nota anterior.

³² Esta freira professou depois de 15 de setembro de 1501, conforme consta em: AHPCProt, Of.18, leg.7, f.400v-402r, publicado no anexo 1871, p.1768 da tese de Maria del Mar Graña.

³³ Catalina Ruiz era viúva do carpinteiro Juan Garcia e aparece descrita como “ama de Villaseca, o velho”. Seria ela a ama de leite do pai da fundadora que temos notícias de ter acompanhado-a desde o beatério de Santa Maria. Vivia em Santa Isabel de los Ángeles no ano de 1500, conforme consta em AHPCProt, Ofício 18, dossiê 8, fôlio 44.

³⁴ Dona Catalina Rodrigues ocupava o posto de abadessa em 1514. Se a regra em Santa Isabel de só elevar a este posto freiras que tivessem anteriormente ocupado praças no discretório do convento e que se destacassem pelo tempo de convivência em seu interior, também ela já havia ingressado na década anterior.

que chegava de Aguilar já com fama de visionária, santa e eremita, marcada por sinais extraordinários e precedida por narrativas hagiográficas. A procedência social de uma e outras é tema do próximo item.

UM CONVENTO DE ILUSTRES SENHORAS: A “*GENTE MUY PRINCIPAL*” DE SANTA ISABEL DE LOS ÁNGELES (1498-1550)

Os conventos modernos foram mais do que casas de oração e recolhimento feminino: eles também eram dispositivos a serviço de interesses de grupos sociais específicos. Nos processos de estabelecimento dos cenóbios femininos estão latentes as expectativas dos segmentos sociais que os sustentam: oportunidades de promoção e prestígio para famílias e linhagens aristocráticas, preocupações de manutenção e/ou ampliação patrimoniais, amparar as filhas mulheres órfãs ou apartadas de seu nicho por guerras de conquista, perpetuação da memória de uma pessoa ou de um clã, preocupações com a salvação da alma. Todos estes anseios estão presentes no momento da criação e interferem no estabelecimento de critérios para a seleção das candidatas à vida consagrada ao longo prazo. Condições como a reserva e/ou facilidade de ingresso a parentas de determinada família fundadora, valor do dote, entrega de bens rústicos e imóveis e heranças eram estabelecidos nos contratos de capitulação fundacional de cada convento, indicando parâmetros e possibilidades de vínculos com o ambiente social externo³⁵.

O caso de Santa Isabel de los Ángeles materializa este plano geral uma vez que as condições estabelecidas ao longo de seu processo fundacional e o segmento social de origem de suas primeiras religiosas criaram condições favoráveis à recepção da oligarquia urbana cordobesa e dos senhores da nobreza média e baixa.

A condição social da fundadora foi reproduzida nas tendências demográficas das ocupantes de sua fundação por décadas. Dona Marina de Villaseca era filha de um dos alcaides da cidade, o cavaleiro vinte quatro Martín Alfonso, senhor de Encinar de Villaseca. Um de seus irmãos, de mesmo nome, herdou do pai o morgadio de Encinar e o cargo de regedor. No momento em que ela deu os primeiros

³⁵ Em dois artigos a professora Georgina da Silva Santos aventa o impacto da empreitada colonial na América Portuguesa na ampliação do número de conventos. Uma vez que os homens saíram para as guerras de conquista e para o interior das capitanias criava-se a necessidade de amparar suas filhas durante os períodos de ausência e para isto contribuíram os espaços religiosos, recebedores de meninas e mulheres ausentadas de suas famílias. Conferir: SANTOS, G.S. “*A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na Mesa do Santo Ofício*”. In: VAINFAS, R; MONTEIRO, R. B. **Império de Várias Faces: Relações de Poder no Mundo Ibérico da Época Moderna**. São Paulo: Alameda, 2009, pp.141-151. SANTOS, G.S. “*Devoção, Disciplina e Preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América Portuguesa*”. In: **Lusitania Sacra**. 2ª Série. Tomo XXVIII, Jul-Dez. 2009, pp.153-173.

passos para a criação do primeiro beatério, o de Santa Maria de los Ángeles, era viúva de outro dos regedores vinte quatro da cidade, Garcia de Montemayor.

Portanto, a líder das fundadoras do convento era membro de uma família de titulares de pequenos senhorios, senhores pertencentes à nobreza média e atuantes no regimento urbano: constituíram os Villaseca um dos grupos da oligarquia governante da cidade de Córdoba. A reprodução deste modelo no perfil social das freiras do cenóbio promovido por ela não é direta e carece de explicação, conforme desenvolveremos neste item, mas resulta interessante que mais da metade das ingressantes entre as décadas de 1500 e 1550 (60%) fossem oriundas do mesmo nicho, ou seja, parentas das ramas aristocráticas de médio porte.

A predominância deste segmento não foi estabelecida em cláusulas fundacionais, nem por transmissão de heranças e transferências de bens rústicos e/ou imóveis. Conforme já dissemos, o convento de Santa Isabel de los Ángeles não possuía terras arrendadas ou propriedades em consideração da observância do voto de pobreza. Os únicos bens fixos de que dispunha a comunidade eram os edifícios e as dependências do próprio convento, adquiridos por dona Marina mediante venda dos seus pertences progressos ao estabelecimento do primeiro beatério. Para isso também tivessem contribuído as beatas que a acompanharam no projeto, pois temos notícias de que algumas dispunham de propriedades no momento de ingresso.

Nas atas de fundação não ficaram estabelecidas reservas de vagas ou patrimônios para parentes da fundadora. Dona Marina estabeleceu a intenção de sepultamento no coro das freiras e fundou uma capela-mór para perpetuação de sua memória e a de seus descendentes. Com isto assegurou aos Villaseca uma ambição comum aos diversos segmentos da aristocracia de seu tempo: a disposição de um recinto funerário, convertido no panteão familiar em lugar de destaque no interior da igreja do convento, espaço de celebração de missas e sufrágios em memória perpétua dos patronos³⁶.

³⁶ No testamento firmado em 5 de outubro de 1500 por ocasião de sua profissão religiosa, dona Marina dispunha “*dispone ser enterrada allí, dentro del coro, y que le digan oficios que acostumbran decir a las otras monjas, además de las 100 misas rezadas en la manera que ya há dejado escrito em un albalá anterior y funda dos fiestas perpetuas sobre una pesquería que entrega a su primo Pedro de Góngora, entre otras mandas*”. Publicado em: GRANA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, tomo II, anexo 1840, p.1763. Conforme salienta a professora Ángela Atienza López, o espaço funerário próprio era uma das ambições sonhadas por todas as famílias das elites da Primeira Modernidade. *Así, la fundación de un convento permitió a sus protagonistas satisfacer lo que podía ser una de sus principales aspiraciones: disponer de un lugar de enterramiento propio, un patrimonio que resultaba inexcusable para los miembros de la nobleza titulada y que acariciaron también los no titulados. La seducción que en este sentido ejercieron los templos conventuales es conocida, convirtiéndose en los recintos funerarios socialmente más apreciados y en lugar de atracción para los más poderosos*”. Lembra, ainda, a professora, que as diferenças sociais produzidas ao longo da vida se refletiam na morte, posto que as

Esta decisão da fundadora foi reproduzida ao longo daqueles anos pelas demais famílias relacionadas com as freiras: as relações entabuladas entre elas e os segmentos da aristocracia média ocorreram por meio da concessão de sepulturas e de direitos de fundação de capelanias administradas, na maioria dos casos, pela comunidade monástica.

Destacaram-se pelo emprego desta estratégia de aproximação com o convento as ramas secundárias e bastardas de uma das famílias de maior projeção social da nobreza andaluza: os Fernández de Córdoba. Eram considerados, assim como os Sotomayor de Belalcázar, “ricos homens”, da mais alta estirpe: detinham títulos de nobreza e senhorios de grandes proporções, ocupados por cifras consideráveis de vassallos. Envolveram-se nas estruturas administrativas tanto locais quanto centrais de poder (corte), capilarizando redes clientelares e cargos administrativos.

Quatro ramas compunham este clã: Aguilar, Cabra, Montemayor e Alcaides de Donceles. Destes, estabeleceram capelanias no convento: os senhores de Belmonte, rama bastarda dos Alcaides de Donceles; e os senhores de Armuña, derivada da casa de Aguilar. Foram acompanhados pelos senhores de Santa Eufêmia e os senhores de La Guardia, da família Guzmão.

O estabelecimento de capelanias dos dois primeiros foi inaugurado no ano de 1503 por dona Catalina Pacheco, filha do primeiro duque de Escalona e esposa do sexto senhor de Aguilar de la Frontera, Alfonso Fernández de Córdoba. Em um codicilo de seu testamento, esta senhora dispôs a fundação de uma capela ornada com um retábulo de Deus Pai e uma tapeçaria com a história de Jesus no templo. Foi sepultada no coro do convento³⁷. Seguindo o exemplo dado por ela, seu filho, o segundo senhor de Armuña, Francisco Pacheco e Córdoba, também prescreveu, em 1530, a fundação de mais duas

desigualdades reproduziam-se na disposição das sepulturas: as capelas-mór constituíam lugares de maior evidência e habitualmente ficava reservada à família dos patronos. Nos casos em que uma mesma rama fundava mais de uma casa, concedia-se ou negociavam a entrega de outras capelas para clientes, agregados e empregados, gerando redes de fidelização e dependências. Saliente-se, por fim, que as desigualdades acabavam expressadas na suntuosidade dos mausoléus: capelas e sepulturas serviam para reforçar o prestígio, a identidade e o reconhecimento social dos patronos e suas famílias. Ver: ATIENZA LÓPEZ, **Tiempos de conventos**, p. 277–278; 283–284.

³⁷ O codicilo foi estabelecido por dona Catalina em 8 de Julho de 1503. Pode ser encontrado em: Real Academia de Historia (RAH), Coleção Salazar y Castro, M-46, fólhos 175v-187v. Os termos de seu matrimônio e a prole oriunda dele estão descritas em: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco. **Historia Genealógica y Heráldica de la Monarquía Española: casa real y grandes de España. Tomo VI**. Madrid: tipografia de Enrique Teodoro, 1905, p.102-103.

capelarias, para memória de seus familiares, e pediu ser sepultado junto à mãe neste convento, onde ingressaram duas de suas filhas, netas de Catalina: dona Francisca de Zúñiga e dona Elvira de Jesus³⁸.

Paralelamente aos Armuña, os senhores de Belmonte aproximaram-se do convento de Santa Isabel por meio de uma aliança matrimonial com os Villaseca, a qual se materializou com um patronato funerário. Dom Antônio Fernández de Córdoba, quarto donatário, foi sepultado na capela fundada por dona Marina junto com sua esposa, dona Maria Fernández de Córdoba e Figueroa, filha do senhor de Encinar de Villaseca. Coetâneas com a formação do panteão familiar foram as profissões de sua irmã, dona Catalina Fernández de Córdoba, e de uma de suas filhas, dona Juana Carrillo³⁹.

Segundo as tendências identificadas pela professora Maria del Mar Graña, as ramas secundárias das linhagens alto-nobiliárias cordobesas estiveram vinculadas aos conventos por meio do exercício de patronatos funerários e, pelo menos até a primeira metade do século XVI, não privilegiavam o patronato fundacional como estratégia de captação das parentas aspirantes à vida religiosa. Em alguns casos, como nos citados acima, o recrutamento monástico coincidia com a obtenção do título de senhorio, ou passava a ocorrer nos anos imediatos a esta concessão. Mas estas entradas não ficavam condicionadas diretamente nos termos das capelarias. O que não impediu que muitas vagas dos conventos acabassem por ser ocupadas por mulheres com os mesmos sobrenomes dos fundadores das capelas. Além dos Fernández de Córdoba em Santa Isabel, podemos encontrar muitas parentas da família Venegas no convento de Santa Maria das Donas⁴⁰.

³⁸ O testamento do primeiro senhor de Armuña foi firmado em 6 de julho de 1530. Nele se solicitava seu sepultamento na mesma cova da mãe, no coro do convento, e se fundavam duas capelas cujo patronato ficou estabelecido no morgadio dos senhores de Armuña. Sobre o testamento de Francisco, ver: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco. **Historia Genealógica y Heráldica de la Monarquía Española...**, tomo VI, p.119. A professora Maria del Mar Graña encontrou documentação destas capelarias no arquivo de Santa Isabel de los Ángeles, dossiê 40, e a publicou em: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, tomo II, anexo 2581, p.1883. O nome das duas freiras fica patente na obra de Fernández de Bethencourt citada nesta nota, na p.124. Interessante a coincidência cronológica entre esta política de fundação de capelas em Santa Isabel com a fundação do novo morgadio de Armuña. A professora Ángela Atienza López salienta que existe alguma relação factível entre os processos de solicitação de grandeza e fundações conventuais. Diz esta docente que a vinculação direta entre os dois fenômenos – fundações e elevação nobilitária- é problemática, mas é possível que o horizonte de grandeza constituísse também um fator de impulso à empresa religiosa, uma vez que a fundação de um convento ou de um panteão agrega prestígio e reputação a determinado sobrenome. No caso dos Aguilar, há que se notar que até este momento não haviam protagonizado em seus senhorios nenhum patronato conventual, situação invertida ao longo do XVI com a fundação do convento de Montilla. Conferir: ATIENZA LÓPEZ, **Tiempos de conventos...**, pp.163-173 e p.228.

³⁹ Acerca da união matrimonial e da prole de dom Antonio, conferir: FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco. **Historia Genealógica y Heráldica de la Monarquía Española...**, tomo VI, p.383. Devo a indicação a: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, p.511, nota 54.

⁴⁰ GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, pp.509-511.

Outro grupo representativo para o sistema de captação das freiras recrutadas em Santa Isabel foi o dos cavaleiros regedores de Córdoba, os chamados “vinte quatros”. Dentre os membros do regimento, titulares de senhorios desprovidos de jurisdição, podemos identificar parentas da linhagem dos Cárcamo (senhores de Aguilarejo)⁴¹, Hoces (senhores de Albaida)⁴², De los Ríos (Senhores de Ascalónias)⁴³, e os próprios Villaseca⁴⁴. Cerca de 20% das freiras de Santa Isabel provinham de famílias de regedores titulares de pequenos senhorios. Os conselheiros desprovidos de senhorios quase não se fizeram notar neste convento, ainda que ocupassem homoganeamente a maioria dos demais conventos femininos em Córdoba⁴⁵.

Ainda no grupo dos ditos “privilegiados” estavam a pequena nobreza e os letrados. No primeiro segmento incluímos fidalgos, conselheiros de vilas e aldeias e os jurados locais. 13% das freiras isabelinas eram filhas ou sobrinhas de varões desta condição. Outros 17% do total das religiosas

⁴¹ Dona Maria de Cárcamo, filha do terceiro senhor de Aguilarejo contava entre as freiras de Santa Isabel no ano de 1515, no que foi acompanhada em anos posteriores por sua sobrinha Elvira. A primeira destas senhoras é mencionada na Crônica Franciscana da Província de Granada, de Alonso de Torres, e no manuscrito dos memoriais da ordem encerrado na biblioteca do seminário de Granada. Notícias da segunda constam nas anotações genealógicas recolhidas por Salazar e Castro no século XVIII. Ver: Biblioteca do Seminário de Granada, *Memoriales*, fol.56-57; Real Academia de la Historia (RAH), Coleção Salazar y Castro, M-90, fólhos 145-151; TORRES, **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**, p. 565; GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, nota 147, p.556.

⁴² Por volta do ano de 1522 e pelo menos até o ano de 1527 residiu no convento como religiosa professa dona Marina de Hoces, filha do regedor vinte quatro e senhor de Albaida Pedro González de Hoces. O irmão de dona Marina, também de nome Pedro, morador no bairro de Santa Marina, foi eleito pelas freiras como procurador do convento ante a chancelaria de Granada em 1514 em razão de uma disputa pelo fornecimento de água e “alguns agravos” impostos pelos monges agostinhos cordobeses. Em 1516 ele encarregaria o convento pelo rezo de salmos em sua memória. Conferir: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, anexo 2125 e 2126, pp.1809-1810 e anexo 2263 na p. 1831.

⁴³ Maria de los Rios, filha do vinte quatro e segundo senhor de Ascalónias, Diego Gutiérrez de los Rios, e sua segunda esposa, Inês de Saavedra, foi freira de Santa Isabel pelo menos desde 25/09/1507 até 1515, conforme se toma conhecimento em: ASIA, dossiê 24 e GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, anexo 1981 a 1983, pp. 1786-1787.

⁴⁴ O quarto senhor de Belmonte, Antonio Fernández de Córdoba, desposado com uma das filhas do senhor de Villaseca, dona Maria Fernández de Córdoba e Figueiroa, ambos moradores no bairro de Santa Marina, ingressou uma de suas filhas, de nome Juana Carrillo, para a profissão religiosa no convento de Santa Isabel, onde já residia sua irmã e tia desta, dona Catalina. Conferir: Francisco. **Historia Genealógica y Heráldica de la Monarquía Española: casa real y grandes de España. Tomo VI** pp.383-386.

⁴⁵ Estas cifras podem ser conferidas em: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, p. 516. Na página 512 a professora fornece uma tabela com a distribuição das familiares dos regedores em todos os conventos femininos cordobeses e analisa as tendências gerais de repartição monástica deste segmento entre as páginas 510 e 520. Na página 521 enseja uma explicação para a presença significativa de regedores em Santa Isabel: na cidade de Córdoba os membros do conselho municipal estiveram mais propensos a enviar suas parentas para os conventos surgidos em conexão com este órgão, ou promovidos por regedores, menos vinculados à alta nobreza em seus processos de origem.

provinham de famílias de licenciados, bacharéis e doutores que, segundo os dados disponíveis, manifestaram predileção pela ordem das clarissas⁴⁶.

As cifras totais do convento foram preenchidas pelas duas extremidades, de maior e de menor prestígio sociais. 13% das freiras identificadas no período analisado provinham da alta nobreza. Esta porção equivale às religiosas egressas das ramas dos Marqueses do Cárpio (Méndez de Sotomayor)⁴⁷ e dos Marqueses da Guárdia (Mesia)⁴⁸. Foram minoritários no convento de Santa Isabel os socialmente menos privilegiados, incluídos artesãos, lavradores, comerciantes, mercadores e servidores domésticos, tendência repetida na maioria dos cenóbios femininos cordobeses⁴⁹. Mas isso não significa que não existissem ou que, dada a limitação documental, não possam ter comportado um número maior. Já dissemos a este respeito que a ama do pai de dona Marina, Catalina Ruiz, foi uma das primeiras habitantes do convento, sendo viúva de um carpinteiro. Os cronistas mencionam ainda a presença de uma ex-escrava negra, de nome Isabel, a quem Juana de los Reyes teria considerado mais apropriada que ela para o cargo de abadessa⁵⁰. Em meados do século XVI o convento, mediando o rigor imposto pelo seu carisma inicial de pobreza, aceitou criadas para tarefas domésticas que liberassem as freiras a concentrarem suas atividades na liturgia e nas atividades do coro⁵¹.

⁴⁶ A maior parte dos letrados enviou suas filhas e sobrinhas para a profissão nos conventos de Santa Clara de Córdoba, o predileto deste ramo, para Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba, para Santa Inês e para o convento de Santa Clara de Montilla. Conferir: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, p. 524.

⁴⁷ Os marqueses do Cárpio foram os patronos da fundação de um dos conventos femininos cordobeses, o de Jesus Crucificado, onde as mulheres desta linhagem estavam isentas de pagamento de dote. Sua identificação com este convento não foi absoluta, posto que a filha do marquês dom Diego López de Haro, Juana de los Reyes, professou vida religiosa em Santa Isabel, bem como dona Maria de Haro, filha natural do irmão e genro do marquês, dom Luis Méndez de Haro. APUD: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, nota 35, p.504; nota 151, p.557.

⁴⁸ Os cronistas franciscanos trazem à baila a fama de dona Elvira de Mesía, que professou no convento de Santa Isabel de los Ángeles. Conferir: TORRES, Alonso. **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**, p. 565.

⁴⁹ As estatísticas revelam uma predominância destes grupos sociais nos beatérios e formas laicas de devoção. Eles compõem apenas 12% da população conventual feminina cordobesa e 78,6% dos registros laicos. No caso dos segmentos não privilegiados que ocuparam os conventos, predominaram mercadores e comerciantes. Conferir: GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, pp.524-525.

⁵⁰ A menção a esta freira liberta é feita num manuscrito conservado na Biblioteca do Seminário de Granada, chamado *Memoriales*. São memórias que os franciscanos coletavam para a realização das crônicas locais. A história de Isabel consta nos fólhos 343 a 345 e no 57. A referência consta na nota 111 da página 610 do doutoramento da professora Maria del Mar Graña Cid.

⁵¹ Segundo a professora Graña, são poucas as informações a respeito das criadas e serventes, porém biografias de freiras por vezes fazem menção a elas. Conferir GRAÑA, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, p.608.

No século seguinte ao da passagem de Magdalena de la Cruz pelo convento de Santa Isabel de los Ángeles, o jesuíta Sebastián de Escábias deduziu a proveniência social da freira como sendo de “*gente muy principal, porque todas as senhoras daquele convento o são*”⁵². Não temos indícios precisos que nos permitam supor uma origem aristocrática para Magdalena: até o momento não identificamos nenhum testamento firmado por ela no ato de seu ingresso no convento ou às vésperas de sua morte.

Mas o cálculo do padre poderia ser aplicado sem erros à maior parte de suas companheiras de clausura. O convento do bairro de Santa Marina, pelo menos na primeira metade do século XVI, abrigou em sua maioria as parentas dos burocratas administradores e governantes de Córdoba. Foi residência de filhas da nobreza titulada, de senhores de terras, e de jurados dos arredores. Quase todas, como ela, provenientes do reino de Córdoba, não raro do mesmo bairro que as rodeava. Seriam estas senhoras ilustres emparentadas com os governantes locais, as testemunhas de sustentação e contestação dos prodígios protagonizados pela jovem aguilarense⁵³.

Seguindo as cifras deduzidas até o momento, notamos que esta jovem pertenceu à rama minoritária no organograma conventual, aquela das mulheres oriundas de famílias de menor prestígio social. Não temos informações sobre os pais de Magdalena. Seu sobrenome não sugere nenhuma das famílias da alta, média ou baixa nobreza, senhores com ou sem jurisdição territorial. Provinha do senhorio de Aguilar de la Frontera e nenhuma informação nos permite admitir relações de parentesco com a oligarquia que governava o conselho e as audiências de Córdoba. Tampouco sabemos se em seu círculo de relacionamentos iniciais contava com parentes doutores, licenciados, bacharéis, clérigos ou não. Resulta curioso que tenha vindo a se fazer freira no mesmo convento que as senhoras governantes de sua terra natal escolheram, naqueles anos, para última morada.

⁵² ESCABIAS, Sebastian. **Casos Notables de Córdoba**. Manuscrito de 1613. Excerto “*Otra Historia de outra freira, muito estranha*” em: GRACIA BOIX, Rafael, **Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba**, Córdoba: Excma. Diputación Provincial, 1983, p. 624 anexo III.

⁵³ Há que se notar a importância e influência dos letrados e dos militares não apenas nas esferas locais de poder, como sua projeção para os centros administrativos da Monarquia Hispânica. Segundo levantamento realizado por Marcella Miranda para o período filipino, dos 46 procuradores das 18 cidades representadas nas Cortes Castelhanas reunidas entre 1592 e 1596, quase a metade (cerca de 41,3% deles) estiveram envolvidos em empreitadas bélicas, número que pode ser maior em se considerando que nem todos discorriam suas trajetórias familiares nas solicitações de mercês dirigidas ao rei por meio das *cartas de probanza*. Além destes, o segundo grupo mais expressivo foi constituído por homens de letras, carreiras que as vezes sobrepujam-se a primeira. Eram estes homens, letrados e militares, que disputavam e controlavam os *ayuntamientos* e pertenciam à elite urbana. Justamente o mesmo grupo que predominou entre os grupos familiares das monjas de Santa Isabel de Córdoba. Conferir: MIRANDA, Marcela. **Aspectos prácticos de uma teoria absoluta**, p. 127.

As informações sobre os anos da infância passados em Aguilar de la Frontera são escassas. Foram registradas das memórias sobre as quais discorreu aos juízes da Inquisição a já freira Magdalena, quatro décadas depois. A impressão que deixam é de que, quando criança, ela se fez notada em sua terra natal com pretensas visões e milagres, exercícios ascéticos e aventuras hagiográficas.

Muitos foram os personagens que lhe teriam aparecido em suas visões. A primeira foi a Virgem Maria. Desde seus quatro anos de idade a virgem teve conversações com ela, ensinando-lhe os mistérios de sua concepção, do nascimento à ressurreição de Cristo e “*outras coisas de nossa Santa fê*”. Magdalena também teve colóquios com São Francisco, Santo Antônio, São Jerônimo, Santa Maria Madalena, São Pedro e com muitos anjos. Numa escala crescente, passou a avistar o próprio Jesus.

Vira-o cravado na Cruz e, excitada de alegria com tamanha visão, quis imitar a paixão do senhor cravando-se também ela em cruz em uns cravos improvisados na parede. Em outra ocasião, estando rezando com as mãos postas, o mesmo Jesus dotou-a de virgindade perpétua e, em sinal desta dádiva, marcou dois dedos de sua mão, que jamais cresceram.

Ela mostrou-os a toda gente em sinal do prodígio divino. E não cessou de incrementar o feito com relatos de milagres: numa ocasião em que passava a procissão do Santíssimo Sacramento, estando ela encerrada em um quarto, um buraco teria se aberto na parede para que pudesse tomar parte do percurso recorrido. Sobreviveu com pouca comida e em voto de silêncio durante toda uma quaresma.

Tinha se aventurado pelo deserto para, em seguimento do modelo de Santa Maria Egípcíaca, fazer vida de eremita: vestiu-se de homem e uma noite, entre a meia noite e a uma da manhã, foi ao campo e meteu-se em uma cova que antes visara e depois, naquela mesma noite, viu-se de novo em sua casa sem perceber quem a trouxera⁵⁴.

Consta em uma das cópias de sua sentença pelo tribunal de Córdoba que, “*sendo de idade de doze anos, estando na dita vila, seguia sua santidade e foi tida por santa de todos os senhores e principais da dita vila*”⁵⁵. O estado da documentação conhecida atualmente não nos permite dar respostas

⁵⁴ Os relatos sintetizados aqui foram extraídos da confissão apresentada ao Santo Ofício da Inquisição e da Sentença ditada pelo tribunal em 3 de Maio de 1546. O primeiro manuscrito pode ser encontrado em: Biblioteca Britânica (BL), Coleção Egerton, manuscrito 357, fólhos 24 verso a 28. Já a sentença pode ser encontrada na Biblioteca Nacional da Espanha (BNE), manuscrito 6176, fólhos 286-287. A transcrição do original deste manuscrito foi publicada em: IMIRIZALDU, Jesús, **Freiras y beatas embaucadoras**. Madrid: Nacional, 1978, pp. 53–54.

⁵⁵ Biblioteca Nacional da Espanha (BNE), manuscrito 6176, fólho 286, item III.

definitivas quanto às relações de Magdalena de la Cruz e a “corte” dos senhores de Aguilar de la Frontera. O que sabemos é que a precederam, em Santa Isabel, sua fama de “menina santa”, e uma comunidade de freiras que não eram de sua cidade natal, muito menos de seu extrato social. Eram senhoras da nobreza e dos burocratas cordobeses, com vínculos sociais arraigados nos arredores do convento, privilégio menos acessível às forasteiras de baixa extração. Estes são alguns fatores com os quais Magdalena teve de negociar durante os anos que viveu dentro da clausura do convento.

PROVENTOS E ECONOMIAS: O MODELO DE SUBSISTÊNCIA DE SANTA ISABEL ⁵⁶

O carisma motivacional do processo de fundação de Santa Isabel de los Ángeles em Córdoba -nascido das aspirações de restauração da regra primeira de Santa Clara de Assis- pressupôs a observância irrestrita do voto de pobreza. Pelo menos no decorrer da primeira metade do século XVI os preceitos foram seguidos ao sabor da regra clariana, pois a economia daquela casa de religiosas proveio exclusivamente de esmolas. No período anterior ao concílio de Trento, não se aceitaram dotes, heranças ou legítimas das ingressantes. Santa Isabel também recusou bens imóveis – rústicos ou urbanos- e rendas fixas: a única propriedade do convento foram os edifícios de sua instalação na paróquia de Santa Marina. Seu modelo econômico se baseou única e exclusivamente no recebimento de “esmolas passivas”, doações feitas às freiras que, observantes de clausura, estavam impedidas de praticar a mendicância ativa e solicitar esmolas pessoalmente. Esta característica aumentava a dependência do convento com os grupos sociais relacionados às freiras: sem estes vínculos familiares e de prestígio devocional elas não poderiam sobreviver.

O regime de trocas econômicas está sempre atravessado por motivações culturais. O valor monetário vem atrelado a critérios de valorização de determinadas práticas, como de um sistema de dom/contra dom. Quem dá alguma coisa a outrem espera a retribuição, que pode ou não gerar uma terceira benesse. Portanto, há de se perscrutar as características das doações feitas ao convento: quais

⁵⁶ A síntese de que extraímos as informações para a redação deste item pode ser conferida em: **GRANA CID, Espacios de vida espiritual de mujeres**, pp.731-737.

doações escolheu receber, quais rejeitou, e as motivações e expectativas envolvidas nas negociações destas trocas⁵⁷.

Em Santa Isabel de los Ángeles todas as esmolas eram revertidas em favor da comunidade, e predominaram as doações em metálico (moeda). Mesmo quando estas ofertas procediam das noviças em vias de profissão religiosa, a regra não permitiu ingressos de propriedades. As heranças e legítimas das futuras freiras eram vendidas ou arrendadas e o resultado do negócio era convertido em moedas entregues para manutenção de toda a comunidade, e não apenas para subsistência da ingressante. As doações em metálico, que representam a cifra de 80% de tudo o que entrou para o convento entre 1490 e 1550, eram feitas uma única vez, sem dotação de rendas perpétuas ou perenes⁵⁸.

Os benefícios restantes entregues ao convento foram compostos por doações esporádicas em favor de modificações, reformas e ampliação de suas instalações, da construção e ornamentação das capelas fundadas em sua igreja (que até 1585 ficou alojada na antiga ermida da visitação), e para a aquisição das alfaias litúrgicas⁵⁹.

As motivações de índoles espirituais subjazem na maioria das esmolas oferecidas ao convento (83% dos casos identificados). Houve um elevado número de solicitações de celebrações litúrgicas,

⁵⁷ Em seu momento a professora Natalie Zemon Davis já chamou a atenção dos investigadores para os conteúdos culturais e simbólicos de práticas aparentemente tão “objetivas” quanto às trocas econômicas. Ela se assomou a uma gama de antropólogos que, desde a década de 1970, já salientavam para o simbolismo dos critérios que regem estas trocas. Deixamos a indicação da leitura do livro da autora que toca exatamente no mesmo contexto cronológico que nos interessa - o século XVI - ainda que para os territórios da coroa francesa, cenário de disputa religiosa mais renhida entre católicos e protestantes. Cf: DAVIS, Natalie Zemon. **The gift in sixteenth-century France**, Madison: Univ. of Wisconsin Press, 2010.

⁵⁸ Em observância da regra do convento, as ingressantes que, como já dissemos, provinham em maioria de famílias da oligarquia urbana cordobesa ou de famílias nobres, renunciavam a direitos de heranças e legítimas, vendiam propriedades e negociavam rendas em troca de doações únicas e diretas para o convento. Tais doações podiam ou não vir acompanhadas da fundação de sepulturas, ofícios litúrgicos, capelas e capelanias. Citamos alguns exemplos: Maria de la Columna, filha do senhor do Cárpio Luis Méndez de Haro, é excluída do testamento firmado pelo pai em 1544 por haver renunciado às heranças e legítimas quando de seu ingresso como freira em Santa Isabel de los Ángeles (RAH, Salazar Y Castro, M-49, fol.214v-217r; APUD: GRAÑA CID, anexo 2886, p 1933). O exemplo mais emblemático foi o de Leonor de Chillón, filha do escrivão Alfonso de Chillón. Disposta para a profissão em 15 de Setembro de 1501, ela manda aos garantidores de seu testamento que vendam dois pares de casas suas, um par na paróquia de Santa Marina e outra na de Santo André, e que entreguem em esmola os maravedies resultantes da venda “*para prover as necessidades das freiras, que são pobres e não podem receber propriedades nem rendas*”. (AHPCProt, Ofício 18, leg.7, fol.400v-402. APUD: GRAÑA, 2008, anexo 1871, p.1768).

⁵⁹ Já citamos anteriormente as doações que a dama da rainha Isabel, dona Inês Girón, registrou em seu testamento no ano de 1493. Nele dava ao convento um tecido de brocado para a fabricação de uma casula, uma custódia de prata e dourada que mandou fazer. Também estabeleceu a venda de uma herdade de 10.000 maravedies anuais para a obra de edificação do convento e 100.000 maravedies para a obra do hospital. Foi mais uma das que fundou uma capelania perpétua no convento que deveria ser local de seu primeiro sepultamento. Conferir: RAH, Coleção Salazar y Castro, M-3, fol.144 a 151; ASIA, dossiê 40 e GRAÑA, 2008, anexo 1465, p.1701. Anos depois, por volta de 1540, Isabel Hernández doou uma taça de prata ou um cálice, uma imagem de Nossa Senhora e outras coisas. Ver: GRAÑA, 2008, nota 237, p.733.

sobretudo missas em memória de defuntos, acompanhadas de pedidos de orações e reza de salmos em memória dos benfeitores. Não se notou no período estudado pagamentos por serviços laborais ou outros que não fossem os officios religiosos e espirituais⁶⁰.

As doações mais vultosas vinham destinadas por pessoas vinculadas a ele: procuradores fiscais de Santa Isabel, parentes das religiosas ou pessoas envolvidas em seu processo de fundação. Muitas destas doações surgiam com o estabelecimento de sepulturas: associados aos enterramentos os testamentos costumam prever pagamentos em troca de orações e reza de salmos.

Outra característica deste Convento foi a abundante proliferação de capelanias. 80% dos bens entregues para a dotação delas foi vinculado ao sustento dos patronos e capelães, o que privou a comunidade do controle sobre os aspectos materiais das celebrações. Mas isto não significou absoluta alienação das religiosas na gestão das capelas: naquelas em que a abadessa era a patrona, previu-se pagamento de rendas tanto aos celebrantes do ofício quanto às religiosas⁶¹. Por outro lado elas geriam os aspectos espirituais das capelanias: organizavam as procissões, as solenidades litúrgicas, e indicavam os padres a ocuparem os cargos de capelães, escolhas submetidas ao crivo dos patronos. Note-se ainda que o aumento da projeção socioreligiosa do cenóbio era acompanhado pelo incremento das esmolas e do aumento do pedido de celebrações. O preço destas variava de acordo com a importância atribuída no calendário religioso à data escolhida para o ofício, sua duração, a motivação, e a disponibilidade dos capelães e do tempo das freiras de coro.

As variações se fazem notar cronologicamente: 67% das celebrações foram estipuladas no momento fundacional do convento de Santa Isabel, entre 1490 e 1509. A década seguinte foi marcada por baixas destas solicitações, tendência revertida entre as décadas de 1520 e 1540, entre outros fatores, graças ao influxo de doações feitas em nome de Magdalena de la Cruz.

⁶⁰ GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres**, p. 732.

⁶¹ Segundo a percepção da professora Maria del Mar Graña, tantas foram as capelanias fundadas que em 1560 as freiras solicitaram transferir algumas destas celebrações para outros locais de culto. Naquela altura alegou-se que a ermida do convento não dispunha de espaço suficiente para o elevado número de clérigos que iam celebrar ali: o entra-e-sai de capelães na igreja e sacristia de pequenas dimensões causava confusões e incômodos às religiosas, segundo a petição que levaram ao papado. Assim, as capelanias que contavam com patronos laicos foram transferidas para lugares de melhor conveniência para estes, como a escolha da igreja de São Nicolau da Ajerquia pelo patrono da capelania de Maria Carrillo. As capelanias tuteladas pela prelada e pelas religiosas foram transferidas para o convento de São Francisco de Arrizafa. Conferir: GRAÑA, 2008, nota 241, p.735.

Em certo sentido o convento de Santa Isabel de los Ángeles seguiu as tendências cordobesas. Mais da metade (58,6%) dos 430 casos de doações documentadas pela professora Maria del Mar Graña entre 1260 e 1550 no bispado surgiram de motivações espirituais, incluídos os pedidos de reza de salmos, o que nos impele à compreensão do papel carismático e mediador desempenhado por todos os conventos femininos da região. Esposas de Deus e consagradas à vida religiosa pela profissão de votos solenes, as freiras eram mulheres que, apesar de excluídas do sacerdócio e dos cargos governativos do catolicismo, exerceram seu ministério por outras vias e estavam dotadas de sacralidade. Canonicamente se lhes reconhecia a dimensão escatológica de mediadoras entre a vida terrena e o pós-morte: mediavam pela salvação dos seculares e da humanidade inteira ao rezarem cotidianamente os ofícios divinos. Além disso, ritualizavam a memória dos defuntos com gestualidades, com celebrações litúrgicas, rezas de salmos e festividades⁶². Ainda que algumas ordens religiosas proibissem em seus conventos a fundação de sepulturas – como no caso das capuchinhas- nenhuma ordem religiosa feminina ficou completamente marginalizada deste espaço de mediação que, inclusive, garantiu a funcionalidade e a razão de existência dos conventos ao longo da Idade Moderna. Não surpreende, portanto, que a maior parte das doações feitas aos conventos Cordobeses entre a Baixa Idade Média e os primórdios do século XVI fosse destinada às atividades litúrgicas e pela memória dos falecidos.

⁶² “Frente a una Alta Edad Media de característica sacralización institucional, la progresiva delimitación gregoriana entre los ámbitos espiritual y temporal, sumada a los procesos de masculinización y clericalización institucionales, determinaron procesos de redefinición que situaron a las freiras en condiciones subordinadas en el organigrama eclesial. No obstante, aunque a nivel institucional se vedaran espacios y posibilidades de acceso a roles ministeriales, teológicamente y en la práctica de vida se siguieron admitiendo y el monacato femenino mantuvo un ambiguo estatus semi-sacerdotal: la sacralización con tintes sacerdotales siguió siendo un hecho durante este estudio, como prueban denominaciones como „freiras clérigos” de las coristas todavía en el siglo XVI. Este concepto se apoyaba en el estatus de esposas de Dios consagradas por los votos solemnes que comprometían de por vida y por la imposición del velo, así como por su especialización litúrgica; el rezo del oficio se concebía como función de mediación con visos sacerdotales y valor sacramental y también la intervención litúrgica en las celebraciones y gestos rituales por los difuntos, eso que los fieles denominaban, significativamente, „oficiar” la misa. Sobre todo, el ministerio de las freiras se definió en términos soteriológicos al ser su especialidad funeraria y escatológica como mediadoras salvíficas en la otra vida. Por consiguiente, el monacato siguió siendo un ámbito de expresión ministerial femenina canónicamente reconocida aunque se tendiese a su recorte y los distintos proyectos religiosos la perfilasen de forma desigual, y las freiras fueron reconocidas como personas religiosas canónicas, nítidamente diferenciadas de las laicas, pese a las fuertes ambivalencias planteadas en torno a su posible estatus eclesiástico y las tendencias a la cerrazón. Signos de sacralidad femenina institucionalmente reconocidos, las freiras hubieron de ceñirse a un mismo modelo dedicacional fruto de la reforma gregoriana. Marcado por la uniformización, respondió a una concreta antropología teológica sobre el sexo femenino y a una eclesiología que definía su papel en la Iglesia antes que a los distintos carismas. Un modelo exclusivamente contemplativo que, pese a incorporar algunos elementos apostólico-evangélicos conectados con la espiritualidad del tiempo, se inspiró en una tradición monástica reformulada en clave de género. Un modelo escatológico que, sí bien reconocía las capacidades ministeriales señaladas, dificultaba el contacto con el mundo de las mujeres. Todo ello conllevaba la necesaria observancia de clausura, un requisito monástico femenino de género muy conectado con la necesidad gregoriana de definir y estructurar roles y su énfasis sobre el clero célibe como único mediador, lo que hacía precisa su imposición para salvaguardar la castidad y asegurar la subordinación femenina.” In: GRAÑA CID, *Espacios de vida espiritual de mujeres*, p. 920–921.

PROFISSÃO RELIGIOSA: OFÍCIOS E COTIDIANO NO CONVENTO DE SANTA ISABEL

A vida da jovem donzela aguilarenses, afamada por suas aventuras eremíticas e pelos seus colóquios com figuras de santidade (anjos, santos e a Trindade), passou por mutações consideráveis após seu ingresso no convento. Não dispomos de livros ou documentos do arquivo de Santa Isabel de los Ángeles que nos permitam precisar o momento de sua profissão como freira corista e tampouco sabemos determinar o tempo de duração de seu noviciado. Até onde averiguamos, entre os protocolos notariais do Arquivo Provincial de Córdoba não consta nenhum testamento firmado pela jovem, prática corriqueira entre as freiras mais abastadas e oriundas dos setores médios e letrados da oligarquia cordobesa em meados do século XVI, como já expusemos antes. Em se supondo que Magdalena não dispunha de bens imóveis e de rendas que pudesse converter em doações em espécie monetária a favor do convento, não teve muitas razões para atrasar a profissão dos votos de consagração. Por outro lado, Santa Isabel de los Ángeles era um convento recente, formando sua primeira geração de religiosas necessitava de freiras “*a fim de cumprir com o ofício divino e os serviços da comunidade*”, conforme patente na disposição do bispo de Córdoba em 1500⁶³.

Em que pesem pequenas diferenças, concessões e exceções compiladas nas *constituições, estatutos, definições e ordenamentos* específicos de cada convento feminino, todos os institutos cumpriam a liturgia canônica do ofício divino, obrigação que governa a temporalidade cotidiana das comunidades religiosas. Os nomes de cada parte do ofício remetem à divisão romana das horas: as freiras deveriam estar reunidas no coro antes do amanhecer para a reza ou a entonação cantada das *matinas*. As *primas* marcavam o começo do trabalho das religiosas pela manhã e eram complementadas com a hora *terceira*, parte menor do ofício pronunciada antes do meio-dia. À tarde, antes do pôr do sol, tomavam parte na liturgia das horas *sexta* e *nona*, ambas rezadas comunitariamente. Ao anoitecer, toda a comunidade tornava a se reunir no coro para a reza coletiva das *vésperas*, encontro repetido antes do retiro de descanso noturno na celebração das *completas*⁶⁴.

As religiosas intercalavam orações comunitárias no coro com as rezas individuais nas suas celas, nas capelas e nos claustros. Além do ofício divino encarregavam-se da reza de salmos em memória dos defuntos, da organização das missas, e do funcionamento das capelarias estabelecidas pelos doadores

⁶³ Extrato da normativa estabelecendo o teto de religiosas em Santa Isabel de los Ángeles dada pelo bispo João Rodrigues de Fonseca em 27 de Agosto de 1500. Conferir nota 17 deste capítulo.

⁶⁴ MARTÍNEZ RUIZ, Enrique. *El peso de la Iglesia...*, pp. 226-228.

de esmolas aos conventos. Em dias de festividades estabelecidas nos calendários litúrgicos de cada ordem religiosa rezavam preces especiais, ofícios extraordinários, preparavam cerimônias mais longas, missas festivas, e nos casos previstos de autorização de saída do claustro, procissões.

Além das obrigações litúrgicas e dos favores espirituais concedidos aos seculares, as freiras também tinham de tomar parte das tarefas de administração e sobrevivência do convento. As provisoras e depositárias ficavam encarregadas mais diretamente dos assuntos econômicos, despesas e ingressos monetários disponíveis para a manutenção das necessidades da casa. Roupeiras, Refeitoreiras e Servidoras de Mesa dedicavam-se à alimentação e vestimenta da comunidade. Havia cargos destinados à condução e preparação das rezas: a vigária do coro e a sacristã cuidavam da manutenção das salas capitulares e das igrejas. Zeladoras e redeiras controlavam a observância da regra religiosa, enquanto a mestra de noviças ensinava às ingressantes. Já as irmãs porteiras deveriam assegurar a inviolabilidade da clausura e a entrada e saída de seculares, controlada por autorizações dos superiores.

As freiras mais velhas se ocupavam do ensinamento das jovens, conduzidas pela mestra das noviças. As experientes e respeitadas senhoras eram eleitas sazonalmente para o discretório e a vigaria, cargos consultivos e assessores da madre abadessa. Esta estrutura de conselho governava as casas religiosas femininas, e suas ocupantes ficavam em evidência dentro do organograma conventual.

Em Santa Isabel de los Ángeles as religiosas distribuía-se nestas tarefas. O seguimento estrito do voto de pobreza, estabelecido pela regra I de Santa Clara adotado neste convento não autorizava às freiras a posse de escravos e/ou serventes que realizassem as tarefas de manutenção⁶⁵. Não que prescindissem totalmente de apoios externos, ou que não recorressem a servidores escravizados, mas esta possibilidade, ao menos em regra, deveria ser uma exceção controlada e restrita. Uma vez professas as freiras deveriam “morrer para o mundo”: não podiam dispor de propriedades particulares além de pequenos objetos pessoais (pentas, rosários, espelhos). Até a segunda metade do século XVI não temos notícias de religiosas leigas- nome conferido àquelas que gozavam do convívio conventual sem a

⁶⁵ A proibição de serventes individuais é claramente determinada pela regra clariana, mas ocasionalmente a comunidade foi agraciada com prestadores de serviços e escravos. Em 10 de abril de 1501 a Câmara de Castela ordenava ao continho Alonso Vélez de Mendoza e ao alguacil de casa e corte Diego Garcia que “*façam entre duas meninas das que restam para repartir e outorguem venda de uma escrava para serviço do convento de Santa Isabel de los Angeles de Córdoba*”. Não temos notícias se o convento chegou a receber esta doação, e se a escrava seria destinada em pessoa para viver ali, ou se a soma resultante de sua venda fosse entregue às religiosas como doação pecuniária. Conferir: Arquivo Geral de Simancas (AGS), Câmara de Castela, livro CED 5, folio 121.

profissão de votos solenes- ou terciárias a quem pudessem transferir trabalhos⁶⁶. Talvez por estes condicionantes não tenha sido uma marca deste convento a realização de trabalhos manuais para angariar fundos com a comunidade externa⁶⁷.

Os postos centrais da administração ao longo do primeiro século de existência deste convento foram quase sempre ocupados pelas freiras mais velhas. O discretório estava composto pelas religiosas mais experientes, e as abadessas eram eleitas pela comunidade para mandatos de três anos. Geralmente as preladadas advinham do discretório, e não conseguiam permanecer na chefia do convento por mais que um mandato, com a única exceção da freira de que nos ocupamos aqui⁶⁸.

As primeiras notícias que temos da posição de Magdalena de la Cruz datam do ano de 1523⁶⁹. Naquela altura era abadessa a filha do senhor do Cárpio, Maria da Coluna, e a freira aguilareense ocupava um dos postos do discretório, lugar em que esteve durante uma década. Ao longo destes anos a fama de Magdalena ultrapassou os muros do convento posto que, como apontaremos, passou a ser frequentemente solicitada para as tarefas de intercessão das almas de seculares⁷⁰. A partir disto sua carreira foi *in crescendo* até ser eleita abadessa, em 1533, posição em que foi renovada por dois triênios seguidos e que lutou por manter, não fossem as disputas internas entre as freiras na eleição de 1542⁷¹.

⁶⁶ A ausência de notícias sobre religiosas leigas em Santa Isabel não exclui as diferenciações sociais entre as freiras. Já dissemos antes que a ama da casa de Villaseca, dona Catalina Ruiz, tinha ingressado em companhia da fundadora dona Marina em 1498. Também citamos a notícia de uma “negrinha”, de nome Isabel, mencionada pelos cronistas franciscanos na hagiografia da madre Juana de los Reyes na segunda metade do século XVI.

⁶⁷ Em determinadas circunstâncias os conventos se convertiam em oficinas e fábricas de temporadas para suprimento de necessidades de seus arrabaldes. Até hoje são famosas as doçarias conventuais. Além disso, houve casas que contavam com religiosas tecelãs, pintoras, escultoras, bordadeiras, que prestavam serviços artesanais em troca de pagamentos de benesses. O arquivo de Santa Isabel e os protocolos notariais que pudemos consultar em Córdoba não registram estas atividades.

⁶⁸ Conforme apontado pela professora Maria del Mar Graña, o costume em Santa Isabel de los Ángeles pendia para a eleição de mulheres de estirpe nobre para o cargo abacial. Os cronistas franciscanos registram que a restrição de sobrevivência apenas com esmolas obrigava-as ao voto nas freiras melhor relacionadas com os nichos sociais externos. Ver: GRAÑA GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres**, nota 3, p.568 e notas 26 e 27, p.578.

⁶⁹ ASIA, dossiê 37, fólio sem numerar.

⁷⁰ Durante a década de 1520 moradores dos bairros adjacentes ao convento doam-lhe esmolas em troca das preces de Magdalena. Miguel Ruiz del Rosal, residente no bairro de San Llorente dispôs a reza de salmos em 1526. Foi seguido em 1530 por Maria González, moradora de Omnium Santorum, pelo escrivão Alonso Pérez, de Santa Marta, e por Juan Carrillo de Cárdenas, do bairro de São Miguel.

⁷¹ Uma religiosa de Córdoba é quem nos informa em uma carta firmada em 1544 que “*ya confirmada su santidade fue nueve años abadessa y estos postreros que los acabó agora a dos años trabajó por tornarle à ser y no pudo con las monjas porque ya se avía mostrado lo que era ella visto las limosnas que hacian los grandes a la Casa davale a quién queria y ellas no lo veían mas que lo sabían el abadessa y monjas fue tanta cantidad que le acusaron a su provincial [...]*” Também os

A coincidência entre a promoção dela no organograma administrativo do convento e as solicitações de favores litúrgicos sugere que Magdalena tomou ativamente para si a tarefa de mediar as relações entre os vivos e o pós-morte em várias ocasiões, fazendo jus à dimensão sacerdotal e escatológica reservada às religiosas profetas nestes quesitos. Por este meio avultaram-se as somas de proventos destinados à Santa Isabel. A responsabilidade da freira neste processo é tema ao qual não podemos nos furtar⁷².

ENTRE O CÉU, O INFERNO E O PURGATÓRIO: A MEDIANEIRA MAGDALENA DE LA CRUZ

A documentação inquisitorial é farta de menções a episódios em que Magdalena de la Cruz envolveu-se no trânsito entre o mundo dos vivos e o além. Em algumas saídas de seus arroubos afirmava ter vindo do purgatório. Por vezes fornecia as cifras de almas que avistava: contabilizou dez mil numa ocasião, sessenta frades franciscanos em outra⁷³. Perguntada a respeito do destino de alguns defuntos, localizava-os e transmitia aos parentes vivos ditames sobre suas respectivas ocupações: em certa ocasião, “*dizendo-lhe que haviam visto certo defunto ela disse que era certa pessoa que nomeou, que saía das penas e ia para o céu*”⁷⁴. Em outra situação, perguntada sobre algumas almas “*dizia que pelo rogo de Nossa Senhora e dos outros santos saíam muitos do purgatório para o céu, e outra de grandes penas a menores e mais levianas, nomeando algumas delas*”⁷⁵.

Ante o pedido dos vivos, Magdalena não apenas localizava os mortos como também intercedia a favor de sua salvação. “*Tomaria em si os pecados de muitas pessoas submetendo-se dar*

cronistas da província de Granada, Alonso de Torres e Laín y Rojas mencionam estas eleições. Conferir: BNE, maço 6176, fólho 283 verso.

⁷² Por ora cabe-nos mencionar a coincidência de uma política de ampliação e reformas prediais no convento de Santa Isabel de los Ángeles e o engajamento de Magdalena nos órgãos administrativos. Em 18 de Agosto de 1535 dona Maria de Góngora, moradora de Santa Marina, vendia por 45.000 maravedis umas casas ao convento de Santa Isabel representado pelo procurador Pedro de Aguayo. ASIA, dossiê 10. Publicado em: GRAÑA CID, **Espacios de vida espiritual de mujeres...**, anexos 2720-2723, pp.1905-6.

⁷³ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólho 12.

⁷⁴ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólho 12

⁷⁵ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólho 17.

*contas a Deus por elas no dia do Juízo” e publicava que “tinha a graça de Deus que nisso poderia ajudar a seus próximos e assim disse que padecia no Purgatório por muitas pessoas”*⁷⁶.

O purgatório a incendiava. Em algumas ocasiões, voltava de lá com os pés chagados. Metia-os em água para aliviar as feridas de onde tirava couros e distribuía aos devotos como relíquia e prova de sua incursão⁷⁷. Publicava as manchas que lhe apareciam no rosto e nas mãos dizendo que Deus a punia para aliviar as penas que uma alma havia de padecer⁷⁸. Dizia ter as costas feridas pelos açoites que se davam aos que purgavam seus pecados⁷⁹.

Também se encarregava do futuro dos viventes. Em certa ocasião publicou um de seus colóquios com o Senhor durante umas andanças pelo deserto. Pelo caminho, entrou-lhe um espinho pelos pés, e Jesus ordenou ao acompanhante dos dois, o famoso eremita São Jerônimo, que se incumbisse de extraí-la. À Magdalena o Cristo recomendaria que tomasse daquela lapa, repartisse em três pedaços e distribuísse em três sepulturas. As almas dos que fossem enterrados em cada uma destas fossas santificadas sairiam salvas e livres de quaisquer tormentos⁸⁰.

Os humores da freira, contudo, nem sempre se inclinavam aos rogos dos falecidos. Houve ocasiões para pareceres contrários e reprovadores dos comportamentos mundanos dos fiéis. As almas vinham à noite, por vezes com muito ruído, para pedir-lhe perdão. Tratando de um de seus perseguidores, envolvido no episódio em que a encarceraram numa ermida para testar seu suposto jejum prolongado, ela afirmou que Deus o fulminara em reprovação de seus atos. Certa noite, havendo “*grande estrondo no dito convento que parecia que passava muita gente a dita abriu a porta de um aposento e logo entrou e nisto*

⁷⁶ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólíio 16 verso.

⁷⁷ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólíio 16 verso. Na sentença condenatória expedida pelo Tribunal do Santo Ofício consta a narrativa desta distribuição de relíquias. BNE, maço 6176, ítem XXIX fólíio 288 verso. Publicado em: IMIRIZALDU, **Freiras y Beatas Embaucadoras...**, p.59.

⁷⁸ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólíio 17 verso. No fólíio 42 do mesmo manuscrito disse que uma vez, “*de volta a si encontrou todo o corpo cheio de bexigas e muito chagada do fogo do Purgatório, as quais lhe duraram por espaço de seis meses pouco mais ou menos e sumiram subitamente um dia da Natividade de Nossa Senhora e dias de São Francisco sem fazer coisa nenhuma [...]*”.

⁷⁹ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólíio 16 verso.

⁸⁰ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólíio 16. No verso do fólíio 33 do mesmo manuscrito dá-se uma versão complementar, segundo a qual a freira distribuiu estas partes em três sepulturas do coro baixo do convento, com a mesma promessa de salvação, mas desta feita garantida por uma visão da fuga da virgem Maria com o menino Jesus pelo deserto.

dobraram em certa igreja, e disse Deus te perdoe e perguntada a quem havia visto disse a esta alma que passou agora por aqui a pedir misericórdia, perguntada a quem respondeu a quem se dará”⁸¹.

As memórias apresentadas pela freira ante o tribunal da inquisição foram corroboradas pelos pedidos litúrgicos dirigidos a ela. Os primeiros registros de que temos notícia datam precisamente dos anos em que foi assentada nos postos administrativos do convento de Santa Isabel de los Ángeles, tanto como discreta quanto como abadessa. No testamento estabelecido em 1526 Miguel Ruiz del Rosal, morador de San Llorente, dispôs que ela se encarregasse de lhe rezar os salmos da penitência ao longo de um ano⁸². Quatro anos depois, a mesma solicitação é reproduzida várias vezes: por Maria González, moradora de Omnium Sanctorum⁸³; por Alonso de Córdoba, morador do bairro de Santa Marta⁸⁴, e por Juan Carrillo de Cárdenas, morador de São Miguel⁸⁵. As doações entregues nominal e especificamente em troca de seus favores somaram-se aos demais pedidos de rezas de salmos encaminhadas ao convento no geral, possibilitando a compra de casas da vizinhança para melhor comodidade das freiras⁸⁶.

⁸¹ BL, Coleção Egerton, maço 357, fólho 18. O mesmo episódio foi registrado no item XXIV de sua sentença. BNE, maço 6176, item XXIV, fólho 288. Publicado em: IMIRIZALDU, **Freiras y Beatas Embaucadoras...**, p.58.

⁸² Miguel Luiz del Rosal firmou seu testamento em 15 de Dezembro de 1526. Este registro encontra-se no Arquivo do convento de Santa Clara de Córdoba, caixa 8, peça 3, instrumento 2, e foi publicado em: GRAÑA CID, **Espacios de Vida Espiritual de Mujeres...**, Tomo II, anexo 2382, p.1851.

⁸³ Maria González, viúva de Antón Garcia, firmou seu testamento em 5 de Maio de 1530. O documento encontra-se custodiado em: Arquivo Histórico Provincial de Córdoba, Seção de Protocolos Notariais, Signatura 16818P, fólho 186-187. Agradeço aos arquivistas e ao diretor do arquivo pelo auxílio no manejo desta documentação. Desde que a professora Maria del Mar publicou a sua tese passou uma década e o arquivo têm trabalhado na reorganização do fundo dos protocolos. Sempre que possível e nos casos consultados, os manuscritos serão apresentados com a nova codificação e complementados pelas indicações dadas anteriormente pela professora Maria del Mar. O excerto foi publicado no anexo 2524 do segundo tomo da Tese da professora, página 1874.

⁸⁴ Alonso de Córdoba trabalhava com o manejo da Seda e firmou seu testamento ante o escrivão Alonso Pérez de Velasco em 17 de Agosto de 1530. O excerto citado foi publicado no anexo 2545 na página 1877 da tese da professora Graña. O manuscrito original pode ser encontrado no Arquivo Histórico Provincial de Córdoba, Seção de Protocolos Notariais, Signatura 16818P, fólho 209-211.

⁸⁵ Juan Carrillo de Cárdenas era filho do cavalheiro Diego Carrillo. No testamento firmado em 18 de Julho de 1530 legou a quantia de 12 reais ao convento de Santa Isabel em troca do favor. Conferir: no Arquivo Histórico Provincial de Córdoba, Seção de Protocolos Notariais, Signatura 16777P, fólho 291. Cabe ressaltar que o sobrenome Carrillo foi identificado em algumas das freiras do mesmo convento ao longo do século XVI.

⁸⁶ Além dos casos citados acima, convém lembrar alguns testamentos que, no mesmo período, encomendam a reza de salmos penitenciais ao convento de Santa Isabel, sem designio direto das religiosas que se encarregassem deles. Dona Marina de Sotomayor, mulher do cavalheiro Alonso Fernández de Montemayor, encomendou esta benesse em 21 de Novembro de 1536 para si e em memória de seu filho. Maria Venegas fez pedido semelhante em 05 de Outubro de 1536, no que foi seguida por dona Isabel Sánchez, moradora do bairro da Magdalena, em 3 de abril de 1540. Conferir: RAH, Coleção Salazar y Castro, M-61, fólhos 304-306; AHN, Nobreza, Luque, Caixa 301, documento 91; e AHPC, sessão de Protocolos Notariais, ofício 21,

E os cidadãos cordobeses não foram os únicos a compor a clientela litúrgica da freira. Nas mesmas décadas em que lhe enviaram suas petições, a fama de Magdalena alcançou os monárquicos ouvidos de Carlos, Imperador Sacro e rei das Espanhas. O nome da freira circulava pela corte, trazidos rumores pelos nobres cordobeses empregados no serviço cortesão dos monarcas ou pelos doutos franciscanos que orientavam seus espíritos. Os contatos e a ascendência da freira cordobesa sobre as cúpulas governativas no alvorecer da monarquia Habsburgo é o tema do próximo capítulo. Pretendemos elucidar os debates e ambiguidades religiosos nas décadas de 1520 e 1530, fundamentais não apenas para a trajetória de Santidade perfilada por Magdalena, como também para a história da espiritualidade peninsular entrecruzada com a instância que os devia vigiar: o tribunal do Santo Ofício da Inquisição.

CAPÍTULO II

TEMPO DE PROFECIAS: FRANCISCANOS, ALUMBRADOS E INQUISIDORES NA CORTE DE CARLOS V

Uma das características marcantes do Cristianismo ao longo de sua história é sua dimensão escatológica. A crença na existência de uma divindade que intervém na história e nos assuntos dos fiéis abriu espaço para que, em diversas ocasiões, fossem fomentadas a produção e a publicação de revelações e prodígios. Estes sinais materializavam a interpenetração entre as duas esferas, do divino e do profano, e a ingerência do Deus cristão no tempo dos homens. O século XVI foi um destes momentos prolíficos em expectativas apocalípticas e escatológicas.

O complexo trançado sociorreligioso possibilitou que, por toda a cristandade reformada (católica e protestante) fossem difundidas visões de futuro e profecias. Não raramente estas visões destacaram-se por um caráter político, encerrando em si sustentações ou críticas às relações de poder. Na história desta profusão de profecias políticas, muitos capítulos foram escritos pelos súditos da monarquia espanhola, homens e mulheres, leigos e religiosos. Magdalena de la Cruz foi uma destas vozes que, conforme veremos, projetaram-se mundo afora. Diríamos que suas profecias refletem as preocupações, as aspirações pessoais e coletivas e os desejos mais íntimos das pessoas com quem ela conviveu, expectadores e coautores de suas visões. Estas são, portanto, uma via de acesso à cultura de seu tempo⁸⁷.

⁸⁷ Os resultados de pesquisa da professora María Jordán Arroyo fornecem o subsídio conceitual que utilizamos neste capítulo. Sua pesquisa sobre os sonhos e os sonhadores do Império Espanhol moderno parte do pressuposto de que o mundo dos sonhos e a vida real são interdependentes e complementários entre si. Esta foi, segundo Jordán, a noção renascentista dos sonhos, local de entrecruzamento de pessoa, sociedade e „alteridade onírica“. Assim, os sonhos- e, no caso que nos compete, as visões de futuro- encerram percepções pessoais sobre o mundo circundante e pontos de vista sobre a realidade social. A mediação simbólica que edifica estas representações é formada pelo componente religioso. Conferir: ARROYO, María V. Jordán, *Entre la vigilia y el sueño: soñar en el Siglo de Oro*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2017, pp. 151–155.

A religião foi o elemento estruturador desta cultura. Qualquer tentativa de compreensão destas profecias políticas que prescindia deste elemento peca pela incompletude⁸⁸. Os discursos políticos operavam dentro de um esquema mental de raciocínio religioso e, no caso da cristandade cindida pelos processos reformistas, um raciocínio ambivalente e polêmico. Naquelas sociedades modernas, que acolheram diversas formas de conhecimento de futuro - até os prognósticos excluídos das vias institucionalmente -, posturas menos ou mais reservadas quanto à aceitação de visões conviveram e foram fomentadas pelo debate acerca dos critérios de autenticação das “verdadeiras profecias”, em detrimento dos “enganos”.

Em resumo, a sociedade moderna apostou, em termos de visões escatológicas e apocalípticas, numa recepção ambivalente, entre a confiança e o escárnio, o ceticismo e a confiabilidade, ambos pólos pertencentes à mentalidade religiosa da época, atravessada por debates e pluralidade de opiniões nesta e em muitas matérias⁸⁹. As formas institucionalizadas de religiosidade, como os conventos, constituíram uma das vias oferecidas às mulheres para sua projeção social e afirmação pessoal. Vejamos como esta alternativa foi desenvolvida no caso da freira aguilareense de Santa Isabel de Córdoba.

⁸⁸ Numa circunstância anterior à pesquisa citada na nota anterior, a professora María Jordán sustentou que “*Embora seja impossível refutar o argumento em relação ao perfil político do grupo em questão, como torna evidente a temática política dos sonhos, é necessário compreender que frequentemente a crítica política, social ou religiosa era demarcada dentro de um raciocínio religioso. A leitura dos acontecimentos históricos se inseria numa visão religiosa que incluía uma expectativa triunfalista do futuro. Portanto, julgar estes grupos como „comédias da ambição” que usavam uma retórica religiosa para determinados fins pode conduzir a uma simplificação da sensibilidade religiosa vigente na época. Apesar de muitos estudiosos do profetismo espanhol terem destacado a secularização sofrida por tal fenômeno no século 16, dentro desses grupos havia indivíduos com motivações distintas- o que constitui um dos desafios enfrentados pelo pesquisador moderno. A farta documentação deste caso e a correspondência entre as partes envolvidas permitem que nos aproximemos da complexidade social e ideológica de tais grupos*”. Conferir: ARROYO, Maria V. Jordán. **Sonhar a História: Risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrecia de León**. Tradução. Bauru-SP, EDUSC, 2011, p.27.

⁸⁹ Com isso não queremos dizer que, durante o período moderno, existiam personalidades mais “racionais e ilustradas” que outras. Não sugerimos que, naquele contexto, fizessem frente a “fanáticos e supersticiosos”, crentes numa religião não compartilhada pelos primeiros. A crença foi o húmus comum tanto aos que penderam para a aprovação das visões escatológicas quanto aos que interpunham reserva a sua validade. O pensamento e a crença modernos foram possíveis graças a uma relação de signos linguísticos, a uma **linguagem** específica. Esta linguagem, entretanto, não era unívoca e contemplava debates e discussões sobre a interferência de fenômenos “sobrenaturais” e “preternaturais” no mundo dos viventes. Assim, a ambivalência e a pluralidade são a marca da mentalidade da época. A demonologia, por exemplo, foi um campo atravessado por debates e divergências. Santidades, Profecias e Sonhos não escapam a esta regra: o clima de suspeição, classificação e de embates sobre sua validação perpassa cada uma destas esferas da religiosidade moderna. Em termos de metodologia de análise e de concepção sobre estes embates modernos, indicamos a leitura da primeira parte do livro de Stuart Clark sobre a ideia de bruxaria. “Linguagem”. In: CLARK, Stuart, **Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna**, São Paulo: Edusp, 2006, p. 25–204.

PROFECIAS EM REDE: CONEXÕES ENTRE O CLAUSTRO E A CORTE

A documentação inquisitorial, a conventual e os cronistas registraram com profusão os eventos transcorridos entre 1520 e 1540: foram as décadas em que a carreira de Magdalena de la Cruz foi propulsada em todos os ambientes de que ela participou. Ascendeu na vida monástica: indicada para o discretório em 1523, não deixaria a administração de Santa Isabel até o ano de 1542. Como mostramos antes, projetou-se para as vizinhanças do convento: muitos moradores de Córdoba, desde conselheiros a escrivães, encomendavam a ela os cuidados das almas de seus falecidos e a intercessão pelos vivos. Citavam-na nominalmente em seus testamentos, desejos finais que nos legaram o conhecimento da rede de sua clientela local.

Naqueles mesmos anos esta rede de apoios alcançou os Habsburgo: o conteúdo das profecias da madre trataram dos principais acontecimentos que incidiram sobre a vida política da corte carolina. Foram rememorados por ela na sala de audiência dos Reais Alcázares.

A relação de causas e a sentença proferidas contra Magdalena de la Cruz em 1546 publicaram os seguintes termos, acerca dos personagens que inspiravam-lhe visões de futuro:

E disse que a primeira vez que o imperador nosso Senhor veio a estas partes depois das Comunidades ela entendeu que a dita figura era demônio porque lhe dizia coisas que lhe punham mais temor e espanto, como dizer que fulano quer matar a outro ou dar-lhe facadas ou tomar-lhe sua fazenda ou coisas semelhantes. E quando prenderam ao rei da França a dita figura lhe apareceu em hábito de São Francisco e lhe disse como o haviam preso e que se havia de casar com a rainha dona Leonor e dar muito desgosto ao Imperador encomendando-lhe que encomendasse a Deus a paz⁹⁰

⁹⁰ BL, Coleção Egerton, maço 357, fôlios 28- 28 verso. No fôlio 47 do manuscrito, ratificou o depoimento dizendo que “o demônio teve com ela a mais nova maneira que com ninguém pode ter em haver-se mostrado nas figuras de Cristo e dos Santos em quem tinha devoção com tantas suavidades e consolos dizendo-lhe porvir como o tem dito do provincial que se havia de eleger e da prisão do rei de França e que se havia de casar com sua irmã, do imperador [...]”. Os mesmos eventos são mencionados no item XII de sua sentença: “Item que muitas vezes o demônio dizia-lhe algumas coisas vindouras e algumas acertava assim como disse da prisão do rei da França e o casamento da rainha dona Leonor com ele e falou das comunidades ainda que outras vezes mentiu no que disse que havia de morrer uma freira priora, o qual foi mentira”. Biblioteca Nacional da Espanha (BNE), manuscrito 6176, fôlio 287, item XII.

Neste excerto estão mencionados dois dos conflitos mais emblemáticos da primeira década do governo carolino. A chamada “Guerra das Comunidades” teve inícios em meados de abril de 1520 quando a notícia da saída do monarca das Espanhas para tomar posse no Sacro Império deu asas ao descontentamento, alimentando rebeliões e conflitos armados em várias cidades da Meseta Central Castelhana, como Segóvia, Burgos, Guadalajara e Cuenca, todas lideradas por Toledo. Em 28 de Junho do ano anterior Carlos havia sido eleito para o posto. O novo imperador convocou reunião das Cortes de Castela em abril, a ser realizada em Santiago. Foram suspendidas no dia 4 e retomadas, desta vez em La Coruña, no dia 22, quando se aprovou, na ausência justamente dos procuradores de Toledo, o serviço de 400.000 ducados em impostos. O feito trouxe consequências: estouraram protestos na maioria das cidades com representação, agravados em Segóvia onde, em 30 de Maio, Rodrigo de Tordesilhas, procurador representante do conselho municipal nas cortes, foi assassinado por traição ao interesse das corporações de sua cidade. O conflito redundou em enfrentamentos dos exércitos legalistas com os exércitos da Santa Junta, constituída em primeiro de Agosto daquele ano e dissolvida após a derrota dos comuneiros na Batalha de Villalar em 23 de Abril do ano seguinte. O monarca deixara seu mentor, o cardeal Adriano de Utrecht, na condição de governador de Castela, e partiu para a Alemanha em 20 de maio de 1520, donde retornaria já finalizado o conflito, em Julho de 1522⁹¹.

As apropriações de Magdalena de la Cruz destes episódios parecem coincidir com o engajamento da cidade de Córdoba e com as oligarquias próximas ao convento de sua residência. No mesmo bando das principais cidades andaluzas- Sevilha, Granada, Écija e Carmona- os

⁹¹ A Guerra das Comunidades, pouco conhecida pela historiografia brasileira, foi fartamente investigada pelos historiadores europeus, de modo que sobre ela há uma abundantíssima bibliografia. Desde o século XIX, este conflito foi recuperado pelos liberais espanhóis como índice de oposição aos senhorios e à coroa. Atualmente comemora-se o dia 23 de Abril de 1521 como o Dia da Comunidade Autônoma de Castela-e-Leão, no noroeste espanhol. Seria prolixo apresentar aqui todas as fases e personagens envolvidos. Gostaríamos apenas de deixar algumas indicações. Joseph Pérez oferece, em uma publicação de 2001, atualizações da renomada tese defendida por ele em 1977 sobre as Comunidades. Stephen Haliczzer, por sua vez, aposta numa cronologia mais ampla das jurisdições castelhanas, remontando ao início do reinado da rainha Isabel. Conferir: PÉREZ, Joseph, **Los Comuneros**, Madrid: La Esfera de los Libros, 2001; HALICZZER, Stephen, **Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución = The Comuneros of Castille : the forging of a revolution : (1475-1521)**, Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de publicaciones, 1987. Pablo Fernández Albaladejo fornece uma excelente síntese deste conflito em: FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. **Fragmentos de Monarquía**, pp.50-55.

administradores e senhores cordobeses mantiveram-se legalistas ao longo de todo o conflito, liderados pela atuação do terceiro Conde de Cabra, Diego Fernández de Córdoba y Mendoza⁹².

O aviso extraordinário informado por uma entidade que o discurso inquisitorial associou ao demônio é mencionado uma única vez na sentença condenatória da religiosa, sem que se tenham registrado críticas à política imperial ou aos membros dos conselhos de Castela e de Córdoba. Em que pesem o alegado conhecimento de motins violentos e intrigas por propriedades, sua boca não parece ter incitado rebeliões contra os governantes borguinhões e batavos que o monarca assentou nos principais postos da administração da coroa castelhana. E não faltaram clérigos que usassem o púlpito com este propósito, como o famoso caso de dom Antonio de Acuña, bispo de Zamora, executado em 1526 por seu envolvimento na causa aos comuneiros.

O segundo episódio profetizado pela então discreta de Santa Isabel foi a Batalha de Pavia, sucedida em 24 de fevereiro de 1525. Trata-se de uma reviravolta nos sucessivos conflitos que, desde 1521, Carlos V travou em oposição aos interesses da coroa francesa e da república veneziana nas possessões do Milanesado. Durante esta batalha, muitos dos principais comandantes do exército franco caíram e o rei Francisco I foi levado prisioneiro para Nápoles, de onde embarcou para Barcelona. Aportou na península ibérica em 12 de junho de 1525. No ano seguinte, em 14 de Janeiro de 1526, assinaria com Carlos os termos de sua rendição no Tratado de Madrid: comprometia-se a entregar ao imperador as possessões que tivera na península italiana, em Flandres e Artois, somados com a Borgonha. Firmou-se, ainda, o compromisso matrimonial com dona Leonor de Habsburgo, rainha viúva de Portugal, e a entregar seus dois filhos infantes como reféns em garantia do cumprimento destas disposições.

A paz, conforme lembrou Magdalena duas décadas depois, nunca chegou, porque Francisco renunciou aos termos do acordo e, no ano seguinte, formou com o papa Clemente VII e

⁹² Sobre as dimensões das vilas e senhorios sob a jurisdição desta linhagem, conferir: MOLINA RECIO, Raúl. “Nobleza y poder señorial. Los señoríos andaluces de los Fernández de Córdoba en la Edad Moderna. Territorio, población y economía”. In: ANDÚJAR CASTILLO, F; DÍAZ LÓPEZ, J. P. **Los señoríos en la Andalucía Moderna. El Marquesado de los Vélez**. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2007, pp.795-815. Não surpreende o fato de que, a partir da década de 1520 o próprio Conde de Cabra, cabeça de linhagem desta família, e muitos de seus descendentes ocupassem muitos postos nas casas do Imperador, da Imperatriz e do príncipe Felipe na corte, processo que se estendeu por toda a primeira metade do século XVI. Conferir: MARTÍNEZ, José Millán (dir). **La Corte de Carlos V**. Terceira Parte: *Los servidores de las Casas Reales*. Volume IV. Madrid: Sociedade Estatal para a Comemoração dos centenários de Felipe II e Carlos V, 2000, pp.124-126. Cabe lembrar que um dos genros do terceiro Conde de Cabra, o senhor de Armuña Francisco Pacheco, destinou duas de suas netas ao convento de Santa Isabel, onde foi sepultado em 1530.

Henrique VIII da Inglaterra a Liga de Colignac, instaurando uma nova disputa pelo Milanesado. A guerra acabou fomentando o consequente Saque de Roma, em 6 de Maio de 1527.

Com base nestes primeiros episódios proféticos, fica-nos a pergunta: por que a sentença de 03 de Maio de 1546 registra estes episódios? Os testemunhos foram excluídos da relação de causa e, como previa o proceder e os regimentos da Inquisição, Magdalena não teve ciência do nome das pessoas que apresentaram seus relatos na mesa do tribunal. O fiscal acusador considerou insuficientes os depoimentos da freira frente aos demais depoimentos, pelo que foi admoestada a revisar sua consciência em busca de outros indícios de desvios da ortodoxia católica. Não acrescentou nenhuma circunstância no que tange ao conteúdo de suas profecias e firmou a confissão final⁹³.

Não obstante, resulta curiosa a escolha dos episódios narrados. Não contou, em seu repertório, com outros acontecimentos mais constrangedores para a governança de Carlos V, como a Guerra das Germanias (1519-1523), em Valência e nas Ilhas Baleares⁹⁴, ou o Saque de Roma (06/05/1527). Quais fatores poderiam ter interferido em seu esquecimento, ou numa escolha deliberada em não tratar destes assuntos? Eram menos férteis para visões escatológicas que os anteriores?

Lançamos uma hipótese para a compreensão entre o dito e o não dito nas profecias de Magdalena. O teor das visões proferidas por ela tem a ver, em parte, com sua proximidade e dos provinciais de sua ordem franciscana com a causa imperial, bem como das redes de contatos com a corte, nota de sua biografia que muitos comentaristas não deixaram de salientar.

Carlos V visitou a cidade de Córdoba em maio de 1526 sem que haja notícias de sua passagem pelo bairro de Santa Marina. Também não sabemos quais os impactos mais imediatos desta entrada na vida cotidiana das freiras enclausuradas. As de Santa Isabel não devem ter ficado excluídas do correr de notícias: ainda que a regra do convento as proibisse de sair, tinham ouvidos para as

⁹³ Segundo publicado na relação de causa, “E porque a dita Madalena de la Cruz não satisfez inteiramente em suas Confissões a tudo o que estava testificado a instância do dito fiscal depois de retificados lhe foi dado muito número de testemunhos em publicação e dito a eles responda já o que lhe convém com parecer de seu letrado que lhe foi dado e de outras que podia haver dito como o demais que têm confessado e que o demônio teve com ela a mais nova maneira que com ninguém pode ter [...]”.BL, Coleção Egerton, maço 357, fólhos 46 verso.

⁹⁴ O movimento conhecido como Germanias, termo com que se designou a irmandade dos seus protagonistas, estourou no reino de Valência entre Maio e Junho de 1520 com tumultos de uma população enervada com a administração de seu Vice-rei. No ano seguinte, a revolta espalhou-se também para a ilha da Mallorca, onde prolongou-se até o ano de 1523. Tal como o levante das Comunidades, o conflito foi bastante estudado, dentre outros, por Ricardo García Cárcel e J.J.Vidal. Uma síntese pode ser consultada em: FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. **Fragmentos de Monarquía**, pp.55-59.

conversas de locutório, as notícias comunicadas por seus confessores ou os mexericos dos muitos capelães que abarrotaram a pequena ermida naqueles anos. Ademais, Magdalena de la Cruz era discreta e, como tal, estava em contato com os procuradores legais e os benfeitores da religião.

A visita aconteceu entre os dias 19 e 25 de Maio daquele ano⁹⁵. Recém-casado com sua prima Isabel de Avis, princesa de Portugal⁹⁶, Carlos havia planejado a viagem no mês interior⁹⁷. Deixaria Sevilha rumo a Granada, passando por Córdoba, Úbeda, Baeza e Jaén no caminho. Passou todo o semestre seguinte na capital do antigo reino Nazarí. Ali, além dos dias de convívio com a imperatriz, o imperador assomou-se à tarefa de averiguação do estado da conversão dos mouriscos granadinos e valencianos e a situação dos mudéjares que ainda habitavam estes reinos, em consonância com as atividades dirigidas nas juntas convocadas pelo Inquisidor Geral, o arcebispo de Sevilha dom Alonso Manrique⁹⁸.

⁹⁵ No fundo da Câmara de Contas de Lille do Arquivo Departamental do Norte da França está custodiado o diário de contas do Imperador Carlos V entre 1526 e 1527, detalhando as compras, gastos e cidades visitadas pelo imperador ao longo destes anos. Henry Stercke, mestre de Câmara do imperador entre 1/01/1524 e 30/06/1527 registrou as contas das estadias entre 1 de janeiro de 1525 e 30/06/1527 num caderno de 86 fólios encerrado no mesmo arquivo. Ambos os dossiês podem ser consultados em: Arquivo Departamental do Norte da França, fundo da Câmara de Contas de Lille, código: B. 3476 e B.3349. A referência aos manuscritos consta nos seguintes inventários: FINOT, Jules. **Inventaire- sommaire des Archives Départementales antérieures a 1790, Nord. Archives Civiles- Série B, Chambre des Comptes de Lille, n°3229 a 3389**. Lille: Imprimerie de L. Daniel, 1892; FINOT, Jules. **Inventaire- sommaire des Archives Départementales antérieures a 1790, Nord. Archives Civiles- Série B, Chambre des Comptes de Lille, n°3390 a 3665. Tomo VIII**. Lille: Imprimerie de L. Daniel, 1895, p.173. Devo a referência a estes dois documentos a: FORONDA Y AGUILERA, Manuel de. **Estancias y Viajes del Emperador Carlos V**. Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1914, p.273.

⁹⁶ As bodas do imperador com a infanta portuguesa foi concertada em 25 de Outubro de 1525. A cômputo deu entrada em território Castelhana por Badajoz em 7 de Janeiro do ano seguinte, entrando em Sevilha o dia 3 de março. Carlos V chegou a Granada em 5 de junho, e permaneceu no Albaicín até 10 de Dezembro em companhia da Imperatriz. Juan de Vandenesse, servidor da casa real desde 1514 e controlador das despesas do monarca a partir de 1543, também registrou as passagens pelas cidades Andaluzas, confirmando a estadia em Córdoba. Conferir: VANDENESSE, Jean de, **Collection des voyages des souverains des Pays-Bas 2, 2**, Bruxelles: F. Hayez, 1874. A relação da viagem à Andaluzia em 1526 está fichada nas páginas 58 e seguinte. A descrição da viagem a Córdoba publicada na pág.76.

⁹⁷ Luis de Salinas, comissário do Infante Fernando, fez saber ao irmão do imperador a decisão do percurso até Granada, em carta firmada em Sevilha no dia 8 de abril de 1526. O manuscrito desta correspondência estava guardado na Real Academia de Historia em Madrid em meados do século passado, e foi publicado por A. Rodrigues Villa em: Boletim da Real Academia de Historia, volume XLIII, caderno VI (1904), p.484-487. O autor da publicação afirma que o documento foi incorporado no arquivo da Academia em 1801, mas não conseguimos localizá-lo.

⁹⁸ Entre fevereiro e Março de 1525 o inquisidor geral Alonso Manrique reuniu uma junta para discutir a conversão e a fidelidade dos mouriscos valencianos. Em novembro do ano seguinte, outra junta se reuniu com a mesma finalidade, porém desta vez a mirada do Santo Ofício se voltou para o reino de Granada. Destas juntas tomaram parte Juan Pardo de Tave, García de Padilla, Lorenzo Galíndez de Carvajal, Fernando de Guevara, Fernando de Valdés e García de Loaysa no bando de apoio do secretário Francisco de los Cobos. Manrique encontrava apoio em Gaspar Dávalos e Pedro Ramírez de Alba. Em Novembro de 1525, o imperador promulgou um decreto ordenando a conversão de todos os mudéjares de Valencia antes do final do ano. A partir desta data, ao menos na legislação, todos os mudéjares se converteram em mouriscos. A eficácia do gesto foi calculada pelo próprio monarca que, em carta ao papa, reconheceu que a conversão “não foi de todo voluntária”. Os bastidores das juntas realizadas no mandato inquisitorial de Alonso Manrique receberam uma

O nome de Magdalena de la Cruz, por esta época, foi associado a outro dos eventos marcantes para a dinastia Habsburgo: o nascimento do herdeiro da coroa, príncipe Felipe, ocorrido em Valladolid em 21 de maio de 1527. Assim como a recepção das profecias da freira, o eco de sua participação neste evento é repleto de controvérsias. O humanista protestante Francisco de Enzinas, em suas Memórias, redigidas na casa do reformador Melanchton em 1545, assume que *“tal era sua reputação e tão grande celebridade em todo o reino que ao nascer nosso príncipe herdeiro Felipe, levou-se como objeto sagrado da cidade os hábitos desta freira para que o infante fosse envolto neles e assim aparentemente defendido e amparado dos ataques do diabo”*⁹⁹. No século seguinte ao natalício, estas notícias continuaram sendo ventiladas por toda Andaluzia. Cerca de 1618 o jesuíta Sebastian de Escábias registrou nos seus *Casos Notables de Córdoba* *“chegou a orelhas do Rei e lhe enviavam as mantinhas de seus filhos para que as abençoasse. Todas as coisas de tomo que sucediam se consultavam com ela; todos os grandes de Espanha a visitavam e tinham sua carta por uma grande relíquia tanto que, sem que houvesse restrições a sua fama, ia crescendo como espuma”*¹⁰⁰. Naquela mesma centúria, nas entrevistas realizadas para o processo de beatificação de São João de Ávila, inquiriu-se pelas cidades andaluzas acerca das relações do apóstolo da Andaluzia com Magdalena de la Cruz e se, na ocasião em que passou de visita a Córdoba reconheceu ou recriminou a fama da freira.

Na presença do licenciado Martín de la Viya Arcchiza, vigário eclesiástico de Baeza e encarregado das inquirições naquela cidade, o prior da igreja de São Pedro, mestre Juan de Cisneros, testificou em 10 de setembro de 1624 que

brilhante análise de Miguel Avilés em: PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 464–470. Sobre a questão mourisca na Espanha Moderna, Henry Kamen apresenta uma bem sucedida síntese no capítulo intitulado *“El fin de la España Morisca”*. Em: KAMEN, Henry, **La Inquisición española mito e historia**, Barcelona: Crítica, 2013, p. 207–234.

⁹⁹ *“Para decirlo todo, tal era su reputación y tan grande su celebridade em todo el reino que al nacer nuestro príncipe heredero Felipe, se llevó como objeto sagrado de la ciudad los hábitos de esta monja para que el infante fuera envuelto en ellos y así aparentemente defendido y amparado de los ataques del diablo”*. Encinas, Francisco. “Um exemplo de Falso Misticismo”, extraído de suas Memórias. Um manuscrito desta obra pode ser consultado na Biblioteca Nacional da Espanha, maço 19405. A primeira publicação das Memórias de Enzinas foi organizada numa edição belga, de 1862, organizada por Champán em: ENZINAS, Francisco de; CAMPAN, Ch. -Al, **Mémoires de Francisco de Enzinas**, Bruxelles: Sociéte de l’histoire de Belgique, 1862. O excerto citado aqui encontra-se em: IMIRIZALDU, **Monjas y beatas embaucadoras**, p. 37–38.

¹⁰⁰ ESCABIAS, Sebastian. **Casos Notables de Córdoba** (1618). A crônica de Escábias foi publicada em: ESCABIAS, Sebastián. **Casos Raros de Córdoba**: Madrid: Sociedade de Bibliófilos Españoles, 1949, p.71-73. O comentário foi replicado em: GRACIA BOIX, **Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba**, p. apêndice 3, 624.

quanto ao conhecimento que tinha de espíritos leu esta testemunha em certo autor de que não se recorda que estando o dito servo de Deus em Córdoba lhe pediram que fosse a visitar a Magdalena de la Cruz, que naquela ocasião estava mui estimada nestes reinos, tanto que levaram-lhe os panos primeiros e matinhas do rei don Phelipe segundo, nosso senhor, para que os benzesse, e o dito servo de Deus respondeu que a dita Magdalena de la Cruz não tinha espírito de Deus e que assim não a queria visitar, e depois se viu a verdade nisto do servo de Deus, pois se conheceu ser tudo embustes e foi castigada pelo Santo Ofício¹⁰¹

A fama de Magdalena no século XVII foi a mais repercutida e captada pelos historiadores¹⁰². Apesar destas notícias, não encontramos nenhuma menção à benção da freira ao batismo de Felipe nas crônicas de corte dedicadas à biografia do príncipe ou a de seu pai. A partir do relato de Enzinas saímos em busca de outras indicações que confirmassem a informação, sem conseguir captar outra menção mais próxima cronologicamente do nascimento do príncipe de Astúrias. O cosmógrafo maior e cronista de Carlos V, Alonso de Santa Cruz, não fornece nenhuma informação acerca deste regalo de Magdalena nas páginas que dedicou ao batismo de Felipe em sua *Crónica do*

¹⁰¹ A única cópia manuscrita do processo informativo para a causa da beatificação de São João de Ávila está custodiada atualmente nos Arquivos Secretos do Vaticano, Congregação dos Ritos, Processus 3173. Esta cópia foi enviada a Roma por volta de 1731 e está composta por 3174 páginas. O testemunho que nos interessa aqui está no fólio de número 1224. A transcrição e publicação deste processo informativo foram realizadas por José Luis Martínez Gil, em: **Proceso de Beatificación del Maestro Juan de Ávila**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp.727-728. Devo registrar aqui o meu agradecimento à professora doutora Luciana Lopes dos Santos pelos préstimos necessários para a localização deste processo e o acesso a sua publicação. Sou devedor da ajuda do professor doutor José Luis Gonzalo Sánchez-Molero, da Universidade Complutense de Madrid, que me remeteu às citações de Magdalena nas Obras Completas do Mestre Juan de Ávila, publicadas em 1952 por Sala Balust na Biblioteca de Autores Cristianos, vol.89, p.128. O professor trata do batismo de Felipe II em: SÁNCHEZ MOLERO, José Luis Gonzalo. **El aprendizaje cortesano de Felipe II (1527-1546): la formación de un príncipe del renacimiento**. Madrid: Sociedad Estatal para la Comemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp.181-182.

¹⁰² Há variantes historiográficas a respeito do batismo de Felipe II. Alcalde y Valladares, Ramírez de Arellano e Matute y Luquin conferem ao imperador o protagonismo do pedido, enviando as mantas para que fossem benzidas pela freira. Menéndez y Pelayo complementa afirmando que a Imperatriz enviou-lhe também o seu retrato. Henry Lea diz que Isabel teria enviado a sua Layette. Conferir: ALCAIDE Y VALLADARES, Antonio, **Tradiciones Españolas: Córdoba y su Provincia**, Madrid: Tipografía de G. Estrada, 1883, p. 93; RAMIREZ DE ARELLANO Y GUTIEREZ, Teodomiro, **Paseos por Córdoba, ó Sean apuntes para su historia, por D. Teodomiro Ramirez de Arellano y Gutierrez. Tom. I.**, Córdoba: Impr. de R. Arroyo, 1873, p. 205; MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, **Historia de los heterodoxos españoles. Tomo II**. Madrid: Librería Católica de San José, 1881, p. 529; LEA, Henry Charles, **Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition.: Censorship of the Press-Mystics illuminati-Endemoniadas-El Santo Niño de la Guardia-Brianda de Bardaxí**, Philadelphia: Lea Bros., 1890, p. 333; MATUTE Y LUQUIN, Gaspar, **Coleccion de los autos generales y particulares de fé**, Cordoba: Impr. de Noguér y Manté, 1839, p. 15.

Imperador Carlos V. A mesma ausência se nota na *História de Felipe II, rei de Espanha*, de autoria de Luis Cabrera de Córdoba¹⁰³.

O que parece mais certa era a proximidade com a mãe: segundo o comentário do racioneiro Luis de Aliaga em 1544, Magdalena era “*uma devota religiosa que por todo mundo foi tida como santa e até a imperatriz lhe escrevia muitas vezes [...]*”¹⁰⁴. Outro Luis, de Zapata, pajem da imperatriz Isabel de Portugal, dedicou algumas páginas de suas *Miscelâneas* à biografia de Magdalena de la Cruz sem que fizesse qualquer menção ao envio da benção. Disto chegamos provisoriamente às seguintes possibilidades: a troca de presentes na ocasião do nascimento de Felipe realmente aconteceu, como suposto por Encinas, mas não foi notada pelos cronistas de corte, mais preocupados com o registro dos varões e dos oficiantes do batismo do príncipe que com sua mãe e os detalhes da cerimônia; ou a benção das mantinhas do batismo jamais ocorreu, nos termos do que se tem dito desde o século XVII, se tem dito, o que não invalida a troca de correspondências entre Isabel e Magdalena.

Esta aproximação com a corte está por ser explicada. Como uma freira de clausura, encerrada no convento de clarissas no bairro de Santa Marina em Córdoba, acessou a imperatriz que, até onde sabemos, nunca visitou a cidade? Por quais meios fez-se conhecida na itinerante e imperial corte de Carlos V, cuja presença física na cidade durou poucos dias? Uma sugestão para esta pergunta seriam os vínculos de parentesco das freiras de Santa Isabel de los Ángeles com os funcionários da Corte, visível na década de 1530, quando a mãe de duas das freiras deste convento ocupou o cargo de guarda das damas da imperatriz, e muitos de seus irmãos, todos da família Fernández de Córdoba, estiveram a serviço direto do imperador e do príncipe herdeiro. Esta é uma possibilidade que desenvolveremos com maiores detalhes mais adiante, mas ela precisa ser avaliada em conexão com outro grupo fundamental para a política religiosa executada no período: os célebres intelectuais e ministros da ordem franciscana e o arcebispo de Sevilha e Inquisidor Geral, Alonso Manrique.

¹⁰³ Os relatos do batismo de Felipe II podem ser consultados nas seguintes crônicas: SANTA CRUZ, Alonso. *Crónica del Emperador Carlos V. Tomo II*. Madrid: Imprensa do Patronato de Órfãos de Intendência e Intervenção Militares, 1920, p.283. E também em: CABRERA DE CÓRDOBA, Luis. *Historia de Felipe II, Rey de España. Tomo I*. Madrid: Sucessores de Rivadeneira, 1876, pp.3-4.

¹⁰⁴ “*Una devota religiosa q~por todo el mundo eratenida por sta. Y hasta la emperatriz le screvia muchas vezes, laqual sellama Madalena dela cruz monja de sta. Elizabet delos angeles desta ciudad de Cordova [...]*”. RAH, Colección Salazar y Castro, N-34, f.265, intitulado “*Capitulos de una carta escrita por el ration[er]o Luis de aliaga al r[e]l[at]o[r]. su hermano fecha en Cordova a XXV de deziembre passado. (año 1543)*”.

O VÉU, A MITRA E A TONSURA: PROFECIAS E FRANCISCANISMO NA COROA CASTELHANA

Os presságios da freira cordobesa se articularam com os assuntos da ordem religiosa a que ela pertencia, o ramo observante das clarissas, submetidas à ordem primeira de São Francisco. A primeira vez em que os augúrios proferidos por ela e a política interna à ordem convergiram, segundo o cronista Laín y Rojas, foi na reunião da instância decisória máxima no nível provincial: as reuniões capitulares. Em 1523 chegava à península Francisco Quiñones, ditoso frade da província de *Los Ángeles*, vizinha a Córdoba. Era um patricio dos franciscanos andaluzes: filho dos primeiros condes de Luna chamaram-no Enrique na vida secular e fora pajem do Cardeal Cisneros. Por 1494, na mesma altura em que dona Marina de Villaseca tomava frente da fundação do convento de Santa Isabel em Córdoba, Quiñones ingressou no convento de Santa Maria de los Ángeles, em Hornachuelos, fundado por frei Juan de la Puebla, nobre de nascimento como ele e entusiasta da observância franciscana.

Na jurisdição de los Ángeles frei Francisco iniciou sua carreira: foi eleito custódio (1501-1510) e provincial de Castela. Encarregou-se de orientar e executar a fundação dos conventos concepcionistas em sua província – vertente franciscana fundada por dona Beatriz de Silva em finais do século XV- e de continuar a reforma observante iniciada por seu predecessor, Cisneros. A trajetória do provincial traduz o projeto de seus mestres: era mais um arauto da reforma observante, próximo das correntes de espiritualidade recolhida de que trataremos em breve¹⁰⁵. Pois, em 1523 Quiñones vinha investido do cargo de comissário geral da ordem e começou sua peregrinação pelas custódias e províncias castelhanas, convocando capítulos em cada uma das regiões e fiscalizando a implantação da observância, obrigatória desde 1517. Depois de uma primeira incursão à província de Castela, passou para a de São Gabriel, na Estremadura, e encontrava-se na de Los Ángeles quando, em dezembro, convocou capítulo geral da província de Andaluzia, a ocorrer no convento de São Francisco da cidade de Úbeda.

O capítulo aconteceu em 12 de Janeiro de 1524. Entre suas atribuições estava a escolha de um novo provincial, destituído frei Pedro de Belalcázar pelo comissário antes do término dos três anos

¹⁰⁵ Justamente por sua importância para a província de los Ángeles, sua biografia foi compilada por frei Andrés de Guadalupe na crônica desta divisão. Ver: GUADALUPE, Andres de, **Historia de la Santa Provincia de los Angeles de la regular observancia y orden de nuestro Serafico Padre San Francisco**, Madrid: [s.n.], 1662, pp. 219–267.

de mandato. Nesta época Magdalena de la Cruz era discreta das irmãs de Santa Isabel e, segundo Laín y Rojas, ventilavam na reunião notícias de uma provisão sobre o futuro ministro a ser escolhido no capítulo. Perguntada sobre os rumos do pleito, a freira teria respondido “*Joannes est nomen ejus*”. Afortunadamente sua aposta se confirmou dias depois: o provincial eleito era frei Juan de Medina, guardião do mesmo convento que sediou a reunião. Ia acompanhado de frei Pedro de Montes de Oca, eleito guardião de Sevilha, de frei Pedro de Mexia, em Córdoba, de frei Buenaventura Capote de Aguilar, em Granada, e frei Antonio de Alfaro em Écija, evento que ela lembraria anos mais tarde. Ante os inquisidores, confessou que

o Demônio teve com ela a mais nova maneira que com ninguém pode ter em haver-se mostrado nas figuras de Cristo e dos santos em quem tinha devoção, com tantas suavidades e consolos dizendo-lhe porvires como o tem dito do Provincial que se havia de eleger¹⁰⁶

Juan Antonio Llorente, em sua *História Crítica da Inquisição*, transcreveu, sem dar referências, um suposto testemunho extraído do mesmo processo de Magdalena de la Cruz na

¹⁰⁶ “*el Demonio tubo con ella la mas nueba manera que Con nadie pude tener en havérsele mostrado en las figuraz de Cristo y delos santos en quiete nia devoçion, contantas suavidades y Consuelos diciendole por Venir como lo tiene dtho del Provincial que se havia de elixir*”. Biblioteca Britânica, Coleção Egerton, Masso 357, fôlios 46 verso-47. Laín y Rojas fornece estas informações e faz conhecer os documentos e procedimentos com que, em meados do século XIX, levantou estas informações, antes da queima do arquivo da província Bética, ocorrido em 1864: “A principios de 1524 visitó el general Quiñones la Provincia de Andalucía, y aunque no había cumplido el tiempo de su provincialato el V.P.Fr. Pedro de Belalcázar, se convocó el capítulo para el día 12 de enero en el Convento de San Francisco de Úbeda. Vivía por este tiempo en el monasterio de Santa Isabel de los Ángeles de la ciudad de Córdoba Sor Magdalena de la Cruz, que tenía pacto con el demonio, por cuya comunicación hacía y decía cosas maravillosas que tenían embaucados a casi todos los que la trataban. Preguntándole quién saldría por provincial en el próximo capítulo y ella respondió con desenfado “*Joannes est nomen ejus*”. Efectivamente, el nuevo prelado fue Fr. Juan de Medina, que en la ocasión era guardián del Convento de San Francisco de la ciudad de Úbeda. En sus registros hizo escribir el general Quiñones que había depuesto al P.Fr. Pedro de Belalcázar por inepto y de allí copió esta noticia Uvadingo, que la publicó en sus Anales este año. Pero no quiso añadir la circunstancia del anuncio de la elección, que recayó en Fr. Juan de Medina y previno Sor Magdalena de la Cruz, y que yo he copiado de una copia de su causa formada por el tribunal de la Santa Inquisición que se guarda en el archivo de nuestro convento de Córdoba. En este capítulo fue nombrado guardián de Sevilla el V.P.Fr. Pedro de Montes de Oca, de Córdoba fue Fr. Pedro de Mexía, que después fue provincial; de Granada, Fr. Buenaventura Capote de Aguilar y de Écija, Fr. Antonio de Alfaro.” In: LAÍN Y ROXAS, Salvador; LEZA TELLO, Prudencio, **Historia de la provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco**, Martos, Jaén: Fundación Cultural y Misión Francisco de Asís, 2012, p. 238–9. Henry Charles Lea cita os mesmos episódios em: LEA, **Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition.**, p. 333.

Inquisição de Córdoba, testemunho este que alegou saber que “*o geral dos padres de São Francisco a visitava, sendo fama constante que o principal motivo de vir de Roma era o de ver e tratar com Soror Magdalena de la Cruz*”¹⁰⁷. A famosa obra do liberal e francófilo Llorente foi escrita em princípios do XIX e ele pode, na qualidade de ex-secretário do Tribunal, acessar a documentação destruída pela junta napoleônica responsável pelos papéis dos arquivos inquisitoriais. Sem referências, não sabemos a origem dos documentos de que extraiu suas conclusões. Desconhecemos se acessou o processo íntegro, desaparecido desde a queima do arquivo dos Reais Alcázares em 1810. Nenhuma das cópias da relação de causa e da sentença de Magdalena citam o nome de Quiñones, ausência explicada pela tipologia destes documentos públicos. O tribunal omitia dos réus e da audiência dos autos-de-fé o nome das testemunhas e das figuras de proeminência citadas nos trâmites processuais.

Na falta de informações da Inquisição, os arquivos franciscanos armazenavam notícias e manuscritos preparados para a narração da história da ordem, material utilizado pelos seus cronistas. Laín y Rojas afirmou, em seu tempo, que havia extraído do Convento de Santa Isabel de los Ángeles as notícias da profecia eleitoral do ministro provincial de 1524.

Em se fiando no testemunho copiado por Llorente, o mais provável seria que a aproximação entre Magdalena e Quiñones tenha sido estabelecida nesta reunião. O comissário permaneceu na península até meados de 1525. Foi enviado como embaixador de Clemente VII a Carlos V em 1526 e 1527, na etapa crucial da Guerra da Liga de Cognac, durante a qual sucedeu o famoso Saque de Roma pelas tropas imperiais. Os trabalhos valeram-lhe a concessão do capelo cardinalício em sete de dezembro de 1527.

Não temos notícias da passagem de Quiñones por Córdoba. Sabemos que visitou a província bética em 1524. Em 1526 foi enviado como emissário papal e encontrou-se com Carlos V em Granada, durante a já citada estadia do imperador no Albaicín. A segunda empreitada diplomática ocorreu em Valladolid, durante o período em que se abriram as comemorações pelo nascimento do príncipe Felipe.

¹⁰⁷ “[...] *vi que el general de los padres de san Francisco la visitaba, siendo fama constante que el principal motivo de venir de Roma era el de ver y tratar á sor Magdalena de la Cruz*”. LLORENTE, Juan Antonio, **Historia crítica de la Inquisición en España**, Barcelona: Impr. de Oliva, 1835, cap. XVI, artigo IV, p.170.

Teria sido recordado de Magdalena no batismo do príncipe? Foi este o tempo em que ela trocava correspondências e regalos com a Imperatriz? Há muita névoa sobre esta proximidade, e a documentação analisada não nos permite conclusões certeiras.

O que está mais documentada é a aproximação da freira com um colega de Quiñones, frade célebre e transeunte dos conventos de Guadalajara: estamos a tratar de ninguém menos que Francisco de Osuna, um dos autores mais lidos na península ao longo do século XVI. Entre 1527 e 1556 Osuna publicou oito títulos em romance, um considerável conjunto pastoral em língua Castelhana. Foi editado 27 vezes no mesmo período o que, segundo Rafael Pérez García, o converteu em um dos principais *best sellers* espirituais de seu tempo e o autor mais característico da evolução religiosa hispânica de então. Em que pese a inclusão de algumas de suas obras no Índice de Livros Proibidos publicado pela Inquisição castelhana em 1559, como o tratado *Combite gracioso de las gracias del santo Sacramento*¹⁰⁸.

Entre 1528 e 1531 o frade, famoso por suas peregrinações pela corte do Duque de Escalona, ao convento de La Salceda e ao convento franciscano de Pastrana, passou a viver em Sevilha. Ali, amparado pelo arcebispo, exerceu o posto de Comissário Geral da Ordem nos territórios recém-conquistados nas Índias Ocidentais. Em 1529, durante sua passagem por Córdoba, contactou Magdalena de la Cruz¹⁰⁹. O colóquio entre os dois ficou inscrito em um tratado de orientação matrimonial escrito pelo frade, o *Norte de los Estados en que se da regla de bivar a los mancebos y a los casados*, publicado pela primeira vez em Sevilha no ano de 1531. No prólogo desta primeira edição, Osuna publicou o seguinte:

¹⁰⁸ Em que pesem as intervenções do Santo Ofício às obras de Osuna (parte do seu *Segundo Abecedario* foi incluído no índice expurgatório de 1612, há que se levar em conta as limitações da atuação inquisitorial no tema da censura de livros impressos e manuscritos. Além do trabalho infundável que a censura impunha, necessitando de olhos vigilantes e qualificados – os chamados “qualificadores”- pelas bibliotecas de todo o reino, a jurisdição do Santo Ofício convivia com os foros seculares de cada região neste tema. Em Aragão, por exemplo, em várias ocasiões as proibições foram simplesmente desconsideradas pelos conselhos e ajuntamentos das cidades, e houve conflito entre os foros seculares e a atuação dos censores inquisitoriais. Sobre a censura na obra de Osuna, conferir: PÉREZ GARCÍA, Rafael M. “La obra de Francisco de Osuna y la censura”. In: FOSALBA, Eugenia; VEGA, María José. **Textos Castigados: la censura literaria en el siglo de Oro**. Bern- Suíça, Peter Lang, 2013, pp. 119-148. Henry Kamen fornece-nos um panorama bem sucedido acerca da efetividade da censura inquisitorial. “Impacto sobre la literatura y la ciencia”. In: KAMEN, H. **La Inquisición Española: Mito e Historia...**, pp.157-207.

¹⁰⁹ O roteiro das viagens de Osuna entre os anos de 1528 e 1531 foi debatido em artigo de Miguel Angel, de onde extraímos a datação do encontro entre ele e Magdalena de la Cruz. Conferir a parte IV deste artigo, publicado em: ANGE, Michel. “La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou Le Premier Commissaire Général des Provinces Franciscaines des Indes Occidentales”. In: Boletim da Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (RABM), Ano XVII, fascículo 29, nºs 7 e 8, 1913, pp.61-62.

Pois como eu, por instância de Magdalena de la Cruz pessoa tão destacada em nossos tempos determinasse acabar este livro: andei a buscar entre mim uns muito bem casados a quem intitula-lo; porque livro de matrimônio não se deve dirigir senão a casados; e tais porque com a doutrina do livro recebam o exemplo da obra; leiam o livro do bom casamento, e mirem o cumprimento em vossas senhorias todos os casados, porque não busquem escusa de o ser¹¹⁰

Osuna trazia consigo uma carreira dedicada à espiritualidade dos *recogidos*, praticada nos conventos de Guadalajara. Ali travou diálogos e relações com o patrono da ordem franciscana, o velho duque de Escalona e Marquês de Villena Diego López Pacheco. A ligação dos Pacheco com os projetos de Reforma da ordem consolidou-se também em Córdoba. Uma das irmãs do duque, dona Catalina, senhora de Aguilar, enterrou-se no coro de Santa Isabel de los Ángeles, como já dissemos antes. Por instâncias dela, o Marquês de Priego fundou em Montilla um convento de franciscanas clarissas observantes. Em seguimento da mãe outro dos filhos de Catarina, Francisco, também foi sepultado em Santa Isabel, onde sua irmã e cunhada já haviam estabelecido capelanias, e ingressaram freiras duas de suas filhas. A linhagem dos Pacheco, portanto, estendia sua influência até a casa de Magdalena de la Cruz por vias de ingressos de freiras, capelanias e esmolas.

Nos mesmos anos em que Magdalena de la Cruz estreitou sua proximidade com Osuna, encontrava-se exilado em Sevilha o arcebispo bético e Inquisidor Geral, dom Alonso Manrique. Fora

¹¹⁰ “*Pues como yo por instanci de Magdalena de la cruz + persona tan señalada en nuestros tempos determinasse de acabar este libro: anduve a muy buenos casados a quien lo intitular; porque libro de matrimonio no se deve dirigir si no a casados: e tales porque con la doctrina del libro resciban el exemplo de la obra: lean el libro del buen casamento: y miren lo cumplido en vuestras señorías todos los casados: porque no busquen escusa de lo ser*”. In: OSUNA, Francisco de, **Norte de los estados, en que se da regla de bivar á los mancebos y á los casados et á los biudos y á todos los continentes, y se tratan muy por estenso los remedios del desastrado casamento, enseñando que tal a de ser la vida del cristiano casado compuesto por el reverendo padre fray Francisco de Ossuna, ... - “A la fin”: Fué impresso el presente libro ... en la insigne cibdad de Sevilla, por Bartolome Perez impressor ... Acabó se á siete dias del mes de junio, anno del nacimiento de Nostro Salvador Jesu Christo de mil et D et XXX et uno annos.**, Seville: B. Perez, 1531, f. 5-5v.

ele bispo de Córdoba em 1516, diocese na qual permaneceu por pouco tempo em suas idas e vindas às cortes castelhana e portuguesa na chegada de Carlos à península ibérica¹¹¹. Ao final de 1523 foi alçado à arquidiocese bética, posto que, no ano seguinte, acumulou com o de Inquisidor Geral. Uma intriga palaciana envolvendo o casamento de um de seus parentes, o duque de Nájera e Conde de Treviño Juan Manrique de Lara, com uma das damas da imperatriz, a condessa de Valência de San Juan, dona Luísa de Acuña, complicou as relações do inquisidor com Isabel. Situação já instável com um incidente envolvendo os familiares do Santo Ofício e a prisão de um dos funcionários da Inquisição chamado Mircer Artes. A intervenção de Manrique nos projetos de casamento da protegida de Isabel com seu primo custou-lhe, entretanto, um exílio: foi expulso da corte para Sevilha, de onde não saiu até o retorno de Carlos V a Espanha, em 1533. Após o retorno do monarca, caiu em desgraça também com o Imperador quando este tomou nota da investigação que o Tribunal do Santo Ofício instaurara sobre seu predicador e amigo, Alonso de Virués. Manrique foi desterrado pela segunda vez a Sevilha, onde faleceu em 28 de Setembro de 1538¹¹².

A partir de Agosto de 1529, portanto, o arcebispo encontrava-se em sua sede eclesiástica: tratou de presidir pessoalmente as sessões capitulares do cabido catedralício e encarregou-se da entrega de um posto de pregador a Juan de Ávila, dissuadindo-o de passar à América¹¹³.

No tempo em que esteve em Sevilha, ausente das decisões do conselho supremo da Inquisição, Manrique escolheu por conselheiro e por confessor ao padre Osuna. Pela proximidade com ele, pelas notícias que correram a corte em anos anteriores, ou pelos relatos das inquirições do Santo

¹¹¹ A atuação de Manrique como Bispo de Córdoba é narrada na seguinte crônica: GÓMEZ BRAVO, Juan, **Catalogo De Los Obispos De Cordoba, Y Breve Noticia Historica De Su Iglesia Catedral, Y Obispado. 1 1**, Cordoba: Rodriguez, 1778, p. 410–423.

¹¹² Miguel Avilés Fernández conduziu uma excelente síntese biográfica de Manrique, e investigou sua atuação como Inquisidor Geral entre 1524 e 1538. A síntese pode ser encontrada em: AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel. “El Santo Oficio en la primera etapa carolina”. In: PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. I, pp.443-474. Sobre a complexidade deste prelado, comentam Ricardo García Cárcel e Doris Moreno: “Su trayectoria responde mal al diseño del presunto erasmista que se le ha considerado. Es bien patente su tormentosa vida personal, con varios hijos naturales (Rodrigo fue el más conocido por su correspondencia con Erasmo y Vives), su devoción por Magdalena de la Cruz, superiora de las clarisas y embaucadora ejemplar, y sobre todo sus escasos apoyos políticos, en especial después de 1527, cuando se normaliza la situación política interna tras las comunidades y se deteriora el pírrico sostén político que podía tener Manrique.” Em: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo; MORENO MARTÍNEZ, Doris, **Inquisición: historia crítica**, Madrid: Temas de hoy, 2001, p. 50.

¹¹³ ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego, **Annales eclesiasticos y seculares de la mvy noble, y mvy leal ciudad de Sevilla, metropoli de la Andalvzia**, Madrid: Imprenta Real, 1677, liv. XIV, p.493.

Ofício aos franciscanos recogidos e alumbrados heterodoxos, temos notícias de uma viagem feita por ele a Córdoba movido pelo propósito de visitar Magdalena de la Cruz.

O principal indício da relação entre o arcebispo e a freira de Santa Isabel foi o testemunho concedido por um dos desafetos do prelado, frei Francisco Ortiz. Em 6 de Abril de 1529 Ortiz foi encarcerado a mando do tribunal de Toledo por proferir no púlpito um sermão crítico ao mandatário e à atuação do tribunal na prisão de Francisca Hernández, ocorrida uma semana antes. Francisca era uma beata conhecida pelos grupos de espiritualidade “intimista” de Toledo e Guadalajara: seu nome circulava tanto entre os franciscanos recogidos como entre os alumbrados, e desde 1519 era próxima de Ortiz.

Em um dos depoimentos na sala de audiências no Tribunal, o frade comentou os colóquios entre o Inquisidor Geral e a freira. Foi condenado em 21 de abril de 1532 por sua agressividade à Inquisição e pelos ataques ao presidente do Conselho da Suprema¹¹⁴.

Miguel Avilés Fernández não descarta a proximidade comentada no processo de Ortiz. Para este historiador, a pessoa de grande importância a quem se referia São Jerônimo em uma das visões de Magdalena era o arcebispo. O excerto que alude a esta visão é o que se segue:

Um dia havendo comungado estando doída de sua alma e coração pedindo a Deus nosso Senhor desse misericórdia e a Nossa Senhora para que se visse livre das culpas e erros em que havia caído em toda sua vida pareceu-lhe que via a São Jerônimo e lhe dizia que se consolasse, e tivesse firme esperança que a havia

¹¹⁴ As atas e a maior parte do Processo que o Tribunal de Toledo moveu entre 1529 e 1532 contra frei Francisco Ortiz estão custodiadas na Biblioteca Universitária de Halle, na Alemanha, e foram publicados em 1968 por Ángela Selke. Infelizmente não pudemos acessar nenhuma das duas fontes: o livro de Selke é raro, e não encontramos uma cópia digitalizada do processo no site da Biblioteca de Halle. Neste quesito, somos forçados a contar a leitura que Pérez Villanueva e Miguel Avilés realizaram destes documentos. Conferir: SELKE, Angela, **El santo oficio de la Inquisición. Proceso de Fr. Francisco Ortiz: (1529-1532)**, Madrid: Guadarrama, 1968. PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. I, p.450–451. Eduard Boehmer, em sua famosa obra sobre frei Francisco Ortiz e Francisca Hernández, também assumiu o encontro entre as duas personalidades. Ele também tira suas conclusões da leitura do processo encerrado em Halle. Conferir: BOEHMER, Eduard, **Franziska Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V. Aus Originalacten des Inquisitionstribunals zu Toledo dargestellt, etc.**, Leipzig: [s.n.], 1865, p. 178. O referido manuscrito está arquivado em: Halle, Universitäts Bibliothek, vol. II, Yc20, 2,2.

de perdoar Deus, e se havia de salvar, e em sinal disto lhe disse de hoje a tantos dias virá aqui uma pessoa principal, que ela nomeou, muy fatigado que vai com algum trabalho com um príncipe que nomeou e comunicava-a Consola-te, porque é um grande servo meu e encomenda-lhe a Deus, e assim a dita pessoa veio o mesmo dia que lhe assinalou, comunicou seus trabalhos e ela lhe consolou¹¹⁵

A leitura apresentada por Avilés deste excerto não nos parece descabida se levarmos em consideração três aspectos¹¹⁶.

O primeiro deles diz respeito à crítica interna da documentação inquisitorial. O Tribunal cordobês seguiu, tanto no resumo do processo quanto nos itens da sentença, uma sequência cronologicamente organizada para a ordenação dos eventos narrados por Magdalena. Eles foram arranjados diacronicamente, dispondo os eventos desde sua primeira infância até sua saída do convento de Santa Isabel. As memórias narradas por ela na sala de audiências foram revisadas pelo letrado que o tribunal designou-lhe por advogado e firmada pela ré. A menção à “pessoa muy principal” surge em seguida da previsão da Guerra das Comunidades, do capítulo franciscano de 1524 e da Batalha de Pavia. Portanto, a visita aconteceu durante ou após a segunda metade da década.

O segundo aspecto diz respeito às pessoas que melhor se enquadram na descrição de “grandes”. Osuna era uma personalidade ilustre neste período, mas não devia nenhum serviço a príncipes. Distinta era a situação de Manrique que, como vimos, andava exilado em Sevilha graças a sua desdita com a imperatriz.

¹¹⁵ “Un dia haviendo Comulgado estando con dolor de su Anima e Corazon pidiendo a Dios ner. Sor. Misericordia ele diese anera para que se Viese libre delas Culpas y errores en que havia Caído toda su Vida le Pareçio que Veia a San Geronimo yle deçia que se Consolase estubiese firme esperança quela avia de Perdonar Dios, y se avia de Salvar, yenseñal de esto les dijo de oi en tantos dias Vendra aquí Una persona Principal, que la nombro mui fatigado que Va con algun trabajo con Un príncipe que nombro ytelo comunicava Consuelate, por que es Un gran de siervo mio y encomiendolo a Dios, y asi la dtha persona Vino el mismo dia que le señalo comunico sus trabaxoz y ella le Consolo”.BL, Coleção Egerton, maço 357, fólhos 47 e verso.

¹¹⁶ AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel. “El Santo Oficio en la primera etapa carolina”. In: PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. I, p.450–451. Avilés extrai suas conclusões do já citado artigo de Michel Angel sobre a via franciscana de recolhimento.

Disto concluímos que, se não houve um encontro pessoal entre Magdalena e o arcebispo, ao menos tinham um círculo de contatos bastante próximo, incluindo o padre Juan de Ávila. Manrique elegera-o para predicador na igreja colegial do Salvador de Sevilha em 1534¹¹⁷. Nos períodos anteriores, o “apóstolo de Andaluzia” peregrinou por Córdoba, situação rememorada pelos testemunhos recolhidos para seu processo de beatificação um século depois¹¹⁸.

Em vista destes contatos, a narração extraída por Llorente de um suposto testemunho do processo de Magdalena é bastante factível, se não for verdadeira. Este testemunho oculto afirmou que

Via que todo o povo não tratava de outra coisa senão de sua santidade, e não apenas o povo, mas pessoas de qualidade como cardeais, arcebispos, bispos, duques, condes e senhores muito principais, letrados e religiosos de todas as ordens, e em particular vi que o cardeal de Sevilha dom Alonso Manrique a veio visitar desde Sevilha, e em suas cartas a chamava muito apreciada filha sua, e se encomendava a suas orações [...]¹¹⁹

¹¹⁷ ORTIZ DE ZÚÑIGA, **Annales eclesiasticos y seculares de la mvy noble, y mvy leal ciudad de Sevilla, metropoli de la Andalvzia**, liv. XIV, p.494.

¹¹⁸ Durante o processo de beatificação do mestre Juan de Ávila, o licenciado Cristóbal de Luque Ayala depôs em Montilla, em 02 de Novembro de 1624, ante o comissionado da causa naquela cidade, doutor Gerónimo Fernández de León, vigário da igreja paroquial de Santiago, que “*Y es evidentte, y verdad ciertta que, el dicho Maestro Ávila conoció la fingida santidad, y embustes de Magdalena de la Cruz, freira, la qual atraía así a todo el mundo com fingida santidad, y estando en Córdoba, alabándole la santidad desta freira, y persuadiéndole que la visitase, el dicho Venerable Maestro Ávila, respondió diciendo no la quiero ver, que presto se verá quien es. Y dentro de pocos meses, se descubrió que la dicha Magdalena de la Cruz, no era santta, sino fingida, y la castigó el santtooficio, todo lo qual es público, y esto respondo.*” O depoente respondeu à seguinte pergunta, estabelecida pela comissão madrilena da causa beatífica de Ávila: “*Del don de profecía, raptos y revelaciones y discreción de espíritus: si saben o han oído decir de los vastos éxtasis y revelaciones del Espíritu Santo, Don de Profecía que el dicho Padre Maestro Ávila y que replandeciron em él particularmente dones y consejos y discreción de conocer espíritus, com los cuales dones guiaba a la Perfección cristiana innumerables personas con lo cual enmendaron sus vidas y reformaron las costumbres, y conoció la fingida santidad de Magdalena de la Cruz, a quien no quiso ver em Córdoba ni responder diciendo no la quiero ver que presto se verá quién es*”. Conferir: MARTÍNEZ GIL, Luis. **Proceso de Beatificación del Maestro Juan de Ávila**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp.359.

¹¹⁹ “[...] veia que todo el Pueblo no trataba de otra cosa que de su santidade, y no solo el pueblo, sino personas de calidad, asi como cardenales, arzobispos, obispos, duques, condes y señores muy principales, letrados y religiosos de todas órdenes; y en particular vi que el cardenal de Sevilla don Alfonso Manrique la vino à visitar desde Sevilla, y em sus cartas la llamaba muy preciada hija suya, y se encomendaba a sus oraciones [...]”. In: LLORENTE, **Historia crítica de la**

Francisco de Osuna, Alonso Manrique e Francisco Ortiz são nomes envolvidos em uma trama que não passou despercebida por Magdalena, nem aos intérpretes de sua biografia. Todos foram contemporâneos e afetados no debate espiritual dos franciscanos de La Salceda quanto à prática chamada de “*recogimiento*”, e a conseqüente perseguição instaurada no Tribunal da Inquisição de Toledo contra os chamados *Alumbrados* ou *Dejados*. Traremos à baila este capítulo da história da espiritualidade hispânica.

ENTRE ALUMBRADOS, RECOGIDOS E DEJADOS: FRANCISCANOS E CORRENTES ESPIRITUAIS MODERNAS

Na qualidade de ministro geral, Quiñones presidiu mais um capítulo franciscano, como fizera em Andaluzia meses antes. Dirigiu-se desta vez à província castelhana reunida em San Juan de los Reyes, em Toledo. Principiada em 22 de Maio de 1524 despontou nesta assembleia a preocupação com um novo método de oração adotado por muitos religiosos da circunscrição: conheciam-no por *iluminación*, e chamavam-se *iluminados* os seus praticantes. Postulavam a via iluminativa, que consistia, segundo Wadding, na eliminação da vontade própria do iluminado, reduzindo-a ao nada para entregar-se à disposição divina e executar apenas o que esta lhes inspirasse. O capítulo decidiu pela proibição da prática e imediato encarceramento dos pertinazes¹²⁰.

O gesto capitular não era de precaução, mas de combate. Já o Santo Ofício da Inquisição instaurara os primeiros processos contra pessoas próximas aos franciscanos: Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz. Desde o cárcere, a ex-beata de Guadalajara e o pregador secular do duque de Escalona lançavam acusações contra alguns frades locais. Do convento franciscano patrocinado pelo mesmo duque foram citados, na sala de audiência, os nomes do guardião, frei Juan de Olmillos, e o de

Inquisicion en España, p. 170. Henry Charles Lea parece ter extraído de Llorente as informações que fornece em: LEA, Henry Charles. **Historia de la Inquisición Española**. Volume 3. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, p.449.

¹²⁰ Os termos desta reunião capitular podem ser consultados em: WADDING, Lucas, **Annales Minorum: in quibus res omnes trium ordinum a S. Francisco institutorum ex fide ponderosius asseruntur**. Lugduni: Landry, 1625, v. XXVIII, 3ª época, cap. XVIII, ano de 1524. MICHEL ANGE. **La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou Premier Commissaire general des provinces franciscaines des indes occidentales**. Capítulo III. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Ano XVII, nºs 3-4, 1913, p.215.

um de seus prosélitos, frei Francisco de Ocaña. Sobre este último comentava-se o teor profético de suas homílias, concomitantes e parcialmente convergentes com aquelas proferidas por Magdalena de la Cruz. Assim como a freira, Ocaña prognosticava a derrota do monarca francês por Carlos V. As previsões, contudo, não se restringiam ao resultado das guerras em curso¹²¹.

O frade apelava para a necessidade de Reformas da Igreja. No que tange aos prelados eclesiásticos, afirmava que “*deveriam ser lançados como porcos; que a paixão de Cristo deveria constituir o principal assunto dos sermões e todo o resto era burla*”. Para regularizar os desvios, apelava para o velho patrono de seu convento, dom Diego Pacheco, cujo auxílio assentaria no trono de São Pedro a ele, Francisco, ou a Juan de Olmillos. O projeto reformista anunciado incluía a beata Francisca Hernández, a quem incumbiria de “emendar a Bíblia”¹²². Francisca era terciária renomada na corte de Pacheco, nos conventos franciscanos e nos movimentos de renovação laica e, nesta altura, vivia em Valladolid.

As autoridades eclesiásticas não permaneceram inertes aos rumores. Escandalizado, o cabido da catedral toledana consignou o assunto a seu bispo auxiliar e ao licenciado Mexía. Propósito semelhante moveu frei Andrés de Écija, seráfico provincial de Castela, que no ano anterior (1523) já havia lançado punições a Isabel de la Cruz. Logo após chegar a Escalona, deparou-se com um espetáculo frequente: frei Juan de Olmillos entrou em transes místicos durante a distribuição da eucaristia, na missa de Quinta-Feira Santa. Écija ordenou a interrupção da música para poder ouvir os sussurros emitidos por seu irmão de hábito. Acabou cedendo à manifestação: Olmillos saiu-se livre de penas mais duras, compelido a celebrar missas apenas no claustro, enquanto Ocaña foi reservado para as orações ao Marquês de Villena¹²³.

¹²¹ Lembremos que Magdalena de la Cruz também pôs em circulação previsões acerca da prisão do rei de França na Batalha de Pavia, de seu casamento com a princesa Leonor e do não cumprimento das cláusulas do tratado de Madrid. Conferir: BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 28 verso; e BNE, Maço 6176, item XII, fôlio 287. Comentários da profecia de Ocaña podem ser vistos em: SANTONJA, Pere, **La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo 16: Inquisición y sociedad**, Valencia: Generalitat Valenciana, 2001, p. 22. HAMILTON, Alastair, **Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the alumbrados**, Cambridge: James Clarke, 1992, p.38.

¹²² As notícias que temos sobre estas profecias foram extraídas do depoimento de Pedro Ruiz de Alcaraz, instaurado na inquisição de Toledo em meados de abril de 1524. Parcela deste depoimento foi publicada em: SERRANO Y SANZ, Manuel, **Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI**, Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Ano VII, nº I, 1903, pp. 3–5. Foram repercutidos em: PASTORE, Stefania. **Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1499-1559)**, Madrid: Marcial Pons, 2010, p. 254–256.

¹²³ HAMILTON, Alastair, **Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the alumbrados**, Cambridge: James Clarke, 1992, pp. 59–60.

Os franciscanos escaparam da primeira maré de suspeição instaurada em Toledo. Sabemos do frade Ocaña que prestou testemunhos na Inquisição contra um antigo desafeto seu, Alcaraz, sem que nos conste qualquer processo movido contra ele. Já seu companheiro Olmillos foi eleito provincial no capítulo de Escalona em 1528, e consta-nos que morreu em Madrid, dois anos depois, envolto em ares de santidade, porque “*deu-se tanto ao exercício da oração que se arroubava muitas vezes*”¹²⁴.

O círculo de proximidade destes frades de Escalona contemplou outra celebridade: frei Francisco de Osuna. Professados os votos, este nosso conhecido andaluz foi destinado ao convento de La Salceda, em Tendilla, na década de 1520. Ali travou relações com outro franciscano, já afamado na arte da prédica, chamado Francisco Ortiz, de quem trataremos adiante. Pois no decorrer desta década Osuna sistematizou em três partes manuscritas um método devocional a que chamou de *recogimiento*. Aos *recogidos* (assim se chamavam os praticantes deste método) recomendava a obra de Osuna que procurassem o afastamento dos assuntos humanos. Deveriam exilar-se ou amenizar os sentidos. Para alcançar este alheamento, sugeria a escolha de um local quieto e escuro, onde fosse possível manter os olhos fechados ou fixos em um ponto. Prescrevia-se ao menos duas horas ao dia, de preferência no fim da noite. Por fim, havia que se passar progressivamente da meditação da humanidade de Cristo para temas abstratos. Neste processo, em resumo, esperava-se do fiel a completa abstração do mundo ao seu redor e um concentrar-se em sua interioridade, para então encontrar-se com Deus no amor.

O método, que Osuna universalizou a qualquer devoto – religioso ou leigo- estava dividido em três formas de oração, conduzindo-o do estágio primeiro (via purgativa), passando pelo intermediário (iluminativo) para chegar à via unitiva com o criador. A primeira forma é vocal; a segunda, com o coração, praticada por meio da contemplação da paixão de Cristo; a última e mais perfeita forma de oração é mental ou espiritual, por meio da qual se alcança a união com o criador: “*os homens desejam apenas o que Deus deseja e Deus não se aparta do desejo os homens*”. Neste estágio cessa toda a atividade intelectual, e “*não pensar em nada é mais do que soa. De nenhuma forma pode*

¹²⁴ Ao menos foram estas as informações compiladas pelo catedrático frei Pedro de Salazar, cronista de Castela. Ver: SALAZAR, Pedro de. **Coronica y historia de la fvdacion y progreso de la Provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado padre San Francisco**. Madrid: Imprensa Real, 1612, p. 84. Duas páginas antes o autor referiu-se a reunião capitular de Toledo no ano de 1524, sem comentar seu teor e sinalizando apenas o comparecimento de Quiñones e a eleição de frei Juan de Marquinas para ministro provincial.

*ser explicado, já que Deus, a quem está direcionado, é inexplicável: de fato, eu digo que este pensar em nada é pensar n'Ele inteiramente*¹²⁵.

Osuna publicou o principal de suas ideias no livro *Terceiro Abecedário Espiritual*, impresso pela primeira vez em Toledo em 1527 e dedicado ao Marquês de Villena. Nela compilava experiências compartilhadas em muitos conventos franciscanos de pujante espiritualidade. Para o historiador Pedro Santonja, os conventos de La Salceda, Pastrana, Guadalajara, Escalona, Alcalá, Ocaña e Cifuentes eram casas de retiro em que se respirava o ar dessa espiritualidade recolhida. Foram centros de renomada santidade por onde passaram, além de Osuna, seu mestre, o cardeal Cisneros¹²⁶.

O patrono a quem Osuna dedicava seu livro, o já envelhecido Marquês de Villena era, em meados da década de 1520, um dos aristocratas muito envolvidos com as questões de renovação espiritual na península. Seu círculo de reformadores não incluía apenas franciscanos. Além destes, o duque contava com um pregador laico, chamado Pedro Ruiz de Alcaraz, a quem destinou a quantia de 35 mil maravedies no ano de 1524 para que promovesse um programa de cristianização em Escalona e serões noturnos regados a debates teológicos e leituras bíblicas. Esta não era a primeira casa aristocrática em que Alcaraz desenvolvia reflexões religiosas.

Nascido em Guadalajara, de família conversa, Alcaraz teve contatos estreitos com os Mendoza, duques do Infantado. Sua família se destacou pelos serviços prestados a esta casa: a irmã, Maria, havia desposado o secretário do duque e o irmão, Hernando, era um dos criados do Palácio instaurado no centro da cidade. O espaço era frequentado pelo governador de Escalona, dom Antonio de Baeza, por meio de quem Alcaraz foi levado ao Palácio dos Pacheco naquela localidade. Em 1523 passaram por lá Juan López de Celain, presbítero basco a serviço do capelão do duque, e seu amigo Rodrigo de Bivar, cantor na mesma capela.

Guadalajara era um centro de projetos de renovação religiosa. Além do palácio, outros círculos de devoção “interior” estavam esparsos em torno a figuras femininas, laicas e conversas. Isabel de la Cruz era um destes pólos de atração. Terciária franciscana, ela vivia junto à paróquia de

¹²⁵ Francisco de Osuna. APUD: HAMILTON, *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain*, p. 14–15. Antonio Ribeiro realiza uma bem sucedida síntese sobre o recogimiento em: RIBEIRO, Antonio Vitor. **O auto dos Místicos**. Lisboa: Chiado, 2016, pp.41-42.

¹²⁶ Sobre os influxos franciscanos nos movimentos religiosos quinhentistas em Castela, ver: SANTONJA, *La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI*, pp. 81–100.

Santo Tomás, onde recebia personalidades religiosas e laicas para ensinar um método de oração semelhante em alguns pontos com aquele dos franciscanos, mas que ficou conhecido como *dejamiento*. Além dela, a cidade contava com Maria de Cazalla, andaluza de Palma del Río, também de família conversa, como Isabel. Mãe de seis filhos era casada com Lope de Rueda e irmã de Juan, antigo secretário de Cisneros e mestre de Teologia na Universidade fundada pelo cardeal em Alcalá de Henares. Mais tarde, Juan assumiu o posto de bispo auxiliar de Ávila e, com sua irmã, conduziu um programa de leituras e interpretações bíblicas e de educação de meninas por meio da exegese dos textos bem conhecidos da família – vale lembrar que a primeira edição trilingue do texto sagrado foi preparada e publicada sob patrocínio do Cardeal Cisneros na Universidade onde Juan lecionava¹²⁷.

Não eram os únicos da família envolvidos com questões religiosas. Em Valladolid, naqueles anos, seu primo Pedro de Cazalla e a esposa, Leonor Vivero, albergaram em sua casa a beata Francisca Hernández, afamada visionária e exegeta salmantina. Francisca, laica e iletrada, mobilizou em torno a si um grupo de estudantes da Universidade de Salamanca que se acercavam em busca de interpretações e provisões dos textos sagrados. O grupo era composto, dentre outros, pelo franciscano de la Salceda Francisco Ortiz, pelo bacharel Antonio de Medrano e o converso Bernardino de Tovar, irmão do pregador frei Gil López. Receosos dos efeitos destes encontros, o tribunal eclesiástico da cidade ordenou sua dissolução e a transferência da leitora para Valladolid, a ser inquirida pelo tribunal inquisitorial. Francisca permaneceu na cidade até o ano de 1527.

Dito isto, já temos um mosaico destes círculos religiosos que se espalharam por toda a meseta central castelhana. Um de seus vértices estava em Guadalajara, no palácio do duque do Infantado, na Igreja de Santo Tomás e na residência de Maria de Cazalla. O outro vértice em Valladolid, na casa de Pedro de Cazalla, residência de Francisca Ortiz. Somam-se as cidades de Escalona -sede do palácio dos Villena e do convento franciscano de frei Juan de Olmillos- e Ocaña, sede de outro convento franciscano reformado. Este é o losango proposto por Antonio Márquez para o movimento religioso dos primeiros “*alumbrados*”, em cujo interior incluiu-se o convento franciscano de Cifuentes, o de La Salceda (Tendilla) e o de Pastrana¹²⁸.

¹²⁷ A edição conhecida como “Poliglota” foi preparada a partir de manuscritos comprados pelo cardeal, que patrocinou e constituiu uma equipe de filólogos e tradutores para sua composição. Cf: BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España...*, pp. 38-43.

¹²⁸ MARQUEZ, Antonio, *Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid: Taurus, 1980, p. 61–64.

O raio de propagação de suas ideias, como evidenciado em pesquisas mais recentes, foi muito mais além. Alcançava Priego de Córdoba, onde Alcaraz serviu de contador ao marquês, sobrinho do duque de Escalona, e Medina do Rioseco, senhorio de dom Fadrique Enríquez, Almirante de Castela e primo do mesmo nobre. Neste senhorio, em 1525, o Almirante encarregou a Juan López de Celain de convocar, tal como se fizera para o continente americano, o número de doze apóstolos instruídos e preparados para organizar um projeto de evangelização de seus territórios.

O perfil social dos protagonistas desta história já foi delineado há mais de oitenta anos por Marcel Bataillon¹²⁹. A maioria proveniente de famílias conversas, com a exceção de Juan López de Celain, cristão velho. Predominaram os leigos sobre os clérigos – Juan del Castillo, Gaspar de Bedoya e Luis de Beteta fogem à regra- e o papel central era ocupado por mulheres (Francisca Hernández, Isabel de la Cruz e Maria de Cazalla). Estavam amparados pelas famílias nobres de grau de grandeza em Castela: os Mendoza, Marqueses de Santaella e Duques do Infantado, em Guadalajara, e uma de suas ramas, os Fernández de Córdoba, senhores de Aguilar e Marqueses de Priego, em Córdoba. Os Pacheco, duques de Escalona e Marqueses de Villena, em Escalona, e seus parentes, os Enríques, Almirantes de Castela, em Medina do Rioseco (Palência). A este grupo haveria pesquisas recentes incorporam os Portocarrero, senhores de Palma (Córdoba) e dona Brianda de Mendoza, filha do duque do Infantado¹³⁰.

Qual o nexos que uniu este vasto pessoal, laicos, religiosos, universitários e iletrados, cristãos-velhos e conversos, nobres e súditos? Além do fato de terem sido investigados, processados e sentenciados pelos tribunais da Inquisição de Toledo e de Granada, qual projeto comungaram? O que foram, afinal, os “*alumbrados, dejados ou perfectos*” a quem se referia o edito de fé que o Santo Ofício publicou em 23 de setembro de 1525? A questão atormentou, há quinhentos anos, os

¹²⁹ BATAILLON, Marcel, **Erasmus y España**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 176–186.

¹³⁰ Álvaro Castro apontou em artigo apresentado no Seminário “María Cazalla” os influxos da cidade de Palma del Río (Córdoba) nos projetos de reforma religiosa da primeira metade do século XVI. Palma era cidade natal de Maria e Juan de Cazalla, habitada por um contingente expressivo de mudéjares e conversos, protegidos pelo VII Senhor, Luis Fernández de Portocarrero. A família Cazalla era originária de Écija. Pedro, primo de Maria, tinha relações comerciais e de serviços não apenas a este senhor, como também ao segundo Conde de Tendilla, Iñigo López de Mendoza. Veja-se: CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro. “El Espacio del Miedo: la filosofía de los Alumbrados y el proceso de María de Cazalla”. In: CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro; UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA (Orgs.), **Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados. Actas del I Seminario de Investigación María de Cazalla**. Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba : Séneca, 2010, p. 177–206. Sobre a proximidade de dona Brianda de Mendoza com Maria de Cazalla e Isabel de la Cruz, ver: PASTORE, Stefania. **Una herejía española**, p. 185.

consultores e inquisidores do Santo Ofício encarregados de classificar e julgar seus passos, e continua a interpor dificuldades não menos áridas aos investigadores contemporâneos.

Estamos longe de uma concordância homogênea. Menéndez y Pelayo viu neles uma seita heterodoxa ressoando uma doutrina cujas origens remontavam à antiguidade oriental¹³¹. Marcel Bataillon vinculou-os aos movimentos reformistas europeus, interpretando-os como um grupo de entusiastas erasmistas¹³². Miguel Asín Palacios associou-os à espiritualidade islâmica¹³³. Antonio Márquez coligou-os com a tradição neoplatônica¹³⁴. Álvaro Huerga toma-os como mais uma manifestação do caráter religioso, em sua opinião, “genuinamente hispânico”: uma forma de misticismo, desviado e heterodoxo, porém ainda assim misticismo, baseado na busca de união com o Outro divino e compleição à vivência do amor¹³⁵. Stefania Pastore interpelou-os como uma corrente viva da hermenêutica paulinista que, desde o século anterior, arraigou em Castela uma interpretação exegética praticada mais por convertidos que por conversos, corrente defendida, antes deles, por Oropesa e pelo primeiro arcebispo de Granada, Hernando de Talavera¹³⁶. Pedro Santonja destaca as múltiplas influências que contribuíram para sua existência no século XVI¹³⁷.

¹³¹ MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. **Historia de los heterodoxos españoles. Tomo II**. Madrid: Librería católica de San José, 1880, p. 521–525.

¹³² Afirma Bataillon: “*O iluminismo espanhol é, em sentido amplo, um cristianismo interiorizado, um sentimento vivo da graça. Expressa-se com maior precisão em certos métodos ou em certas fórmulas cujo valor se discute entre alumbrados e que, em certa medida, definem tendências rivais*”. E Complementa: “*A solidariedade do iluminismo com a revolução religiosa europeia é algo que não deixa lugar a mais pequena dúvida. Mas o seu parentesco está, sobretudo, em suas origens comuns. Tanto o iluminismo como a revolução religiosa têm suas raízes na devotio moderna da última Idade Média*”. In: BATAILLON, **Erasmus y España...**, páginas 167 e 185.

¹³³ ASÍN PALACIOS, Miguel; LÓPEZ-BARALT, Luce, **Šādīlīs y alumbrados**. Madrid: Hiperión, 1990. Primeira versão do texto publicada na década de 1940.

¹³⁴ MARQUEZ, **Los alumbrados...**, p. 205–224.

¹³⁵ Conferir as divergências e ressalvas que Álvaro Huerga postula em relação à tese de Marcel Bataillon de que o Erasmismo foi o *húmus* que alimentou o surgimento do alumbradismo. Afirma o padre Huerga que os alumbrados não poderiam ser erasmistas em senso estrito porque eram místicos, e Erasmo não. Segundo ele, a vocação mística é típica no alumbradismo: “*o erasmismo não fecundou tanto como se supõe o húmus da espiritualidade hispana, mística até o tutano, mística em sua grandeza e em sua miséria*.” Conferir: HUERGA, Alvaro; FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA (MADRID); SEMINARIO CISNEROS. **Historia de los alumbrados: (1570-1630). Volume V**. Madrid: Fundacion Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1994, pp. 176–187.

¹³⁶ Para um debate historiográfico edificante e panorâmico sobre o estado das investigações sobre o alumbradismo nos anos 2000, ver o Prólogo de Ricardo García Carcel e a introdução da edição espanhola do livro de Stefania Pastore, cujas reflexões foram publicadas primeiramente em sua tese de doutoramento, no ano 2004. Ver: PASTORE, Stefania. **Una herejía española**, pp. 11–37. Acerca de suas divergências com Antonio Márquez, escreve a autora entre as páginas 182-183: “*Não compartilho a proposta de Antonio Márquez quando faz do movimento alumbrado um denso sistema filosófico que bebe do pensamento neoplatônico em vez de surgir de enfrentamentos e problemas próprios da sociedade*

Permanecem as dificuldades de compreender o que foi o alumbradismo. A primeira delas diz respeito à fragmentação e parcialidade das fontes de que dispomos para reconstruí-lo. Desconhecemos o paradeiro de boa parte dos processos inquisitoriais movidos contra estes réus. Sobram fragmentos por meio dos quais tomamos conhecimento da existência de outros documentos desaparecidos. Para citar dois exemplos, no processo de Pedro de Alcaraz acessamos as confissões de Isabel de la Cruz. Pelo processo de frei Francisco Ortiz sabemos do processo de Francisca Hernández e das intrigas de Mari Núñez. Mesmo o famoso edito-de-fé de 1525 é apenas uma cópia fidedigna e tardia do edito inicial. Por outro lado, este documento foi escrito por muitas mãos: é uma polifonia de vozes, um emaranhado de frases atribuídas pelos acusadores às pessoas acusadas. Quando cruzamos o edito com a leitura dos processos, percebemos que os próprios acusados não reconheceriam suas ideias nas frases que lhes atribuíam autoria, e recusavam as classificações inquisitoriais¹³⁸.

Os estudiosos do tema citados aqui convergem, entretanto, na constatação de que o alumbradismo mesclou suas águas com os *recogidos* pelo menos até o ano de 1523 quando, no Palácio de Escalona, frei Juan de Olmillos e Alcaraz expressaram suas divergências acerca dos aproveitamentos do método unitivo. Buscavam alcançar a mesma meta – a unidade com a divindade –, mas os primeiros aceitavam o desfrute dos deleites extáticos e arroubos, enquanto os segundos asseguravam que o “*amor de Deus no Homem é o mesmo Deus*”, e basta. Não surpreende que, durante as primeiras audiências no Tribunal de Toledo, em abril de 1524, Alcaraz não se reconheça sob esta pecha. Exaltado, rebateu aos inquisidores ponto a ponto e desviou a atenção dos juízes para os frades de Escalona, aos quais acusava de desvio heterodoxo e alumbradismo. Denunciava o desvio que enxergava em outros, sem se reconhecer ou a sua mestra Isabel de la Cruz partícipes dos exageros¹³⁹. Rechaçava a pecha sem pestanejar e, ao mirar os arroubos do frade de Escalona, “*sentia seu coração*

espanhola. Tampouco me parece que seja totalmente legítimo ler um fenômeno tão complexo e poliédrico como o dos alumbrados, que mudava continuamente e se nutria de estímulos e reflexões de diversa índole, no marco exclusivo de um rígido sistema doutrinal. Mais importante seria, creio, considerar em concreto a divulgação e a expansão da doutrina alumbrada. É demasiadamente parcial a ideia da heresia alumbrada como um fenômeno que nasce e se esgota no interior de círculos fechados e asfíxiantes”.

¹³⁷ SANTONJA, **La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo 16**, pp. 69–161. Este autor apresenta uma excelente síntese das correntes historiográficas acerca da identidade e origem do alumbradismo nas páginas de 41 a 45 deste volume.

¹³⁸ MARQUEZ, **Los alumbrados**, p. 95–108; HUERGA; FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA (MADRID); SEMINARIO CISNEROS, **Historia de los alumbrados**, pp. 45–71..

¹³⁹ SERRANO Y SANZ, **Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI**, pp. 4–5.

como se o comessem cachorros”¹⁴⁰. Anos depois dele, em 1532, Maria de Cazalla adotou a mesma estratégia: rebateu as acusações apontando as ambiguidades com que os inquisidores tomavam o termo. Já nos primeiros processos instaurados pelo tribunal em 1524 emergia a polissemia do termo “alumbrado” que o primaz das Espanhas, Bartolomé de Carranza, constataria na homilia de sua entrada como Arcebispo de Toledo (1558), motivo pelo qual recusou a validade do termo como categoria processual condenatória de hereges. Analisemos, portanto, a trajetória e as interpretações dadas no século XVI ao adjetivo “alumbrado”.

Menéndez y Pelayo estabeleceu a origem da palavra num poema de Francisco de Villalobos, médico da família real aragonesa. Extraído do *Sumario de la Medicina*, publicado em 1498, o poema se referia a “aluminados”, uma degeneração de “alumbrados”, e fazia menção a sodomitas provenientes da península italiana. Ei-lo aqui:

Los aluminados padesçen dolencia

De ser putos y es muy absurda y muy ciega

Y desta en Italia diz que ay pestilençia

Y en nuestras partidas si no ay resistencia

En algunos buenos y honrados se pega

Aquestos desean de ver y palpar

La suzia luxuria de otros o dellos

Y no pueden el su deseo acabar

Sin otros encima deveilos curar

¹⁴⁰ Stefania Pastore comenta que “*Tanto naquele antanho [década de 1520] como hoje em dia, resulta sumamente difícil sinalizar os limites da heresia alumbrada. E se é difícil para os historiadores que se ocuparam do tema, não era menos complicado para os próprios inquisidores, empenhados durante mais de vinte anos em desenredar os fios de uma heresia proteica, multiforme, cuja face mudava tanto quanto a dos personagens que a viveram e interpretaram. Naquele antanho, ninguém quis delimitar com nitidez a extensão do fenómeno alumbrado. Deste modo, pelos amplos buracos da rede deslizaram-se e mesclaram-se uma grande variedade de fenómenos. Assim o „maravilhosismo” de visões e profecias que abundavam entre os franciscanos de Pastrana, os círculos espirituais recolhidos em torno a beatas carismáticas ou o espiritualismo e misticismo de buscas interiores e pessoais que, negando e repudiando a mediação da Igreja institucional, estavam voltadas à salvação*”. In: PASTORE, Stefania. **Una herejia española**, p. 169.

*Con hambre y con frio açotallos prendellos*¹⁴¹

A segunda ocasião escolhida pelo professor cântabro como sinal da origem da palavra está registrada em uma carta enviada a Cisneros por seu capelão, frei Antonio de Pastrana. Nesta carta, datada de 1512, o frade relatava a existência no convento de Pastrana de um religioso com ares proféticos que, em revelações, teria sido orientado a “engendrar um filho em pessoa santa”, pelo que entrou em contato com a madre Juana de la Cruz, famosa visionária do convento de Santa Maria de Cubas. O capelão referia-se a tal frade como “*alumbrado con las tinieblas de sataná*”. Temos aqui o extrato desta correspondência:

Reverendíssimo e muy Magnífico Senhor: a Madre Juana de la Cruz mostrou-me uma carta de Vossa Senhoria e outra que um religioso contemplativo alumbrado com as trevas de Satanás havia-lhe escrito e logo na hora em que vi as ditas cartas parti para Ocaña onde estava o dito religioso e logo fiz com que o encarcerassem e dessem penitência que em poucos dias alcançou conhecimento de seu erro, e que já não havia necessidade de engendrar profetas para remediar o mundo, ainda que dissesse que por muito tempo estando em oração havia alcançado de Deus um mandamento que mandava-lhe que engendrasse um filho em pessoa santa, o qual era muy necessário que nascesse neste tempo, e creio eu que fosse pior que o que trouxeram figurado de Roma. Creia Vossa Senhoria que nunca vi coisa de tão infinita loucura, porque eu tenho feito inquirição sobre este religioso e em sua conversa o encontrei muito apartado da suspeita de mulheres e muy ocupado em coisas espirituais, nas quais foi enganado como vossa senhoria vê. Espero em Nosso Senhor que dará sua salvação lhe fará isto muito proveito, porque os olhos que tinha fechados com a culpa de seu pecado a pena da penitência os faz abrir, penitência da qual não sairá até que de tudo esteja sua alma endereçada a Deus e ele deixe as tais contemplanções procuradas por Lúcifer; e porque disto quando vossa senhoria venha lhe darei entendimento e farei mais clara a relação. Não me delongo mais

¹⁴¹ *Sumario de la medicina, con un tratado sobre las pestíferas bubas, por el licenciado Villalobos, estudiante de Salamanca, hecho a contemplación del muy magnífico e ilustre señor el Marqués de Astorga enmendado e corregido por él mismo, impreso en la ciudad de Salamanca, a sus expensas de Antonio de Barreda, librero, Año del nacimiento del Salvador de M.CCCC.XC y VIII, f.18v, col.1. Apud: Santonja, **La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI**, p.17*

que ficar beijando as mãos de vossa senhoria e suplicando a Nosso Senhor muitos anos lhe conserve em seu santo amor. De São Francisco de Alcalá a XXVII de Agosto de 1512.

O Indigníssimo capelão de Vossa Reverendíssima senhoria, “Frei Antonio de Pastrana”. Custódio. Ao Reverendíssimo e muy magnífico senhor o Senhor Cardeal de Espanha Arcebispo de Toledo nosso pai.¹⁴²

Ao lermos os dois excertos, mencionados, porém não publicados por Pelayo em sua obra na década de 1880, nos damos conta da improbabilidade de que estes documentos estivessem a tratar de qualquer movimento religioso. No primeiro caso, “aluminado” não corresponde a “alumbrado”: são duas palavras diferentes, sem necessária correlação. No segundo, notamos que a palavra é empregada como uma flexão pretérita do verbo castelhano “alumbrar”. Em nenhum dos dois empregos se referem a grupos heterodoxos¹⁴³. Pelayo teria notado isso se tivesse consultado os manuscritos dos processos de Alcaraz e de Maria Cazalla. Consultou apenas crônicas posteriores aos eventos estudados e uma das cópias do edito de fé¹⁴⁴. Mais recentemente, Álvaro Huerga, munido do acúmulo de investigações e

¹⁴²“Rmo. y muy Magnifico Señor: La Madre Juana de la Cruz me mostro una carta de Vuestra Señoria y otra que un religioso contemplatiuo alumbrado con las tinieblas de Satanas le avia escrito; y luego a la ora que vy las dichas cartas me parti para Ocaña donde dicho religioso estaua y hizle luego encarçelar y dar tal penitencia que en pocos dias alcanço conoçimiento de su horror, y que ya no avia neçessidad de engendrar profetas para remediar el mundo, avnque dezia que por mucho tiempo estando en oraçion avia alcançado de Dios vn mandamiento que le mandaua que engendrarse un hijo en persona santa, el qual era muy neçessario que naciese en este tiempo, y creo yo que fuera peor que el que traxeron de Roma figurado. Crea Vuestra Señoria que nunca vio cosa de tan ynfnita locura, porque yo he hecho inquisición sobre este religioso y en su conversaçion le he hallado muy apartado de sospecha de mugeres y muy ocupado en cosas espirituales, en las quales ha sido engañado como vuestra señoria vee. Espero en Nuestro Señor que ara su saluaçion le hara esto mucho prouecho, porque los ojos que tenia çerrados con la culpa de su pecado, la pena de la penitencia se los haze abrir; de la qual penitencia no saldra hasta que del todo este su anima endereçada a Dios y el dexe las tales contemplaciones procuradas por Luçifer; y porque desto quando vuestra señoria venga le entiendo de hazer mas clara relacion no alargo mas de quedar besando las manos a vuestra señoria y suplicando a nuestro Señor muchos años le conserue en su santo amor. De San Francisco de Alcalá a XXVII de Agosto de 1512. El indinissimo capellan de vuestra Reverendissima señoria, “Fray Antonio de Pastrana”. Custodio. Al R.mo y muy magnifico señor el Señor Cardenal de España Arzobispo de Toledo nuestro padre”. MENÉNDEZ Y PELAYO, M. **Historia de los heterodoxos españoles, tomo II**, p. 528.

SERRANO Y SANS, Manuel. “Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI”. In: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, tomo VIII, Año VII, nº 1 (1902), pp.2-3.

¹⁴³HUERGA; FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA (MADRID); SEMINARIO CISNEROS, **Historia de los alumbrados, Volume V**, pp. 25–28.

¹⁴⁴Menéndez y Pelayo não deve ter consultado os processos, guardados no fim do século XIX no arquivo estatal de Alcalá de Henares. Em sua obra, ele confunde o nome de Alcaraz, a quem chama de “Alcázar” e identifica como sendo sacerdote, quando sabemos atualmente que era leigo e pai de dez filhos. Complementa citando o nome de Isabel de la Cruz, sem dar detalhes sobre seu processo. O edito de fé inquisitorial de que se valeu era o dos alumbrados, mas o autor também não diz qual das três cópias disponíveis foi lida por ele. Excertos do processo de Alcaraz foram publicados duas décadas

publicações documentais ao longo do século que procede à seminal obra de Pelayo, já chamou nossa atenção para as apropriações e transformações do termo “alumbrado” ao longo do século XVI. Dividiu-as em três vias interpretativas: a dos acusados, a inquisitorial e a dos expectadores.

No que diz respeito ao primeiro grupo, Pedro de Alcaraz afirmou durante seu processo inquisitorial (abril/1524-julho/1529) que, em Guadalajara, o bispo Juan de Cazalla e sua irmã declarava “*la lumbre que fue dada al bienaventurado san Pablo , y que todos podían ser alumbrados [...]; y aquellos que se juntaban así, por aquello llamarlos alumbrados*”. Maria de Cazalla, em 1532, dava uma direção distinta. Afirmou ante os juízes que “*este nombre de alumbrados se suele imponer agora, y en el tempo que este testigo depuso, a calquier persona que anda algo más recogida que los otros o se abstiene de la conversación de los vicios*”. A beata Francisca Hernández, referindo-se ao tipógrafo de Alcalá Miguel de Eguía, afirmou que ele louvava muito aos alumbrados “*diciendo que no sin causa los llamaban Alumbrados, porque estaban alumbrados para servir a Dios, y que los perseguían no eran cristianos*”.

Os inquisidores de Toledo, por sua vez, tomaram a palavra para si interpretando-a, contudo, como sinônimo de presumida heresia. Ao menos é o que deram a entender no edito de fé, onde se diz que “*en algunos lugares de este arzobispado de Toledo entre muchas personas se decían, conferían y publicaban algunas palabras que parecían desviarse de nuestra santa fe católica y de la común observância de los fieles cristianos [...] y se juntaban e facían conventículos [...] y algunos se decían Alumbrados, dexados e perfectos*”. O fiscal da Inquisição, na acusação que interpôs a Cazalla, denunciou-a por “*ir contra nuestra santa fe católica y religión cristiana, siguiendo, teniendo, creyendo los errores [...] de los que se dicen alumbrados*”.

A terceira e última via foi composta pelos intérpretes externos às relações entre acusadores e acusados. Deste grupo faziam parte cronistas, como Diego Gracián e Alonso de Santa Cruz, escritores como Agustín de Esbarroya, e o próprio arcebispo Carranza. Ambos acusam, já na segunda metade do século XVI, a conotação pejorativa que a palavra havia adquirido no linguajar comum. Carranza protesta contra a infâmia do nome que considerava o mais santo, o dos “*alumbrados, cathecumini, illuminandi, illuminati*”. O protesto não poderia ser ouvido anos depois de sua morte

depois do *Historia de los Heterodoxos españoles*, por Manuel Serrano e Sanz, entre 1902 e 1903. Ángela Selke também se dedicou ao trabalho de publicação dos manuscritos entre as décadas de 1950 e 1960 e o processo de Maria de Cazalla só seria publicado no fim da década seguinte por Milagros Ortega. Se tivesse consultado estas fontes talvez as conclusões de Pelayo sobre o alumbradismo tomariam outro rumo. Conferir: MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. **Historia de los Heterodoxos Españoles...**, tomo II, p.528.

quando, graças ao aparecimento de um grupo de heterodoxos na Estremadura, os chamados “*alumbrados de Llerena*” – que não eram de Llerena, mas de Zafra- a palavra ganharia, definitivamente, o sentido negativo que chegou a nossos dias¹⁴⁵.

Em resumo, a tarefa de dar um sentido ao grupo de *dejados*, *alumbrados* ou *perfectos*, como os denominava a Inquisição, não é de fácil resolução. Há sempre que se ter em vista a pluralidade de sentidos da palavra, como também dos momentos e diferentes personagens envolvidos na trama inquisitorial que os denominou assim. Cada grupo tem suas especificidades: o primeiro deles surge entre Toledo e Guadalajara, nos anos 1520 e 1530. O segundo, na Estremadura castelhana, na década de 1570. No mesmo período houve conexões na Alta Andaluzia. Logo alcançaram a América (vice-reinos da Nova Espanha e do Peru), em finais da centúria, e Sevilha (1630). O que eles parecem ter em comum é um desejo de chegar a Deus e uma via mística condenada pelas instâncias eclesiásticas institucionais (tribunais diocesanos e da Inquisição). Como afirma Huerga, o termo “*alumbrado*” acabou por se transformar em um substantivo estereotipado para designar a heresia mística espanhola por antonomásia¹⁴⁶.

MAGDALENA DE LA CRUZ: ALUMBRADA?

Voltemos a Magdalena de la Cruz para situar uma questão que, parece-nos, está em aberto pelo menos desde o século XIX. Afinal, qual a proximidade desta freira cordobesa com os heterodoxos de seu tempo, sobretudo com os *alumbrados*? Com pequenas ressalvas, Menéndez y Pelayo agregou-a ao grupo castelhana em *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Ele reconhece que, assim como a freira de Lisboa, Maria da Visitação, e outras “*freiras milagreiras, não professavam doutrina alguma, nem se pode considera-las como afiliadas a nenhuma seita*”¹⁴⁷. Visualizou, contudo, alguma

¹⁴⁵ HUERGA; FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA (MADRID); SEMINARIO CISNEROS, **Historia de los alumbrados**, Tomo V, pp. 28–31.

¹⁴⁶ HUERGA; FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA (MADRID); SEMINARIO CISNEROS, **Historia de los alumbrados**, Tomo V, p.39.

¹⁴⁷ “*Magdalena de la Cruz, lo mismo que la priora de Lisboa y otras monjas milagreiras, no profesaban doctrina alguna, ni puede considerárseles como afiliadas a ninguna secta*”. MENÉNDEZ PELAYO, **Historia de los Heterodoxos Españoles...**, tomo II, p.528.

proximidade entre os dois componentes, as freiras milagreiras e os alumbrados: Pelayo fixou-se em dois pontos da sentença de Magdalena de la Cruz para aproximá-los. Primeiro, a acusação interposta a Magdalena pelos inquisidores segundo a qual ela se dizia “impecável e livre da obrigação de prestar contas de seus atos, nem mesmo a Deus”. Em segundo, a frequência com que faltava ao confessor. Ambos os atributos costumavam ser associados ao alumbradismo.

Passado mais de um século, o raciocínio de Pelayo já não se mostra válido: Antonio Márquez ressaltou a falta de critérios em associar personagens a quem a Inquisição nunca acusou por alumbradismo e o grupo alcarrenho¹⁴⁸. Álvaro Huerga também aconselhou, em seu tempo, a prestar atenção às apropriações do termo alumbrado: classificar alguém por este substantivo implica em explicitar a semântica assumida pelo pesquisador¹⁴⁹. Atentos a seu conselho, entretanto, gostaríamos de discutir a questão do presumido “alumbradismo” de Magdalena.

As primeiras denúncias contra Isabel de la Cruz foram apresentadas ao tribunal toledano pela criada de Salamanca, Mari Núñez, em meados de 1519. Os processos, entretanto, tardaram um pouco mais: Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz foram aprisionados em abril de 1524. Já arcebispo de Sevilha e Inquisidor Geral, Alonso Manrique convocou, no Tribunal do Santo Ofício, três juntas teológicas no ano seguinte: a primeira, em fevereiro, para discutir a efetividade da conversão religiosa dos mouriscos valencianos. Em seguida, uma junta que discutiu a efetividade do sabá das bruxas; e uma terceira para a questão dos alumbrados. Em 23 de Setembro, encaminhou para as dioceses da península o edito de fé sobre este último tema. No ano seguinte, 1526, Manrique convocou nova junta, por solicitação imperial, para discutir o estado da conversão dos mouriscos Granadinos.

¹⁴⁸ “Durante años (durante siglos, podría decirse con la misma verdad) el iluminismo ha sido objeto de los más acres vituperios. En la opinión de ciertos críticos, por otra parte serios, los alumbrados aparecen más como cuadrilla de foragidos o partida de locos que como iniciadores de nuevos tiempos. ¿Merecía investigarse un movimiento de tan baja índole y de tan efímera trascendencia? Menéndez y Pelayo, aunque no es único, es el principal responsable de este clima de opinión. En los **Heterodoxos** se mezclan con el nombre de iluminados o alumbrados los más destartados elementos de la vida religiosa española de los siglos XVI y XVII: freiras embaucadoras, a quienes la Inquisición jamás condenó por „iluminadas”, sino por falsantes, clérigos disolutos o confesores solicitantes; beatas celestinescas y aun puros derrengados mentales traídos a colación por chiste, cosa por lo visto muy de moda en una crítica polémica como es casi toda la de esta época.” In: MARQUEZ, **Los alumbrados**, p. 24.

¹⁴⁹ No que diz respeito à Magdalena de la Cruz, o padre Huerga contornou a pergunta sobre seu presumido alumbradismo do seguinte modo: “No vamos a entrar en la discusión o verificación del diagnóstico de Menéndez Pelayo, que acostumbra sajar por lo sano con pluma despectiva. Tampoco entablaremos pleito crítico sobre si Magdalena de la Cruz fue o no fue Alumbrada, porque todo depende de la acepción conceptual em que se tome esa palabra”. Em: HUERGA, Alvaro, **Los Alumbrados de la Alta Andalucía (1575-1590)**, Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1978, p. 20.

Em 1527, desde Valladolid, reúne a famosa conferência encarregada de emitir parecer sobre a ortodoxia das obras de Erasmo de Rotterdam, terminada sem parecer conclusivo. Em 1529 a Inquisição estendeu seu raio de ação, aprisionando frei Francisco Ortiz e a beata Francisca Hernández. Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz são condenados pelo tribunal de Toledo a sair em auto-de-fé pelas cidades em que haviam pregado, à reclusão perpétua e a açoites. Naquele ano, o arcebispo exilou-se em Sevilha em função das intrigas palacianas com a Imperatriz.

A década seguinte não foi menos profícua em perseguições. Juan López de Celain foi queimado vivo por alumbradismo pela Inquisição de Granada em 24 de Junho de 1530. Antonio de Medrano foi condenado a abjurar *de vehementi* em 1532, mesmo ano em da prisão de Maria de Cazalla em Guadalajara e do professor de grego Juan del Castillo em Bolonha. Seguiram as prisões de Juan de Vergara (1533), Bernardino de Tovar na mesma altura, Luis de Beteta (1538) e Rodrigo de Bivar (1539).

À exceção de Francisco Ortiz, encarcerado mais por seu esbravejar publicamente contra o Santo Ofício que por dogmatizador, não há nenhum franciscano incluído na lista dos prisioneiros. Francisco de Ocaña prestou depoimentos no processo de Alcaraz como testemunha acusatória, não como réu. Tampouco se moveu processo contra Juan de Olmillos, falecido em Madrid por volta de 1530 em odores de Santidade. Frei Francisco de Osuna não foi mencionado nenhuma vez, e a inquisição interferiu em suas obras apenas com a inclusão de excertos dela no índice expurgatório, já falecido o autor. Gil López, irmão de Bernardino de Tovar, era converso e, na qualidade de frade, pregador da família real. Não foi fichado pelo Santo Ofício como seu familiar.

O tribunal da Inquisição toledano não assumiu as acusações de Alcaraz contra os franciscanos de Ocaña, Escalona e Cifuentes. La Salceda (Tendilla), convento de Osuna e Ortiz, também não caiu na malha inquisitória. E não que os franciscanos estivessem blindados às ondas proféticas e extáticas: já vimos como Frei Andrés de Écija tentou controlar a influência exercida por Isabel de la Cruz em Guadalajara, mas não penalizou Olmillos pelos arroubos públicos.

Curiosamente, estes mesmos anos de incertezas e debates sobre a validade das profecias e dos êxtases, Magdalena de la Cruz viu aumentada sua popularidade e seu cabedal político. Em 1533 foi eleita abadessa do convento de Santa Isabel de los Ángeles, cargo em que permaneceu por nove anos. Diga-se, de passagem, que o feito não foi repetido por qualquer de suas congêneres depois dela no século XVI. Profetizou acontecimentos políticos sem que lhe recaíssem quaisquer desgraças: assim como Ocaña, tratou da guerra com o rei francês, sem invocar projetos reformistas ou auxílio de nobres

locais. Seguia em alta estima pelos cordobeses que, por sua intercessão, aumentaram os ingressos de esmolas e pedidos de orações no convento. Como demonstramos, estava em contato com Francisco de Osuna em 1529 e, possivelmente, travava conversações com Manrique no mesmo período. O arcebispo alojou-se em Sevilha desde Agosto daquele ano, depois do auto-de-fé imposto aos primeiros alumbrados no mês de abril, em Toledo.

Sua projeção na corte é mais difícil de demonstrar. É possível, porém não provado, que esta influência já ocorresse na altura do nascimento de Felipe II, em 1527. Em sendo verdade, teria sido em razão da visita do imperador a Córdoba em maio de 1526? Pelos contatos com os franciscanos de Granada, sendo ela conselheira do discretório de Santa Isabel e tendo profetizado a eleição do provincial em 1524? O imperador passou todo o segundo semestre de 1526 em Granada, discutindo a questão dos mouriscos. Ouviu falar da freira cordobesa nesta ocasião pela boca do provincial sobre quem ela profetizou dois anos antes?

Na década seguinte as condições foram mais favoráveis a Magdalena. Dona Maria Fernández de Córdoba, senhora de Armuña, foi levada à Corte Imperial para servir como guarda das damas da Imperatriz em 1535, posto ocupado até a morte da monarca, ocorrida quatro anos depois. Além dos filhos, irmãos e cunhados que já tinha na corte, dona Maria, tia do duque de Sessa, era viúva de Francisco Pacheco, nora de dona Catalina e cunhada do Marquês de Priego. Sepultou o marido no convento de Santa Isabel, onde ingressaram para a vida consagrada suas filhas, Elvira de Jesus e Francisca de Zúñiga¹⁵⁰. Foi dona Maria a mediadora entre Magdalena e a Imperatriz? Ou foram os

¹⁵⁰ As primeiras profecias de cunho político atribuídas à Magdalena de la Cruz, como já foi dito, datam da década de 1520, de onde temos notícias de sua relação com a Imperatriz na época do nascimento do príncipe Felipe (1527). Naqueles anos don Antonio Fernández de Córdoba, filho do segundo Conde de Cabra, era mestre sala da Imperatriz Isabel, posto que ocupou até 1530. Seu sobrinho, Álvaro, era gentil homem da casa de Borgonha do imperador e casado com Maria de Aragão, dama da Imperatriz. Na década seguinte amplia-se a participação da família no serviço cortesão: Cinco anos após enviuar de Francisco Pacheco, senhor de Armuña, dona María Fernández de Córdoba e Mendoza entrou na corte a serviço da imperatriz Isabel ocupando o posto de guarda das damas da casa da monarca até o falecimento da esposa de Carlos V, em 1539. No momento de seu ingresso já se encontravam na corte, além de seu irmão Álvaro, também o outro irmão de nome Pedro (mestre-sala da imperatriz até o ano de 1539 do príncipe Felipe a partir de 1539, corregedor de Toledo entre 1543 e 1552; presidente do concelho de Ordens. Faleceu em 1558) e seu primo Diego, mestre sala da Imperatriz e depois Contino do Imperador. Em 1539 ingressaram também seus filhos: d. Diego de Córdoba, pajem que foi da Imperatriz e que naquele ano passou a sê-lo do príncipe Felipe, posto que ocupou até 1548, após o que foi gentil homem da boca no cerimonial borgonhês e cavaleiro-mor até 1556 (foi ainda, em tempos de Felipe II, comendador-mor da ordem de Calatrava e cavaleiro-mor de Felipe II); e d. Alonso de Córdoba, contino do imperador entre 1535 e 1539; **sua sobrinha**, d. Francisca de Córdoba, filha de d.Álvaro, era dama da casa da imperatriz em 1539. E **seu sobrinho**, Juan de Córdoba, irmão de Francisca, foi pajem do príncipe Felipe desde jan/1545 até 1548. Para maiores informações a respeito do serviço da família Fernández de Córdoba (condes de Cabra) na corte imperial, consultar: MARTINEZ, J.M. *La Corte de Carlos V. Tercera Parte: Los servidores de las Casas Reales*. Volume IV. Madrid, Sociedade Estatal para a Comemoração dos centenários de Felipe II e Carlos V, 2000, pp.124-126.

franciscanos que exerceram o ministério de confessores desta e de Carlos V? Persiste sem resposta definitiva esta pergunta, ainda que Luis de Aliaga ressaltasse em seu tempo que estes contatos existiam e eram frequentes por via de trocas de cartas¹⁵¹.

O que podemos afirmar com maior certeza é a relação de Magdalena de la Cruz com o alumbradismo. Em nenhum dos testemunhos de época recolhidos para o estudo de sua biografia esta associação foi feita. Nenhuma menção documentada até a presente pesquisa. Não que estivesse alheia ao assunto: seu amigo Osuna publicou um livro inteiro para desvencilhar-se dele. Alcaraz serviu como contador na casa do Marquês de Priego. Este, por seu turno, fundou em Montilla uma casa de franciscanas e tinha parentes próximos sepultados em Santa Isabel de los Ángeles. A família dos Cazalla provinha da vizinha Palma del Rio.

Em suma, o alumbradismo não era uma realidade abstrata e isolada. Contudo, não foi utilizado pelos opositores da freira ou pela Inquisição para classificar suas visões, arroubos e profecias. Magdalena escapou à onda persecutória das décadas de 1520 e 1530: seu processo inquisitorial tarda até 1544, mais de vinte anos em relação aos eventos de Toledo. O que nos leva a refletir a validade da pecha: Magdalena, alumbrada? Parece que, pelo menos aos seus contemporâneos, não era assim que ela foi vista.

Mesmo que as águas dos *alumbrados* e *dejados* se misturem, os segundos não foram processados pelo Santo Ofício. Parece-nos que a proximidade da freira, fosse pelo seu hábito de franciscana professa, fosse por sua clientela, ou pela tipologia de seus prodígios, aproximou-se mais do segundo grupo. As circunstâncias que a elevaram primeiro para conduzi-la à suspeição pelo Santo Ofício Cordobês em 1544 não dizem respeito a suspeita por alumbradismo. Mais uma vez sugerimos que foram as circunstâncias mais localizadas no convento de Santa Isabel de los Ángeles e ao modelo de Santidade perfilado pela religiosa. Há que se buscar, nos rastros deixados por ela, as direções da matéria de que se apropriou criativamente para a elaboração de sua fama e trajetória. Não estava sozinha nem foi a única “*santa viva*” em Córdoba naquele momento. Havemos de adentrar, portanto, nas heranças culturais, nos modelos recebidos e na sua transformação para a criação de sua personalidade carismática. Havemos de adentrar, enfim, nas *ginecoheranças*.

¹⁵¹ “*Capítulos de uma carta escrita pelo racioneiro Luis de Aliaga ao relator seu irmão feita em Córdoba a XXV de Dezembro passado (ano de 1543)*”. Real Academia de la Historia (RAH), Coleção Salazar y Castro, N-34, fôlio 265.

CAPÍTULO 3

SANTIDADE VERDADEIRA, FINGIDA SANTIDADE: RELIGIOSIDADE, DISCIPLINA E RESISTÊNCIA FEMININA NO TEMPO DA REFORMA CATÓLICA

A dimensão social da santidade é explícita na trajetória de Magdalena de la Cruz. Para construir seu projeto de santificação, a freira teve de contar com o apoio da comunidade de Santa Isabel de los Ángeles, da freguesia do convento, dos franciscanos, do ordinário de Sevilha e da família imperial carolina. Seu caso não foi único: no transcorrer do período moderno, entre os séculos XVI e XVIII, o fenômeno da mobilização de redes sociais de promoção pelas “santas vivas” reproduziu-se com frequência. O modelo masculino de santidade propagado neste período, baseado no heroísmo e na conquista de mundos novos não incluiu as religiosas professas, progressivamente constrangidas à clausura. Coube a elas, assim, a alternativa de explorar o mundo interior com práticas devotas cujo desfecho se realizava em êxtases e arrebatamentos. Ao redor destas figuras carismáticas supostamente próximas ao além-mundo formaram-se fluxos de seguidores, clientes e curiosos: os fenômenos interiores, portanto, acabaram repercutindo no mundo externo¹⁵².

Para angariar a sustentação de seus desígnios, a freira soube se apropriar do repertório religioso disponível às mulheres em seu tempo: milagreira, visionária, estigmatizada, profetiza e escritora foram atributos invocados em sua aspiração por prestígio social. Mas, como veremos mais adiante, tais manifestações não encontraram acolhimento unânime: o entusiasmo de sua clientela esbarrou na suspeição do Santo Ofício. Magdalena foi transportada para seu cárcere no início de 1544.

¹⁵² Adriano Prospero foi um dos estudiosos que, nos anos 1990, ressaltou esta dimensão social das santas vivas. Ele chamava a atenção para o alerta de perigo que essas redes despertaram para a igreja institucional. “*A instituição eclesial como corpo regido por vínculos jurídicos, como sistema de poderes estruturais e transmitidos de acordo com normas impessoais, era ameaçada por uma tal de religião de santos e de personagens carismáticas; mas não era ameaçada por ela a solidez dos vínculos e dos poderes políticos, pela carga de contestação diretamente política e social que essas realidades exprimiam em seu próprio constituir-se como “verdadeiras” formas de organização cristã. A luta foi longa; a história da “falsa” ou “fingida” santidade foi uma componente essencial dessa luta*”. Conferir: PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. Tradução. São Paulo: EDUSP, 2013, pp.435 e 438.

Ao cabo dos dois anos e meio, os qualificadores de seu processo arbitraram pela condenação das maravilhas associadas a ela como sendo, de fato, enganos e ilusão diabólica.

O desenvolvimento e o desfecho deste capítulo da história da abadessa de Santa Isabel, escrito criativamente e por muitas mãos, nos interessam aqui, tendo em vista que a fabricação da santidade não é um fenômeno natural. Há que se atentar para o manejo dos influxos de criatividade e saberes utilizados no fabrico da matéria. As mulheres não nascem santas, fazem-se primeiro no contato umas com as outras, reatualizando e reformulando as “*ginecoheranças*”¹⁵³ legadas por suas predecessoras. Aquelas mulheres recolhidas nos claustros aprendiam orações, expunham seus corpos ao tempo e aos exercícios da ascese (jejuns, disciplina do corpo com tormentos, chagas), realizaram leituras de hagiografias e de imagens, deixaram-se fluir ante as obras de arte esparsas pelas igrejas e pelos conventos, formularam ideias de salvação, escreveram suas próprias biografias. Pois é da cultura religiosa católica reformada e da trama que deflagrou a sentença de Magdalena de la Cruz que estamos a tratar. Em que pesem os limites impostos pela precariedade documental, a freira inscreveu em suas confissões pistas das fontes e dos instrumentos com os quais moldou sua fama de santa. Pistas que a própria Inquisição não deixou de perseguir em sua sanha classificadora.

IMAGENS, LEITURAS E ESCRITA: VISÕES DO ALÉM

Magdalena de la Cruz manuseou todos os recursos acessíveis a uma freira de sua condição para formular as imagens que a fizeram célebre. Visionária, ela reinventou as imagens das igrejas e claustros e descreveu detalhadamente as figuras que lhe apareciam: santos, anjos, a virgem Maria, o próprio Cristo, o Espírito Santo, as almas falecidas. Leitora, soube se apropriar das hagiografias e livros de devoção. Letrada, conduziu-se por estes modelos para a escritura de sua autobiografia.

A visualidade é central na narração dos eventos extraordinários de sua santidade. Isto porque fomentou em grande medida a devoção à eucaristia, fenômeno visual por excelência. Dentro da gestualidade católica, a transformação do pão em corpo de Cristo exige uma cenografia ritual em que é necessário elevar a forma para que ocorra a transubstanciação. Na missa, o celebrante coloca-a em

¹⁵³ Tomo este conceito tal como formulado em: GRAÑA CID, Maria del Mar. “La Santa/ Bruja Magdalena de la Cruz. Identidades Religiosas y Poder femenino en la Andalucía Pretridentina”. In: *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Volume II*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2002, p.107.

evidência, erguendo-a: só assim há a mudança da substância. Nas procissões do corpo de Deus, conhecidas em Espanha como procissão de *corpus*, leva-se a hóstia em um ostensório para destacá-la¹⁵⁴.

As memórias mais longevas dos primeiros milagres de Magdalena apelam para estas cerimônias. Ela remeteu-se a sua infância em Aguilar de la Frontera para narrar sua devoção à sagrada forma. Fora numa ocasião em que passava pela rua uma procissão. Iam os clérigos cantando e Magdalena, estando recolhida, não podia sair. Enquanto passava por ali o Santíssimo Sacramento, abriu-se uma fenda na parede para que o pudesse ver. A notícia correu a cidade como sendo um milagre. Anos depois, diante dos jurados da Inquisição, ela afirmou ter escavado um buraco para lograr este feito¹⁵⁵.

A devoção eucarística seguiu reproduzida nos anos consequentes. Diferente de suas irmãs de clausura, ela dizia visualizar durante a consagração não um pedaço de massa branca, mas a figura de um menininho ou de uma Cruz rodeada de anjos¹⁵⁶. Em algumas ocasiões, soltou gritos e arrebatou-se mantendo a boca aberta para exhibir um pedaço de hóstia. As freiras ajoelhavam-se ao seu redor para adorar ao sacramento. Dava estrondos e fazia crer que a partícula vinha-lhe voando a sua boca¹⁵⁷. Contou com ajuda nestas cenas: numa ocasião, o sacerdote que oficiou a missa sentiu que alguém mais comungava junto com ele no momento em que consumia o corpo de Cristo¹⁵⁸. Arrebatada, Magdalena era deixada para repousar em sua cela¹⁵⁹ ou, voltada a si, sugeria às religiosas que seguissem a miragem do cordeiro que só ela via¹⁶⁰.

¹⁵⁴ Neste quesito, recomendamos a leitura do capítulo “Imagens: a reforma do Olhar”, em que Stuart Clark analisa a relação entre o sacramento da eucaristia e a cultura visual. Este foi um tema de divergência entre católicos e protestantes durante o período moderno. Conferir: CLARK, Stuart, **Vanities of the eye: vision in early modern European culture**, Oxford; New York: Oxford University Press, 2007, pp. 161–204.

¹⁵⁵ BNE, maço 6176, item IV, fólíio 286; BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 26 verso.

¹⁵⁶ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíios 19-19 verso.

¹⁵⁷ BNE, maço 6176, item XVI, fólíio 287 v; BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 8v-9..

¹⁵⁸ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 29 v.

¹⁵⁹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 9 v.

¹⁶⁰ BNE, maço 6176, item XXXVI, fólíio 289; BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 28-29 v. As narrativas dos supostos milagres eucarísticos de Magdalena de la Cruz chamaram a atenção dos historiadores que a estudaram no século XIX, talvez pelas polémicas entre protestantes, católicos e liberais. Conferir: RAMIREZ DE ARELLANO, T.

A visualidade fez-se notada igualmente na devoção à paixão de Cristo. Magdalena impingiu ao próprio corpo as chagas do salvador e o episódio da crucificação predominou em suas visões. A primeira ocorrência relatada remetera-se a quando ela era uma criança de apenas cinco anos. Inspirada pelo aparecimento de Jesus buscou imitá-lo cravando uns pregos numa parede e pôs-se em postura de crucificada¹⁶¹. Mais tarde, avistou-o no coro do convento a carregar a Cruz nas costas, gesto que ela procurava imitar em sacrifício pelos pecadores¹⁶². Conversou com uma escultura do Cristo atado à coluna que estava no interior da clausura. A alegada proximidade com o Salvador chegou ao ponto de divulgar que havia sido dotada por ele de virgindade perpétua, materializada na paralisia de dois dedos de sua mão que não lhe cresceram desde a infância¹⁶³. Também ostentava um sinal no braço como prova dos colóquios com o filho de Deus¹⁶⁴. Assim como São Francisco, dizia ter recebido os estigmas de Cristo nas mãos, no lado e no coração: costumava deixar frouxo o hábito para que os outros pudessem enxergar as marcas¹⁶⁵.

Os vislumbres do cordeiro de Deus foram acompanhados por miragens de sua mãe. A virgem Maria era avistada a visitar as celas do convento e a interceder pelos marinheiros em perigo de naufrágio. Também realizava colóquios com sua devota por meio de uma das esculturas instauradas no convento. Houve ocasiões em que as aparições ocorriam com a finalidade de explicar os mistérios da concepção e a complexidade do nascimento virginal de seu filho. Em outras, concedeu três graças às religiosas¹⁶⁶.

Estas visões da Sagrada Família e da hóstia foram complementadas por narrativas da visita de arcanjos, de almas e de santos. É interessantíssimo o repertório que a freira mobilizou nestes relatos. Magdalena não se disse visitada por quaisquer santos: as figuras mais invocadas diante dos

Paseos por Cordoba ó sean Apuntes para su Historia. Córdoba: Imprenta de Rafael Arroyo, 1873, p.204 e MATUTE Y LUQUIN, Gaspar, **Coleccion de los autos generales y particulares de fé.** Cordoba: Impr. de Noguér y Manté, 1839, p.15.

¹⁶¹ BNE, maço 6176, item I, fólho 286; BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 6-7 v.

¹⁶² BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 18 v.

¹⁶³ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 27 v

¹⁶⁴ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 45.

¹⁶⁵ BNE, maço 6176, item IX, fólho 287; BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 25 v.

¹⁶⁶ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 13 v- 15 v.

inquisidores foram as de São Francisco, Santo Antônio e São Jerônimo¹⁶⁷. A escolha não nos parece despropositada: o primeiro era considerado o fundador de sua ordem religiosa e companheiro da patrona de sua casa, Santa Clara de Assis. O segundo pertenceu à mesma ordem: ambos famosos pela prédica e peregrinação catequética. São Jerônimo, além de ser conhecido como tradutor da Bíblia ao latim, condensava a imagem do santo penitente, solitário, recluso e eremita. Há que se recordar que o convento de Santa Isabel de los Ángeles foi concebido em associação com o convento dos jerônimos de Valparaíso, com o qual compartilhava os bens espirituais e a inspiração eremítica¹⁶⁸. Inspiração que Santa Clara inscreveu em sua primeira regra, seguida por estas freiras parcialmente em vista da obrigação de clausura, e que os jerônimos praticaram sem reservas cravados no meio do inóspito terreno de Serra Morena. Não por acaso, o santo padroeiro desta comunidade acompanha Magdalena em suas incursões pelo deserto, além de transmitir-lhe notícias e dar-lhe conselhos¹⁶⁹.

Todas estas narrativas encontraram sua origem na leitura de livros e de imagens. A documentação nos informa mais da prática do que dos objetos consultados. Rememorando sua infância, Magdalena disse aos inquisidores que encontrou na leitura da Vida de Santa Maria Egípcíaca a inspiração para buscar no isolamento uma via de santificação. Travestida de homem, fugiu da casa de seus pais para uma cova nos arrabaldes de Aguilar “*para fazer vida santa*”¹⁷⁰. As almas do purgatório figuravam “*como as pintam nas igrejas*”¹⁷¹. Não sabemos se influenciada por estas aparições e narrativas ou por ordem de seu confessor, Magdalena pôs-se a escrever um relato de sua vida e das

¹⁶⁷ BNE, maço 6176, itens V e XV, fólhos: 286 v e 287 v; BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólhos 19, 23 v, 25, 31 v, 33-34 e 44v; .

¹⁶⁸ O cronista Alonso de Torres afirma que o registro deste parentesco espiritual entre o convento de Santa Isabel e a ordem jerônima, firmado em dois de maio de 1497, estava encerrado no arquivo do convento real de São Pedro no século XVII. Conferir: TORRES, Alonso de. **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**. Madrid: Iuan Garcia Infançon, 1683, p. 427..

¹⁶⁹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólhos: 16,34 v e 47.

¹⁷⁰ Conforme inscrito na confissão escrita que firmou ante os inquisidores, Magdalena disse que “*Y estando en la dicha Villa de Aguilar tiniendo algunos impedimentos para exercitar las obras de misericórdia leyendo em la Vida de santa Maria exiciaca le vino em pensamento de huir al desierto y estubo em esta lucha por espaio de quinze dias, y al fin hizo uña vestidura de hombre, y una noche entre las doze y la uma se fue al campo y se metió em una cueba que antes havia Visto, y despues aquella misma noche se Vido en su Casa sin saver si este Demonio la trujo ni otro sin Ver cossa alguna [...]*”. BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 27 v. Uma análise sobre o travestismo de mulheres na Idade Média pode ser encontrada em: SCHULENBURG, Jane Tibbetts, **Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100.**, Chicago: University of Chicago Press, 2018.

¹⁷¹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 33 v.

graças espirituais que recebia. Na década de 1540 afirmou que chegou a dar este seu escrito a certas pessoas. Depois de uma estranha visão de uns homens com roupas largas servindo-lhe pratos de sapos e cobras para a refeição, porém, mandou que não divulgassem a dita *Vida de Santidade*¹⁷². O manuscrito desaparecido foi mais uma manifestação de um projeto de santidade que se prestou à acareação das autoridades eclesiásticas¹⁷³.

Se o que informou aos juízes for procedente, Magdalena tinha desenvolvido precocemente, ainda na primeira infância, a habilidade da leitura. Não sabemos ao certo quando passou a escrever: se não era dotada desta habilidade antes de ingressar na profissão religiosa, teve de desenvolvê-la dentro do convento. Os cargos administrativos ocupados por ela e a gestão das economias e ingressos assim o exigiam. O que, sim, parece mais certo, é sua correspondência escrita com a Imperatriz Isabel de

¹⁷² Há mais de um século atrás, Manuel Serrano y Sanz incluiu Magdalena de la Cruz no repertório das Escritoras Espanholas sem fornecer indícios documentais da obra da freira. Ele afirmou apenas que, ao mando de seu confessor e enquanto gozava de fama de santidade, Magdalena escreveu a “*Relación de su vida y gracias espirituales que había recibido*”, cujo manuscrito ele suspeitava que tivesse sido destruído por força da censura inquisitorial e em vista da condenação da escritora pelo tribunal. Se o erudito pudesse tido a oportunidade de consultar a cópia da relação de causas conservada atualmente na Biblioteca Britânica veria confirmada a sua hipótese. Conferir: SERRANO Y SANZ, Manuel, **Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833 por Manuel Serrano y Sanz.**, Madrid: Sucesores de Rivadeneyra (2 : Tip. de la Revista de archivos, bibliot. y museos), 1903, v. I, p.298. BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólío 20 v. Havemos de lamentar o desaparecimento deste manuscrito, o único de autoria da freira de que temos notícia. Sabemos que esses escritos não se desvencilhavam da vigia do olhar masculino: os diretores de consciência das freiras- seus confessores- não só impulsionavam a escrita, como averiguavam seu conteúdo. Além disso, há que se ter em vista a acareação dos prelados monásticos e dos sistemas de censura do poder secular, diocesano e inquisitorial. As investigações sobre a escrita feminina claustral são hoje um campo consolidado e autônomo de pesquisa tamanha sua proporção. Desde a década de 1990, historiadoras e historiadores, antropólogos, teóricos literários, etc. tem se dedicado à catalogação, publicação e análise deste material. No que diz respeito aos domínios ibéricos modernos, gostaríamos de assinalar alguns projetos. A professora Isabel Morujão ofereceu-nos um catálogo dos impressos feminino-claustrais portugueses em: MORUJÃO, Isabel, **Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII: impressos**, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 1995. Ela também coordenou o projeto *Escritoras em Português*, que pode ser acessado em: <http://escritoras-em-portugues.eu/1446822572-HOMEPT>. No âmbito espanhol, um coletivo de investigadoras organiza a base de dados BIESES, que pode ser acessada em: <https://www.bieses.net/>

¹⁷³ Adriano Prosperi destacou a importância das biografias escritas para os processos de canonização que, a partir das reformas do século XVI, passaram a serem executados nos moldes do processo canônico. Segundo o professor, “*Um momento decisivo e, do ponto de vista formal, totalmente evidente, é o da verificação doutrinária por meio do exame dos textos: já que o santo, na concepção que se firmou entre os séculos XVI e XVII na Igreja Católica, era um modelo exemplar de virtude proposto para toda a Igreja – deixando de ser, portanto, o taumaturgo protetor de uma determinada comunidade- a qualidade preliminar a ser constatada era a pureza da fé. E assim, o primeiro e mais decisivo movimento do processo canônico passou através da Congregação do Santo Ofício*”. Conferir: PROSPERI, Adriano. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários...**, p.435. São bastante conhecidas as desventuras provocadas pela circulação de manuscritos de Santa Teresa de Ávila. Uma das denúncias apresentadas contra ela ao tribunal do Santo Ofício surgiu da suspeita em relação ao conteúdo de sua biografia. O texto foi entregue pela princesa de Éboli ao Inquisidor Geral para avaliação do conselho da Suprema. As duas senhoras se desentenderam no momento da instauração do convento das carmelitas descalças em Pastrana. Ofendida com as interferências da viúva princesa na fundação, a superiora madre Teresa ordenou às suas religiosas que deixassem a fundação. As intrigas custaram-lhe a denúncia ao tribunal. Ver: LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique, **Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española.**, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Francisco Suárez, ", 1972.

Portugal¹⁷⁴. A síntese processual tampouco nos permite desvendar com maior precisão suas leituras: consta apenas que leu uma história de Santa Maria do Egito, que poderia ter sido consultada em muitas das edições impressas ou manuscritas das *flores sanctorum* que circularam pela península ibérica em meados do século XVI¹⁷⁵. A semelhança de sua carreira de profetiza política e estigmatizada nos permite associá-la sem exagero às hagiografias de Santa Catarina de Siena, terciária dominicana cujo epistolário foi publicado em língua vernácula na Universidade de Alcalá de Henares sob o patrocínio do franciscano cardeal Cisneros¹⁷⁶.

São muitas as similaridades do projeto de santidade da freira cordobesa com uma teia de significações medievais. A exibição de estigmas e o profetismo de forte teor político aproximaram-na da mesma Catarina de Siena, que exibiu os mesmos fenômenos durante o período do cativo de Avignon, no século XIV. A profecia à figura de Joana D'Arc, na Guerra dos Cem Anos. Além disto, Magdalena de la Cruz assumiu ares taumatúrgicos: sanava enfermidades, recebia em seu próprio corpo doenças enviadas a outras pessoas, transformando-se numa espécie de vítima sacrificial dos pecados de sua comunidade. Neste sentido também poderíamos ler os jejuns e abstinências que infligiu a seu próprio corpo.

¹⁷⁴ Em conferência ministrada recentemente na abertura de um congresso sobre religiosas, ocorrido em Évora, a professora Isabel Morujão ressaltou que o número de mulheres letradas nos conventos foi superior ao que imaginávamos. A professora ressaltou que elas eram impelidas pelas necessidades cotidianas de autogestão dos mosteiros a terem de lidar com a leitura e produção de escritos, pelo que aprendiam a ler e escrever. Graças a seus escritos podemos perscrutar a vida de muitas dessas mulheres. Está no prelo o artigo resultante desta conferência, intitulada “*A história a quem a Vive*”, proferida na manhã do dia 22 de Abril de 2019 no congresso internacional “**Um reino de Mulheres: expressões literárias, culturais e artísticas nas instituições monástico-conventuais femininas**”.

¹⁷⁵ A história de Santa Maria Egípcíaca já circulou em vernáculo em um poema traduzido do francês em meados do século XIII, e seguiu sendo veiculada em diversas versões até meados do XVI. No que tange às hagiografias impressas, cabe-nos destacar a publicação de um flos sanctorum renascentista em Zaragoza no ano de 1516. Para uma análise geral sobre a produção e publicação de hagiografias nas coroas castelhana e aragonesa entre o fim do medievo e inícios da modernidade, consultar: ARANGUÉS ALDAZ, José. “Los Flores Sanctorum Medievales y Renacentistas: brevíssimo panorama crítico”. In: FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia; FERNÁNDEZ FERREIRO, María. **Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas**. Oviedo: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2012, pp. 349-361. ALDAZ, José Aragués. “Para el estudio del Flos sanctorum renacentista (I). La conformación de un género”, p. 97-148, 2005. BAÑOS VALLEJO, Fernando, **Las vidas de santos en la literatura medieval española**, Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.

¹⁷⁶ A publicação da “Obra de las epístolas y oraciones de la bienaventurada virgen sancta Catherina de Sena de la orden de los predicadores. Las quales fueron traducidas del toscano en nuestra lengua castellana por mandado del muy Illustre y Reverendíssimo señor el Cardenal d’España Arçobispo de la sancta yglesia de Toledo Con privilegio real” foi publicada por Arnao Guillén de Brocar em brochura de 318 fólhos em Alcalá de Henares no ano de 1512. A indicação deste impresso consta em: BATAILLON, Marcel, **Erasmus y España**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 49.

Em certa ocasião, a figura extra terrenal que lhe aparecia sugeriu-lhe que deixasse de comer porque

Deus a queria fazer grandes misericórdias e avisar-lhe de coisas grandes e que ela não sabia se o podia levar e provou não comer e não o pode subir e não obstante isso para que a tivessem na dita posição disse e publicou pelo espaço de onze anos que não comia sendo o contrário porque os sete primeiros anos comia pão e água e os outros quatro comeu outras coisas de mantimento que davam a outras pessoas que tinha a seu encargo sem dar parte a ninguém dizendo que seu mantimento era pão celestial¹⁷⁷

A história da sobrevivência apenas com o pão celestial enseja ocasião que ressalta os laços sociais que sustentavam o projeto de santidade de Magdalena e foi decisiva para seu desfecho. Frente aos inquisidores, ela declarou que umas freiras do convento lhe forneciam o pão e a água que guardava em sua cela às escondidas¹⁷⁸. A simulação do jejum também era facilitada pela ingestão de alimentos destinados a pessoas de seu encargo. Em ambos os casos a ré deu conhecimento sobre os grupos que a subsidiavam: um contingente de religiosas dentro do próprio convento de Santa Isabel de los Ángeles e as pessoas a quem tinha de zelar. Eram estas pessoas religiosas professoras? Ou seculares que vinham estar temporariamente no convento? Seriam doentes que se entregavam à cura no convento graças ao carisma assistencial de seu ordenamento? Não sabemos responder definitivamente a estas perguntas, mas podemos cogitar como a prelada conseguiu forjar estes laços de amizade.

Dentre os milagres associados à intervenção da freira contavam as curas aplicadas nela mesma e nos doentes mais próximos. Em seus êxtases imaginava “ir a certas partes” e operar recuperações com gestos taumátúrgicos. Em certa ocasião disse ter tido a impressão de “*haber visto a uma pessoa que estava enferma e haver chegado ali e falando-a e consolando-a, e depois certas*

¹⁷⁷ “Y que asi mismo le dijo la dtha figura que no comiese que Dios la queria hazer grandes misericórdias y avisalle de Cossas grandes y ella dijo que no sabia silo podia llevar e probou a no Comer e no lo pudo subir y no obstante esto por que la tubiesen en la dtha posezion dijo e publico por espazio de onze años que no comía siendo lo Contrario porque los siete años primeros Comía pán y água y los otros quatro comió otras Cosas de mantenimiento que davan a otras persoaz que tenia a su Cargo sin dar Parte a nadie diçiendo que su mantenimiento era pan Celestial”. BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólhos 30 v- 31.

¹⁷⁸ BNE, Maço 6176, Itens XIV e XV, fólho 287 v.

*personas lre disseram que havia tocado com a mão e outro dia se havia levantado sã”*¹⁷⁹. Em outras circunstâncias, acalmava o medo da morte de uns, devolvia a vista aos cegos de um olho em troca da perda da sua própria¹⁸⁰ e rogava pelos enfermos em suas orações¹⁸¹. Houve ocasiões em que ela recuperou-se vertiginosamente de suas mazelas: em uma festividade publicou a notícia de que havia sarado de repente da dor de cabeça e de esfoliações que acometeram seus pés¹⁸². Também informou aos inquisidores que haviam lre tomado ataduras de um braço seu, sarado na Semana Santa depois de uma queda recebida de um estranho empurrão nos corredores da clausura¹⁸³; que distribuiu fios de seus cabelos como sinal de um suposto parto do menino Jesus¹⁸⁴ e uns peixes sacados de uma fonte que enviou a algumas pessoas dizendo que tinham sido trazidos do rio Jordão e haviam de curá-las¹⁸⁵.

A guisa de síntese afirmamos que se por um lado as visões e a performance de santidade concretizadas pela monja cordobesa remetem, em vários momentos, às suas predecessoras medievais, por outro muitos elementos de sua atuação preconizaram a Era Moderna. Magdalena de la Cruz reformula, recria e reatualiza uma cadeia de heranças femininas antecedentes que, em seu manejo, são já fruto de outro momento histórico, o momento do Renascimento.

Isto porque, em primeiro lugar, à diferença de uma Catarina de Siena, foi Magdalena mesma quem elaborou uma escrita de si, uma autobiografia desaparecida. Não sabemos se por vontade própria ou impelida pelas circunstâncias. O fato é que ao fazê-lo somou-se a uma gama de outras religiosas de inspirações similares às suas. A grafia das experiências e o registro das opiniões por meio da escrita haviam se tornado um requisito incontornável para as mulheres que aspiravam ao reconhecimento de seus projetos de santificação. Este critério coadunou com a necessidade premente daquele momento histórico em perscrutar até os detalhes mínimos das opiniões das futuras Santas Universais, sem que se deixasse espaço para resquícios de heterodoxias, mínimos que fossem. E para

¹⁷⁹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 34 v.

¹⁸⁰ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 19 v,

¹⁸¹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 45 v,

¹⁸² BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 34 v.

¹⁸³ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 35 v- 36.

¹⁸⁴ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 11 v.

¹⁸⁵ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlios 37- 37 v.

tanto se fizeram presentes os confessores e os diretores de consciência, concretizadores da autocensura, da vigilância e da condução deste processo.

Estavam estes associados ao clima de suspeição generalizada em relação à Mística e às visionárias. Afinal, qual a fonte de suas inspirações: divina ou diabólica? Como atestar que os fenômenos extraordinários experimentados por essas mulheres não passassem de ilusão demoníaca ou do desequilíbrio dos humores corporais femininos? Estas foram questões para as quais médicos e inquisidores buscaram respostas sobejamente precisas e, de preferência, desprovidas de ambivalências. No século XVI, momento da eclosão de inúmeros projetos de reforma e de pretensa restauração da “pureza original” da Cristandade, as mulheres foram um alvo particular da curiosidade teológica. Como bem lembrado pela professora Judith Brown, “*Paradoxalmente, a propensão da mulher para a credulidade e para uma fé simples, que fazia com que elas se destacassem entre os místicos reconhecidos do fim da era medieval e do começo da Europa moderna e que, aos olhos das pessoas daquela época, dava-lhes uma vantagem sobre homens no sentido de atingir uma união mais próxima com Deus, também as transformava muitas vezes em instrumento do demônio*”¹⁸⁶. E assim a monja de Santa Isabel não ficou imune a dúvidas e receios.

A distribuição de relíquias, somada com a intercessão pelos mortos e suas incursões no além, conforme analisamos no primeiro capítulo, garantiram a Magdalena uma rede de apoios internos e externos ao convento. Mas este círculo de amigas esteve eivado de disputas, conflitos e “*contrárias opiniões*”, sobretudo no que diz respeito a seu pretense jejum prolongado. A suspeita causou-lhe apuros.

Magdalena relatou no tribunal do Santo Ofício que, para averiguar a verdade do jejum, uma pessoa trancou-a em uma ermida do monastério cuja porta havia sido trancada e guardada por dois frades. Aflita com o desfecho da prisão probatória, ela permaneceu encerrada por uma noite e um dia. Na segunda noite, avistou uma clareira no cárcere por onde dois frades a livraram da prisão. Respondeu às perguntas dos inquisidores dizendo crer que aqueles homens foram São Francisco e Santo Antônio, e que a tinham liberado na fonte do convento¹⁸⁷. O episódio deve de ter lhe causado

¹⁸⁶ BROWN, Judith C. **Atos Impuros: A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença**. Tradução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.82.

¹⁸⁷ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólios 10 (acusação do promotor) e 31-31 v (confissão da ré).

enfados porque, na ocasião em que as freiras avistaram o vulto de uma defunta vestida com tocas e hábitos, Magdalena explicou na manhã seguinte que era “*uma pessoa que a havia vindo pedir perdão que havia sido por havê-la encerrado na dita ermida*”. Outra vez, disse que umas almas estavam “*penando na dita ermida*”¹⁸⁸.

O relato de sua detenção na ermida sinaliza a formação de partidos no interior do convento. As façanhas de Magdalena de la Cruz não se isentaram de questionamento. Em que pese o pretenso ideal de harmonia e igualdade entre as irmãs, conforme estabelecido pela regra de Santa Clara, as freiras tinham suas particularidades e suas próprias redes de solidariedade. Nem todas as religiosas fiaram-se dos sinais de suposta santidade de sua abadessa. Num convento ocupado majoritariamente por parentes da oligarquia concelhia cordobesa, Magdalena era exceção e parte do grupo social minoritário. Durante os anos de seu governo, teve de mobilizar recursos para manter sua posição, fossem eles êxtases, visões, jejuns, dinheiro e as informações que o posto lhe permitia acessar.

Permanece a questão: como uma religiosa dotada de tamanho prestígio caiu nas redes do Santo Ofício? Aqueles que se detêm na leitura do resumo de seu processo notam que ela não “dogmatizou” nem criou teses sobre temas ambivalentes e polêmicos da religião. Ao contrário, usufruiu dos sinais e sacramentos fornecidos pela hierarquia eclesiástica católica. Favoreceu a devoção à eucaristia, à virgem Maria, aos Santos e aos arcanjos. Distribuiu relíquias. Não questionou nenhuma das autoridades de sua Igreja: o papa, os cardeais, os bispos tiveram um lugar especial em suas preces. Suas profecias tampouco questionaram os poderes seculares: ao contrário, foram favoráveis à política imperial de Carlos V. Por que, então, acabou enredada na trama do Santo Ofício? Quando passou a estar na mira do tribunal? Para explicar sua queda, é necessário que, uma vez mais, voltemo-nos para o interior do convento de Santa Isabel.

¹⁸⁸ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólhos 10v, 17v-18.

CONFLITOS E TENSÕES NA CLAUSURA: VIGILÂNCIA E DESTITUIÇÃO DE MAGDALENA DE LA CRUZ

A cadeia de auxílios que guarnecera Magdalena de la Cruz deu sinal de debilidade no ano de 1542. Pela primeira vez em quase uma década, a religiosa não conseguiu os votos necessários para mais um triênio no posto de abadessa. Para substituí-la, as freiras elegeram dona Leonor de Padilla, recuperando o costume de instalar senhoras da aristocracia neste posto¹⁸⁹. Não que Magdalena tivesse se fartado das obrigações de governo: uma das eleitoras afirmou em correspondência que *“foi eleita abadessa de seu convento durante nove anos e acabados estes nove anos, que acabaram há dois anos, trabalhou o quanto pode com as monjas para que tornassem a elegê-la para abadessa, o que não pôde jamais com as monjas uma vez que já se iam descobrindo uns passos mal dados”*¹⁹⁰. O que a antiga abadessa mostrou nesta altura que não tivesse feito antes?

A crer na confissão que ela assinou em seu processo no Tribunal do Santo Ofício, suas relações foram deterioradas por uma série de pequenas contendas, burlas e transgressões que a afastaram de sua base de sustentação. Para o seu isolamento contribuíram a pressão de um partido descrente de suas visões, a pressão aristocrática do grupo dominante e seu próprio individualismo. Vejamos as situações que conformaram sua complicação no organograma conventual.

Munida do foro de abadessa, Magdalena de la Cruz sentiu-se autorizada a desvencilhar-se a si mesma e a algumas de suas congêneres das incômodas obrigações que pesavam sobre a

¹⁸⁹ Segundo o levantamento da professora Maria del Mar Graña e as considerações que apresentamos no primeiro capítulo, predominou no mosteiro de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba a tendência em conduzir senhoras de famílias aristocráticas a posição de preladas. Contribuiu para este costume, dentre outros fatores, a necessidade de angariar fundos e doações monetárias para um convento desprovido de bens imóveis e de rendas. A manutenção da casa condicionava a escolha, optando as freiras por aquelas dentre elas que tivessem melhores relações com o mundo exterior. Se nos faltam documentos para a primeira metade do século XVI, na segunda este hábito está bem registrado. Conferir: GRAÑA GRAÑA CID, María del Mar. **Espacios de vida espiritual de mujeres: (Obispado de Córdoba, 1260-1550)**, [s.l.: s.n.], 2008, p. 603, nota 93; p.1359, nota 265. O cronista Salvador Laín y Rojas confirma a data da eleição de Leonor no ano de 1542: LAÍN Y ROXAS; LEZA TELLO, **Historia de la provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco**, p. 264–265. Os documentos do Arquivo da Ordem franciscana em Sevilha começam a citar o nome desta abadessa em documentos referentes a Santa Isabel em 1542. Conferir: anexos 2794, p. 1917 e 2846, p.1926 da tese da professora Graña.

¹⁹⁰ *“fue elegida nuebe años por abadessa de su monasterio y acabados estos nuebe años que se acabaron agora hace doss años trabajo quanto pudo con las monjas qnela tornasen a elegir por abadesa lo que no pudo jamas a la vez con las monjas por q ya se yvan descubriendo unos malos pasos [...]”*. BNE, Maço 6176, fôlio 283.

comunidade. Quebrou a clausura: foi a outros conventos tomar nota do que se passava neles. Saiu com “pai e irmãos” para dar passeios. Não repreendeu aos sãos a ingestão de pedaços de carne na sexta-feira, privilégio que o catolicismo reservava aos enfermos¹⁹¹. Dizia que Deus incentivava aos abades e religiosos professos que tivessem mancebas: em sua visão a prática não era pecado¹⁹². Quando suas opiniões causaram estranhamento, respondeu que estava farta de guardar a regra.

Usufruiu do posto de madre para coletar informações das freiras e dos seculares que frequentavam o convento. Durante seu mandato, Magdalena obrigou as noviças a vir contar-lhe seus pecados todas as noites¹⁹³. Segura de si, ela mesma não era assídua ao confessor¹⁹⁴. Insinuou conhecimento dos pecados dos leigos que vieram ao convento numa festividade de guarda de preceito: deu a entender que alguns dos que se meteram na fila da comunhão estavam em pecado mortal, porque a uns viu com aspecto negro e a outros com semblantes alvos. Produziu o efeito contando generalidades sobre os suspeitos, formuladas com algumas particularidades que soube a respeito deles. Tudo para infligir medo¹⁹⁵.

O medo foi uma ferramenta corriqueira empregada pela freira para controlar suas irmãs de clausura. Às que se negaram a vir-lhe contar suas faltas, disse que Deus não havia de perdoá-las¹⁹⁶. Outra vez, durante a distribuição da eucaristia, declarou ter enxergado que algumas freiras estavam negras e outras brancas e que “*as negras estavam em pecado porque sabia delas muitas coisas secretas*”¹⁹⁷. Nas incursões da Virgem Maria pelos corredores do convento afirmava ter conhecimento das celas visitadas pela mãe de Deus, e quais celas ela desprezava¹⁹⁸. Dos padres dizia saber quando oficiavam missas infectados por pecados mortais. E afirmava ainda conhecer a vida de pessoas que

¹⁹¹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 11; BNE, Maço 6176, item XXXIV, fólho 289.

¹⁹² BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 20; BNE, Maço 6176, item XXXII, fólho 288 v.

¹⁹³ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 13 v;

¹⁹⁴ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 12 v; BNE, Maço 6176, item VI, fólho 286 v.

¹⁹⁵ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 38 v – 39.

¹⁹⁶ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 13 v.

¹⁹⁷ BNE, Maço 6176, item XVII, fólho 287 v.

¹⁹⁸ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 13 v.

viajavam a Portugal, a Roma e ao México¹⁹⁹. Em Córdoba, mandou dizer as freiras de um determinado convento que “*Deus as havia perdoado seus pecados para que se alegrassem*”²⁰⁰.

Magdalena ameaçou suas inimizadas com os castigos da danação eterna e o medo da vida após a morte. Manipulou as imagens do purgatório e do inferno para controlar as religiosas envolvidas na promoção de seu encarceramento na ermida de Santa Isabel. Embaraçada pelo ultraje, exclamava que Deus deveria ter misericórdia dos algozes dela e que havia de pedir ao papa a concessão de indulgências aos que frequentassem seu antigo cárcere. Quando a pessoa que a havia encerrado enfrentou dificuldades a madre regozijou-se afirmando que “*Deus lhe havia querido castigar pelo que havia feito com ela e se alegrou disto*”²⁰¹. As almas que a lastimaram em vida voltavam a sua cama durante a noite para pedir perdão²⁰².

Diante de todos estes eventos não é difícil imaginar que Magdalena colecionou inimizadas e desconfortos com muitas pessoas, incluídas freiras, frades, padres diocesanos e leigos. Dentro do seu monastério houve divisões de partidos favoráveis e contrários a ela. Não sabemos se apenas um ou ambos os grupos contribuíram para sua desdita. A própria santa viva contribuiu para seu isolamento. Ela diferenciou-se de suas irmãs por diversos feitos: empregava expressões latinas para ser tida em boa conta pelas religiosas, que provavelmente desconheciam a língua²⁰³. Incentivou as que trabalhavam nas festividades mais que ela mesma. Somente ela enxergava as visões de cordeiros, pombas, almas de defuntos, santos, anjos, e tudo o quanto já descrevemos aqui. A resposta dada à família de uma gestante exprime parcela do que pensava Magdalena: esteve segura de si mesma e recomendou que cada um olhasse por si na hora de dar contas a Deus²⁰⁴.

O quadro se agravou quando Magdalena, sendo despedida do posto de abadessa, reservou para si as esmolas que os grandes faziam ao convento. Para uma de suas irmãs de profissão, foi

¹⁹⁹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 46 v.

²⁰⁰ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 38 v.

²⁰¹ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 32.

²⁰² BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 17 v- 18.

²⁰³ “*hablava en latin para que la tubiesen en mas*”. BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíio 28.

²⁰⁴ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólíios 45-45 v.

tamanha quantidade que a prelada denunciou-a ao provincial franciscano²⁰⁵. As constituições clarianas proibiam esta prática: tudo quanto fosse doado obrigatoriamente era disposto em favor da comunidade inteira. A regra de Santa Clara proibía a propriedade individual. Magdalena teve outro entendimento, e se reservou o direito de dispor dos ingressos como bem entendesse, repassando-os inclusive a pessoas de seu apreço. Segundo o relato do racioneiro Luís de Aliaga, ela teria dado a vultosa quantia de três mil ducados a um carpinteiro. Este não teria sido um caso isolado, pois nas igrejas de Córdoba haviam sido lançados anátemas contra os muitos beneficiários da freira²⁰⁶.

Por tudo isso notamos que, aos poucos, Magdalena de la Cruz fragilizou todos os laços sociais e culturais que teceram sua fama. Transgrediu a regra mendicante que facilitou seu ingresso no convento. Sua adesão questionável ao sacramento da confissão talvez tenha complicado sua relação com seu diretor de consciência. Pode ser que tenha arranjado inimizades com os capelães de Santa Isabel ao dizer que rezavam a liturgia estando em pecado mortal. Seus superiores tiveram notícias de seus atentados à regra. No interior do claustro não contou com a confiança de todas as freiras e foi destituída do cargo de prelada.

Quando o Santo Ofício da Inquisição resolveu investigar seus passos, conforme mostraremos adiante, Magdalena deu sinais de não poder contar com muita gente. Em 1543 não viviam mais nenhum dos senhores que tinham cooperado com sua fama nas décadas precedentes. O arcebispo de Sevilha, Alonso Manrique, falecera em setembro de 1538. A Imperatriz Isabel em maio do ano seguinte. Frei Francisco de Osuna e o cardeal de Santa Cruz, Francisco de los Ángeles Quiñones, em 1540. Se a freira ainda dispunha de um círculo de amizades composto por grandes personalidades, não se moveram ou não foram suficientes para conter a investida inquisitória.

As religiosas de Santa Isabel de los Ángeles mobilizaram um repertório cultural análogo ao de Magdalena: visões. Em certa ocasião disseram terem assistido a bodes negros rodeando sua cama. A freira defendeu-se dizendo, ironicamente, que “*eram almas que vinham por esmolas*”. Nesta altura, ela não dormia sozinha: acompanhava-a uma de suas irmãs. Foi posta ali para vigiá-la? Assombrada,

²⁰⁵ BNE, Maço 6176, fólíio 283. Pode ser que tenha sido daqui que o historiador Henry Charles Lea tirou suas conclusões de que Magdalena reverteu as doações a favor da ampliação das instalações do convento durante seu mandato mas, uma vez destituída, desproveu as freiras dessas benesses. Lea nunca esteve em Córdoba. Sua hipótese, entretanto, é confirmada pelos protocolos notariais da década de 1530. Ver: LEA, **Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition.**, p. 334.

²⁰⁶ RAH, Coleção Salazar y Castro, N-34, fólíio 265.

esta irmã saiu a dar gritos pelo convento dizendo ter visto um homem negro nas redondezas. Magdalena desvencilhou-se da visão afirmando que aquele era um serafinzinho que não as faria mal. No coro, avistaram-na durante a reza das matinas estando ela repousando em sua cela²⁰⁷.

As escusas serviram de pouco. Nestas alturas o padre Provincial deu ouvidos às testemunhas de acusação e mandou-a encarcerar. Curiosamente os padres já passaram a dar ouvidos não às visões de Magdalena, mas às narrativas de suas companheiras. Este câmbio sinaliza sua estima entre os prelados de sua ordem em meados da década de 1540²⁰⁸. Movidos pelas delações e narrativas de eventos extraordinários, os superiores seráficos passaram a consultar e a visitá-la acompanhados de expertos em matérias de heresias.

DISCIPLINA E CONTROLE SOCIAL DAS CONDUTAS: O SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO

Os embates e as divergências entre os distintos ideais de reforma da religião na Europa cristã da primeira modernidade promoveram a percepção da cisão do cristianismo. Esta percepção foi acentuada na década de 1540 quando sucessivos projetos de pacificação e concordância dos reformadores pela via do Concílio mostraram-se inviáveis. Paulo III logrou, depois de duas tentativas falhadas, organizar em Trento a assembleia que esteve dedicada nos dezoito anos seguintes a debater e compilar as orientações gerais do catolicismo. Em nível institucional, o mesmo papa instalou na cúria romana uma congregação cardinalícia do Santo Ofício incumbida de vigiar e controlar os desvios heréticos. Na esfera global, portanto, o catolicismo movia-se com o desígnio da homogeneização das crenças. Este processo, que encontra suas analogias nas comunidades reformadas protestantes, foi

²⁰⁷ BNE, Maço 6176, fólio 283 v.

²⁰⁸ Se a versão da religiosa de Santa Isabel for fidedigna o provincial veio em pessoa a conferir a situação de Magdalena neste cenóbio. Nesta altura o cargo foi ocupado por frei Alonso de Santaella, superior da província Bética eleito no ano de 1542. Nesta altura, o guardião do convento de São Francisco de Córdoba, sob cuja jurisdição suspeitamos que o convento de Santa Isabel foi submetido, era frei Juan de Medina. Conferir: LAÍN Y ROXAS; LEZA TELLO, **Historia de la provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco**, seq. ano de 1542. GRAÑA CID, Maria del Mar. **Espacios de vida espiritual de mujeres**, p. 1926, anexo 2846. Resulta curioso que o guardião dos franciscanos cordobeses em 1542 tenha o mesmo nome do provincial eleito em 1524 no capítulo franciscano de Úbeda. Seria a mesma pessoa de quem Magdalena profetizou a eleição duas décadas antes?

chamado pela historiografia social alemã de *Confessionalização*. O conceito ancora-se na percepção das semelhanças históricas nas formas de organização institucional e nos instrumentos de imposição da pretensa padronização das crenças entre os principais grupos religiosos da Europa Ocidental moderna. A tentativa de homogeneização dos grupos confessionais, católico e protestantes, baseou-se na concretização de processos de disciplinamento social cujo objetivo primeiro foi o controle das condutas e da consciência dos fiéis de modo a submetê-los à obediência²⁰⁹.

Depois que as primeiras investigações promovidas por Gerhard Oestreich²¹⁰ chamaram a atenção para a coincidência entre os aspectos religiosos, sociais e culturais e as transformações políticas envolvidas no surgimento do “Estado Moderno”, esta ferramenta conceitual têm sido contextualizada nos diferentes territórios, tanto do âmbito católico quanto do protestante²¹¹. Em primeiro lugar porque sabemos hoje que esta homogeneidade foi para as denominações cristãs modernas mais uma meta, um horizonte a ser alcançado, do que uma realidade concretizada²¹². No caso dos territórios da monarquia católica hispânica, por exemplo, a unidade religiosa não havia se realizado nem em termos jurídico-processuais até entrados do século XVII. Primeiro porque os mudéjares, muçulmanos súditos de governantes cristãos, tiveram sua conversão forçada obrigada definitivamente entre 1525 e 1526 nas juntas que trataram dos indivíduos desta casta nos reinos de Valência e Granada. A expulsão dos mouriscos só foi decretada definitivamente em 1609, o que não impediu sua reorganização nos territórios ermos e nas cidadelas marroquinas. Por outro lado, as resistências aos projetos de conversão não foram pequenas, tanto no continente americano quanto na

²⁰⁹ PALOMO, Federico. *“Disciplina Christiana: Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorias de la historia religiosa de la alta edad moderna”*. In: **Cuadernos de Historia Moderna**, nº 18. Madri: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 1997, p.119-136.

²¹⁰ OESTREICH, Gerhard. **Neostoicism and the Early Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

²¹¹ Um panorama internacional do estado da arte das pesquisas sobre confessionalização em meados dos anos 1990 pode ser consultado em: PRODI, Paolo (Org.), **Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: convegno internazionale di studio, Bologna 7-9 ottobre 1993**, Bologna: Soc. Ed. il Mulino, 1994.

²¹² Em artigos publicados mais recentemente, os professores Rui Luis Rodrigues (Unicamp) e Federico Palomo (Universidad Complutense de Madrid), trabalhando cada um sem conhecimento da pesquisa do outro, chegaram a conclusões muito parecidas quanto aos limites e possibilidades do uso da teoria da confessionalização. Ambos alertam para as fraturas do objetivo homogeneizante das confissões religiosas da cristandade cindida. Conferir: RODRIGUES, Rui Luis, Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650), **Tempo Tempo**, v. 23, n. 1, p. 1–21, 2017. PALOMO, Federico. *Confesionalización*”. In: BETRÁN, J.L.; HERNÁNDEZ, B; MORENO,D (org). **Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna**. Barcelona: UAB Publicações, 2016, p.69-90.

península, e não podemos desprezar a pluralidade e complexidade das elaborações culturais na conformação ao catolicismo oficial imposto nos territórios ibéricos.

A atenção dos pesquisadores foi conduzida igualmente a pensar os mecanismos institucionais mobilizados a favor desta tarefa homogeneizante e, na década de 1990, Adriano Prosperi demonstrou magistralmente a cooperação, no âmbito católico, de três esferas para a colonização das consciências: a via persuasiva da *confissão*, a via catequética da *missão* e a via processual e controladora da *Inquisição*²¹³. Em que pese esta contribuição entre as diferentes esferas, ganhamos a consciência de que o processo não foi dotado apenas de uma dimensão vertical, de mão única: precisamos olhar para os processos horizontalizados, para o controle que as próprias comunidades exerciam sobre seus partícipes na vigilância de seus comportamentos. Ademais, as sociedades da primeira modernidade, constituídas pela pluralidade normativa e com corpos políticos autônomos, dotados de foro e jurisdições específicos, não raramente eram atravessadas por conflitos de ordenamentos e defesa dos costumes e privilégios de cada corporação²¹⁴.

Isto para dizer que é preciso considerar os intervalos entre as instâncias decisórias de cada religião. No caso do catolicismo peninsular, para ficarmos apenas no âmbito eclesiástico, foram complexas e por vezes conflituosas as relações jurídicas entre o papado, as dioceses, as ordens militares, os abades das ordens monásticas e os prelados das ordens religiosas. A única instituição a padronizar sua atuação e a instaurar o mesmo código processual e de sentenças em todos os territórios, fossem senhorios, realengos, reinos, principados, condados, tanto na coroa castelhana como na Aragonesa, foi o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, pela matéria de que estava incumbido: a heresia. O foro concedido aos inquisidores pelos reis católicos em 1480 e a bula papal selada por Sixto IV dois anos antes conferiram amplas competências ao Tribunal no exercício do combate aos desvios heterodoxos²¹⁵.

²¹³ PROSPERI, ADRIANO. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. Tradução. São Paulo: Edusp, 2013.

²¹⁴ Antonio Manuel Hespanha conduziu esta discussão para os territórios portugueses modernos. Ver: HESPANHA, Antonio Manuel. **As vespersas do Leviathan. 1 instituições e poder político: Portugal, século XVII**, Lisboa: s.n., 1986; HESPANHA, Antonio Manuel. **Como os juristas viam o mundo: direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes (1550-1750)**. Lexington, KY, 2015.

²¹⁵ KAMEN, **La Inquisición española mito e historia**, p. 57–102.

A trajetória de Magdalena de la Cruz evidencia toda esta complexidade de que tratamos. Primeiro porque as formas com as quais poetizou sua santidade foram orientadas e controladas tanto pelos hierarcas do catolicismo – os ministros e provinciais franciscanos, prelados e cabido diocesanos – como pela própria comunidade religiosa de Santa Isabel de los Ángeles. Em primeira instância foram as freiras a sustentar e tolerar os fenômenos extraordinários associados à Magdalena. Seriam elas também a questioná-los e a pôr em funcionamento os mecanismos de vigilância que a capturaram. A compreensão do processo persecutório movido contra a antiga prelada carece da reconstituição das normativas de controle das santidades num período marcado por incertezas e ambivalências sobre a competência de cada jurisdição nesta matéria.

O quinto Concílio de Latrão concluído às vésperas dos processos reformistas, em 1516, havia dedicado uma de suas sessões ao debate do reconhecimento das santidades e dos eventos extraordinários na cristandade. Naquela ocasião optou-se pela primazia dos bispos no reconhecimento da autenticidade e dos cultos devocionais às figuras carismáticas locais. Em consonância com a prática medieval, o concílio estabeleceu que *“supostas aparições, antes de serem divulgadas ou pregadas ao público, devem ser examinadas a atraso excessivo, ou se alguma necessidade urgente aconselhar outro procedimento, então o problema deve ser levado ao bispo local”*. Como se vê, o conselho dado às dioceses primou pela cautela e sigilo na procedência destes casos. Em termos de cabedal teológico, durante o concílio anterior, o de Constanza, já Jean Gerson formulara, no século XV, o tratado *De examinatione doctrinarum*, em que fornecera algumas instruções sobre a identificação das origens dos espíritos e sua intervenção no mundo secular.

Em ambos os concílios, entretanto, houve uma preocupação do tratamento de fenômenos e cultos associados aos falecidos. Dos vivos nada ficou estabelecido às claras, pelo que as negociações jurisdicionais entre bispos e inquisidores sobre as matérias de exorcismos, bruxaria e santidade se prologaram por todo o século XVI. No que diz respeito a esta última, somente na centúria seguinte se definiu o monopólio da Congregação dos Ritos sobre o assunto das santidades – competindo instâncias intermediárias aos bispos - e da Congregação do Santo Ofício sobre o controle da santidade vivente²¹⁶.

²¹⁶ Uma discussão bastante embasada acerca do desenvolvimento da questão da santidade nos debates conciliares, bem como a apresentação diacrônica da formação das congregações responsáveis pela causa dos santos pode ser encontrada em: PAIVA, José Pedro. “Introdução”. In: **A Santidade. Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 28, p.9-20, jul. 2013. Semestral.

No espaço da monarquia católica hispânica, o assunto coube ao Santo Ofício da Inquisição. O conselho da suprema deu seus primeiros passos no ano de 1526, quando o presidente Alonso Manrique convocou uma junta para discutir a realidade do Sabá e a veracidade das narrativas das supostas feiticeiras que alegavam ir pessoalmente aos conventículos diabólicos. Nesta ocasião prevaleceu a visão dos juristas e teólogos que, ao contrário do Inquisidor Geral, não acreditavam na existência destes fenômenos maravilhosos fora da imaginação das acusadas²¹⁷. Era o tempo em que a presidência do tribunal não garantia primazia de seu ocupante sobre os demais assentes - consultores jurídicos e teólogos – e Manrique teve de enfrentar os conselheiros partidários do secretário Francisco de los Cobos²¹⁸.

A incursão do tribunal distrital de Córdoba no tema do discernimento dos espíritos e da origem dos fenômenos extraordinários reputados a santas vivas principiou na década seguinte. Por volta de 1530 os inquisidores organizaram visitas em vilas e povoados adjacentes para averiguar histórias prodigiosas análogas a de Magdalena de la Cruz. Em Castro del Rio uma certa Francisca de la Cruz, além dos estigmas, ostentava a boca ensanguentada todas as vezes em que se prostrava diante do crucifixo²¹⁹. Em Cañete, outra menina, de nome Francisca de Jesus, dizia ser agraciada com visões de defuntos que, desde o purgatório, vinham pedir-lhe sua intercessão. A inquisição tomou a frente de pesquisar se aqueles fenômenos eram mais uma expressão do engano diabólico ou verdadeiros sinais da presença divina no mundo dos homens²²⁰. Concluiu pela segunda hipótese, destinando as jovens

²¹⁷ PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. I, pp.463.

²¹⁸ Miguel Avilés Fernández brindou-nos com uma excelente análise e síntese sobre o funcionamento do Conselho da Suprema Inquisição durante os anos da presidência de Alonso Manrique. Conferir: AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel. “Aproximación a uma Historia Social de la Inquisición bajo Manrique”. In: PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. I, pp.452-474

²¹⁹ A notícia desta estigmatizada consta na Carta do racioneiro Luís de Aliaga. Ver: “*Capítulos de uma carta escrita pelo racioneiro Luis de Aliaga ao relator seu irmão feita em Córdoba a XXV de Dezembro passado (ano de 1543)*”. Real Academia de la História (RAH), Coleção Salazar y Castro, N-34, fólio 265.

²²⁰ A biografia de Francisca de Jesus foi compilada por frei Diego Navarro em meados do século XVII. Em 1621, por diligência do ministro franciscano frei Benigno de Gênova, Navarro recolheu notícias de religiosas com fama de santidade na província de Granada. O manuscrito deste memorial está custodiado na Biblioteca do Seminário de Granada, e foi consultado pela professora Maria del Mar Graña Cid. Conferir: BSG, *Memoriales de esta provincia que se hicieron en ella año 1621 por comisión de N.R.P. Fr. Benigno de Gênova. Por el P. Fr. Diego Navarro em los conventos de freiras*. Fólio 52.

para a vida monástica: a primeira para o convento dominicano de Regina Coeli e a segunda para as clarissas de Santa Inês.

Passados os primeiros anos da preocupação com a efetividade da conversão dos cristãos-novos, a Inquisição expandiu sua atuação para outros territórios, como o da santidade. Nos anos em que os humanistas e os reformistas, tanto católicos quanto protestantes, revisaram sua validade e os critérios de seu reconhecimento, como identificar os sinais “autênticos” de santidade? A benevolência dos inquisidores com estas estigmatizadas, enclausuradas na meninice, não encobre o clima de suspeição e curiosidade dos inqueritos. Suspeitas que encontravam material farto nas candidatas locais.

Além das acima mencionadas, houve uma terciária dominicana no Convento Real de São Paulo chamada Leonor Venegas. Membro de uma das famílias oligárquicas de Córdoba, Leonor ingressou na carreira de beata após o fracasso de um projeto matrimonial. Sua trajetória foi marcada pelo profetismo, manejo de conflitos familiares e vocação pauperística. Costumava dedicar-se à prestação de assistência aos moribundos, pobres e doentes da cidade. Interveio nas disputas entre seus irmãos, chegando a ameaçar a um deles, colérico, que Deus havia de deter o braço com que alçou a espada a seus parentes, e assim ocorreu quando foi fulminado por uma paralisia no braço direito. Profetisa, teria tentado avisar ao Imperador, em 1541, para que não se aventurasse na Guerra em Argel. Desassistida pelos planos de sua família e do cabido catedralício, não conseguiu evitar a derrota²²¹.

Outra das candidatas, com uma biografia repleta de analogias a Magdalena de la Cruz, foi sóror Florentina de los Ángeles. Contrariando os desígnios de sua família acomodada, ela travestiu-se de homem e fugiu de Sevilha a Córdoba para ingressar na vida conventual. Depois de uma entrevista com Magdalena de la Cruz em Santa Isabel de los Ángeles, desentenderam-se e Florentina acabou por adentrar no convento de Santa Cruz, também de clarissas. Também era agraciada com êxtases eucarísticos, meditava na paixão de Cristo e vislumbrava almas do purgatório. Em meados da década de 1540, rivalizava a clientela com Magdalena de la Cruz: assim como esta, foi escolhida para a reza de salmos, citada em testamentos, e converteu-se em imã de atração para ingressos de pessoal em sua ordem e de esmolas para seu convento²²².

²²¹ Um estudo de caso de Leonor Venegas pode ser lido em: Maria del Mar Graña em: GRAÑA CID, Maria del Mar. “*En torno a la fenomenología de las santas vivas: Algunos ejemplos andaluces (Siglos XV-XVI)*”. In: **Miscelanea Colmillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales**. Vol. 59, nº 115, pp.755-759.

²²² A biografia de Florentina de los Ángeles foi estudada por Maria del Mar Graña em: GRAÑA CID, Maria del Mar. *En torno a la fenomenología de las santas vivas*, pp.759-764.

Nenhuma dessas religiosas, entretanto, alcançou a projeção de Magdalena. Os poucos documentos biográficos que delas nos sobraram não registraram contatos fora do círculo dos conventos e das paróquias cordobesas. Nenhuma menção a proximidade com a corte e com os centros imperiais. Magdalena não foi a única Santa Viva neste contexto, mas foi o precedente mais célebre e bem relacionado da cidade. O que não significava que estivesse blindada à ação do Santo Ofício.

Em 1543, a freira adoeceu de uma chaga na cintura. Passou dias com febre e o médico desenganou-a. Como era de costume nestas situações de risco de morte, as religiosas chamaram o seu confessor para consolá-la e ministrar-lhe o viático. Na primeira visita do padre, Magdalena recusou-se a confessar. Nada que já não tivesse feito antes: como vimos, era conhecida por sua infrequência ao confessor. No segundo dia, ela alegou que estava impossibilitada de proceder ao sacramento em função das “calenturas” que lhe dava a doença. O confessor aferrou-se em seu propósito e voltou uma terceira vez. Como Magdalena persistisse em não prestar confissão, o diretor de consciência mandou às demais irmãs que assistiam a cerimônia que deixassem o quarto. Desconfiando da presença de demônios, passou para o ritual de exorcismo.

Magdalena estava familiarizada com este ritual. Anos antes havia presenciado um padre que tentava tirar um demônio de certa pessoa. A freira ordenou ao demônio que saísse daquele energúmeno e entrasse onde ela estava e a abraçasse. Naquela ocasião o intruso negou-se reconhecendo que “ela era santa desde que estava no ventre de sua mãe”²²³. Desta vez a situação foi bem outra. Um demônio íncubo, que não quis revelar seu nome, acompanhado de outro mais tímido, respondeu aos clamores do sacerdote revelando que havia muitos anos tinha aquela religiosa sob seu comando. Chamadas novamente ao quarto, as irmãs testemunhariam a presença diabólica e a confissão de sua ex-prelada. Era a primeira vez que esta assumia o conhecimento dos dois demônios, um que lhe era sua companhia e outro que, para seu engrandecimento, saía a divulgar seus feitos²²⁴.

O ocorrido foi remetido pelo padre confessor ao provincial da ordem, que visitou o convento antes do Natal. Nas primeiras visitas frei Alonso de Santaella foi cauteloso e pareceu querer resolver o assunto internamente, dentro da própria ordem. Trouxe consigo padres franciscanos expertos no assunto das possessões. Frei Pedro de Bergara somou-se às inquirições e insistiu com o

²²³ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fólho 13 v.

²²⁴ BNE, Maço 6176, fólho 284.

confessor que tomasse a confissão de Magdalena por escrito. Nesta altura as notícias já tinham corrido as redondezas e chegaram aos ouvidos dos Inquisidores.

Eles chegaram às portas da mudança de calendário, nos derradeiros dias do ano. Tomaram parte na investigação já informados que o confessor havia extraído da freira o nome os demônios: um que, na língua dos caldeus, disse que se chamava “*Patonio*”, e um “*Serafinito*”, da ordem dos Serafins²²⁵. Acordaram com os frades franciscanos de apartar Magdalena das demais sorores e chamaram pra si a primazia da condução do caso, em se considerando que quem houvesse feito “*pacto com o demônio era herege e que a eles era dado este caso*”²²⁶. Obtida sua confissão por escrito, ofereceram-lhe o sacramento da eucaristia sem que soltasse os costumeiros gritos. No dia de Ano Novo, Provincial, Inquisidores e o notário do tribunal vieram recolher os testemunhos das irmãs.

Na quarta-feira, 02 de Janeiro de 1544, entre as quatro e às cinco da manhã, ao cabo de uma longa jornada em que, uma a uma, as religiosas tinham apresentado em uma sala seus depoimentos acerca da antiga abadessa, bateu a porta o carcereiro. Subiu a Santa Marina com o mandado de levar Magdalena de la Cruz aprisionada Córdoba abaixo até os calabouços dos reais Alcázares, na margem direita do rio Guadalquivir. Desprovida do véu negro e do hábito de franciscana, desprezada pelas irmãs que não a quiseram abraçar, Magdalena despediu-se do Convento de Santa Isabel para não mais voltar.

O desfecho do processo é a única circunstância que conhecemos sobre os dois anos e meio nos quais o Tribunal do Santo Ofício de Córdoba manteve Magdalena de la Cruz no cárcere. A destruição dos arquivos da Inquisição em meados do século XIX privou-nos do conhecimento do nome das testemunhas, do letrado que foi designado para auxiliá-la na defesa, do promotor fiscal que a acusou, dos relatos a favor ou contrários a sua santidade. Tampouco podemos saber quais foram os conselheiros, teólogos e juristas, consultados para a qualificação de seu processo. Os jurados inquisitoriais deixaram registradas suas assinaturas na sentença: um era doutor, de sobrenome Oliva. O outro, licenciado Matienço. O notário que transcreveu todos os depoimentos chamava-se Juan de Castellón²²⁷.

²²⁵ BNE, Maço 6176, fôlio 285 – 285 v.

²²⁶ BNE, Maço 6176, fôlio 284 v- 285.

²²⁷ BL, Coleção Egerton, Maço 357, fôlio 51 v.

Inquieta-nos saber o trâmite do processo, e que sujeitos estiveram envolvidos na sua história. Primeiro porque houve divergência na votação da sentença final. Isto porque o caso foi encaminhado para o Conselho da Suprema e votado pelos consultores deste em meados de março de 1546. Três anos antes desta data ficara estabelecida aos tribunais distritais a obrigação de despachar para a sede todos os processos cuja sentença não tivesse voto unânime pelos consultores locais²²⁸. Um dos conselheiros da Suprema, dom Pedro de Gasca, votou o veredicto final antes de deixar a península para controlar a rebelião de Pizarro no Peru²²⁹.

A dissonância na votação da sentença e a duração do processo provocam-nos a curiosidade de descobrir as pessoas que ocupavam cargos no tribunal. A ordem franciscana era conhecida pela formação de seus teólogos e canonistas, e seus frades costumavam ser requisitados pelo tribunal do Santo Ofício para emissão de pareceres e consultas sobre heterodoxias e hereges. Houve algum franciscano dentre os consultores com direito a voto nas assembleias do tribunal inquisitorial de Córdoba? Em caso de que houvesse, quais suas relações com a clarissa de Santa Isabel? E quais as perspectivas que tinham a respeito de pacto e possessão diabólicos, temas tão polêmicos na península Ibérica? Por outro lado o bispo, que nesta década era ninguém menos que dom Juan de Áustria, tio de Carlos V, tinha direito a um voto na sentença. Foi em pessoa tomar parte dela ou enviou um emissário? Em ambos os casos, quais as relações destes ordinários com a ré? Outra questão: quem foram os seus confessores, e como reagiram às circunstâncias da prisão?

Não foi possível responder a nenhuma destas questões até agora. Os relatos mais contemporâneos dos eventos que narramos aqui são fragmentários, repletos de lacunas e, como todo relato, parciais. O cruzamento deles tampouco coopera para a resolução destas ausências.

²²⁸ A sentença do processo de Magdalena de la Cruz foi votada pelo colegiado dos consultores e qualificadores do Conselho da Suprema Inquisição em 16 de Março de 1546, durante a vacância do cargo de Inquisidor Geral. Garcia de Loaysa foi empossado em 29 de Março daquele ano, enfermo e ancião, morrendo apenas 23 dias depois. Suspeitamos que o Inquisidor, que tinha longa carreira no tribunal e havia participado de muitas das juntas promovidas por Manrique, tenha tido pouca ou nenhuma interferência no resultado final. Uma normativa estabelecida por seu predecessor, Juan Pardo de Tavera, estabeleceu, em 16 de Novembro de 1543, que o Conselho se incumbisse de dar o veredicto final a todos os processos polêmicos encaminhados pelos tribunais distritais.

²²⁹ Juan Cristóbal Calvete de Estrella, na sua história da *“Rebelión de Pizarro em Perú”* afirma que momentos antes de partir para a missão em que deveria sufocar o levante, d. Pedro Gasca, na condição de ouvidor do Santo Ofício, assistiu, em 16 de março de 1546, à votação definitiva do processo de Magdalena no conselho da Suprema ante o fato de que nele se imiscuíam „pessoas de outros conselhos e religiosos de diversas ordens e outros teólogos” graças a grande admiração que tinham por ela. Conferir: CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal. **Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de D. Pedro Gasca. Tomo I.** Madrid: Imprensa e fundição de M.Tello, 1889, p.121-123. Uma versão manuscrita desta obra, de 1586, pode ser encontrada em: BNE maço 3197, fôlio 51.

Ao término do processo a freira foi finalmente sentenciada em 03 de maio de 1546. O júri considerou-a culpada, decidiu pela sua condenação e orientou-a a abjurar *de vehementi* em uma cerimônia pública de auto-de-fé. O tribunal elencou os motivos que o moveram a esta decisão: Magdalena havia a) ofendido à sagrada paixão de Jesus Cristo; b) desacatado os sacramentos do altar, do batismo e da confissão (clara alusão aos êxtases eucarísticos, ao relaxamento das confissões auriculares e das três vezes em que se batizou); c) movia-se por vaidade (*vana gloria*) e soberba, ambição de “*ser tenida por santa*”; d) havia estabelecido um pacto diabólico; e disse palavras e proposições heréticas e outras que tinham sabor à heresia. A pena para casos como este era severa: relaxamento ao braço secular, isto é, condenação à morte. Os juízes, entretanto, consideraram alguns atenuantes.

Primeiramente a idade da acusada e suas enfermidades: Magdalena era uma mulher de quase 60 anos quando foi sentenciada. Em segundo lugar, era uma freira com quase quatro décadas de carreira, e os inquisidores decidiram ter em conta o hábito da ordem que havia professado. Por último, sua confissão espontânea. Ao demonstrar sinais de arrependimento, reconhecer suas culpas e responsabilidade, facilitou o trabalho do fiscal fornecendo as provas testemunhais necessárias ao andamento do processo. Aliás, o tribunal daria sinais de fazer jus ao lema impresso em seu escudo: misericórdia e justiça. As duas faces da Inquisição foram o ramo de Oliveira e a Espada: ameaça aos hereges, misericórdia com os arrependidos. Afirmavam seus juízes que “*Deus nosso senhor não quer a morte do pecador senão que se converta e viva e salve sua alma pelo que padeceu*” e, portanto, comutaram a pena da ré por outro cárcere perpétuo e uma série de penitências. Magdalena teve de ser extraditada para um convento da ordem franciscana fora da cidade de Córdoba, privada de voto ativo e passivo nas decisões e eleições de sua nova residência. Deveria ser a última no coro, no capítulo e no refeitório e estava obrigada a fazer penitência todas as sextas-feiras. Tampouco poderia falar com qualquer pessoa além das freiras que tivessem licença para tal, ou receber a eucaristia senão em caso de iminência de morte. Por fim, foi destituída do véu da profissão, sinal do matrimônio das freiras com o Cristo²³⁰.

Não sabemos se cumpriu com todas as penalidades que lhe foram impostas. O Santo Ofício costumava ser receptivo a petições de mudança de penitências em caso de prisão perpétua. Quase todos os condenados por alumbradismo em Toledo na década de 1530 tinham sido poupados do

²³⁰ BNE, Masso 6176, fólho 289-289 v.

cárcere depois de três ou quatro anos de penitências. Sabemos que foi destinada ao convento das clarissas da cidade de Andújar, e que logo em sua chegada foi recebida com alvoroço: as freiras se recusaram a albergá-la e uma delas chegou a tomar da abadessa a chave que abria a porta da clausura²³¹. Esta é a última notícia que temos sobre Magdalena²³². Os cronistas franciscanos dataram a sua morte no ano de 1560, neste mesmo cenóbio andaluz²³³. Viveu, pois, mais de uma década depois da condenação pelo Santo Ofício. Sendo assim, alcançou a longeva faixa dos setenta e três anos. Como passou os derradeiros momentos de vida é matéria que jamais saberemos, porque o Convento de Santa Clara de Andújar foi expropriado em 1834 pela lei de desamortização e desconhece-se o paradeiro de seu arquivo.

²³¹ Muitos anos depois da condenação de Magdalena de la Cruz, o tribunal de Córdoba informou à Suprema sobre a abertura de um processo contra Juan de Reinoso, morador da cidade de Andújar. Reinoso confessou o envolvimento num alvoroço que se armou no convento de Santa Clara por ocasião da chegada de Magdalena para cumprir seu degredo no convento de Santa Clara desta cidade. As monjas não queriam receber tão incômoda hóspede por vir precedida pela fama de ter tido tratado com o demônio. Reinoso foi admoestado pelo tribunal e condenado a pagar uma multa em 28 de Fevereiro de 1575. O relato deste processo menor foi consultado por nós em: AHN, dossiê 2393, microfilme. Devo a indicação deste manuscrito a: HUERGA, Alvaro, **Historia de los alumbrados (1570-1630). Volume II**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, p. 21. O convento de Santa Clara de Andújar era afamado pela idoneidade de suas monjas e tinha uma história de fundação bastante análoga à de Santa Isabel: Desde 1474 a viúva D. Isabel Rodríguez de Cárdenas compartilhava um beaterio que, depois de licença concedida por Júlio II em 1512, passou a constituir um convento de clarissas a partir das terciárias franciscanas originais.

²³² O exílio em Andújar foi comentado pela historiografia oitocentista, sem que tenham dado pistas mais precisas sobre as fontes de onde extraíram suas conclusões. Alcalde y Valladares diz que, além da pena de exílio, Magdalena foi forçada a servir na cozinha do convento e obrigada a colocar-se na porta do refeitório, onde as monjas haviam de pisá-la. Ramírez de Arellano reproduz o mesmo discurso dizendo que a Magdalena lhe levaram no “*auto de fé celebrado en 1555, con una vela amarilla en la mano, descalza y llevando una gruesa soga al cuello, disponiendo que acabase su vida en un convento de Andújar, donde todos los dias, al ir al refectorio, se habia de tender atravesada en la puerta, pasando por cima las otras monjas, haciendo ademan de pisarla, sentencia cumplida con gran resignacion hasta que murió, dejando nueva fama de buena religiosa. Este suceso fué muy ruidoso, por lo mismo que Magdalena de la Cruz habia logrado tanta celebridad; cuentan que hasta Carlos I, quinto de Alemania, le remitía para que las bendigese las canastillas preparadas, cuando su esposa estaba en cinta.*” Matute y Luquin atribuiu que Magdalena serviu na cozinha do convento de Santa Clara de Andujar. Conferir: ALCAIDE Y VALLADARES, Antonio, **Tradiciones Españolas: Córdoba y su Provincia**, Madrid: Tipografía de G. Estrada, 1883, p. 113; RAMÍREZ DE ARELLANO Y GUTIEREZ, Teodomiro, **Paseos por Córdoba, ó Sean apuntes para su historia, por D. Teodomiro Ramirez de Arellano y Gutierrez. Tomo I**. Córdoba: Impr. de R. Arroyo, 1873, p. 205; MATUTE Y LUQUIN, **Coleccion de los autos generales y particulares de fé**, p. 18.

²³³ O cronista da província franciscana de Granada, frei Alonso de Torres, datou a morte de Magdalena de la Cruz em 27 de dezembro de 1560. Ele caracterizou os anos do exílio em Andújar como vividos por ela “*cumprindo exemplar e voluntariamente todos os castigos que se lhe haviam sido indicados, com rigidez maior que aquela imposta pelos inquisidores. Seria ela, nestes anos, exemplo de arrependimento e superação do passado impostor*”. Laín y Rojas postergou a data em alguns anos. Henry Lea e Matute y Luquin concordam com Torres. Conferir: TORRES; CONTRERAS RAMÍREZ DE ARELLANO; GARCÍA INFANZON, **Chronica de la Santa Provincia de Granada, de la Regular Observancia de N. Serafico Padre San Francisco**, p. 505; LAÍN Y ROXAS; LEZA TELLO, **Historia de la provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco**, p. 265; MATUTE Y LUQUIN, **Coleccion de los autos generales y particulares de fé**, p. 18; LEA, **Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition.**, p. 335.

As notícias sobre a freira seguiram sendo produzidas e propagadas, negando ao tempo o desaparecimento de seu legado. Em finais do século XVI, o nome de Magdalena de la Cruz foi associado aos alumbrados estremenhos e andaluzes que os tribunais de Córdoba e Llerena puseram-se a investigar. Duas das cópias do resumo de seu processo, atualmente conservadas em Londres e Paris, foram extraídas do manuscrito preparado pelo padre Luís de Copones, inquisidor do tribunal de Sevilha enviado para a visita de inspeção de Llerena em 1579 e para presidir o tribunal de Córdoba em novembro de 1587²³⁴. O nome da freira atravessou o Atlântico e chegou ao Peru, onde foi citado pelo dominicano Juan de los Ángeles no processo de outra visionária, Maria Pizarro, condenada pelo tribunal da Cidade dos Reis (Lima) em 1578²³⁵.

A fama de Magdalena disparou no século seguinte. Foi incluída no rol de personagens das crônicas de Casos Notáveis da Cidade de Córdoba²³⁶. Citaram-na durante as inquirições do processo de beatificação do apóstolo da Andaluzia, Juan de Ávila. Despertou, inclusive, a curiosidade do valido de Felipe IV, o Conde-Duque de Olivares, pois a terceira cópia da sua sentença, custodiada no palácio

²³⁴ Luís de Copones foi instituído inquisidor do tribunal do Santo Ofício Sevilhano em 24 de Outubro de 1579. Em 1585 foi enviado para a supervisão do tribunal de Llerena, na Estremadura, de onde retornou ao castelo de Triana em 05 de Novembro. Em 27/11/1587, no auge dos processos movidos contra os ditos alumbrados da Alta Andaluzia, foi destacado de Sevilha para presidir o tribunal de Córdoba, na intenção de que substanciasse as causas específicas de alumbradismo. Naquele mesmo ano havia visitado o tribunal de Llerena na companhia do notário Antonio de Zarauz. Havia acabado de chegar de Estremadura quando a suprema o deslocou a Córdoba, onde estivera em 1581 em uma comissão da Suprema. Conferir: AHN, dossiês 2394/1 e 2393/2. Extraímos estas indicações de: HUERGA, Alvaro, **Historia de los alumbrados (1570-1630). Volume II**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, p.34, nota 69 e 70 e pp. 284-285.

²³⁵ Sevilhano de nascimento, frei Juan de los Ángeles fez seu noviciado no convento dominicano de Lima, onde professou por volta do ano de 1554 sendo superior Fr. Antonio de Figuerôa. Enviado como ministro de Índios para o convento de Santo Domingos de Yauyos em 1559. Em 1565 foi enviado para ocupar a mesma função em Cuzco, e dali retorna ao convento de Lima em 1569, onde faleceu no ano de 1584. Foi prior do convento de Santo Tomás em Chíncha. Na condição de depoente foi chamado para testemunhar no processo que o tribunal de Lima instaurou contra a visionária María Pizarro entre os anos de 1571 e 1578. A biografia deste frade pode ser consultada em: MELÉNDEZ, Juan. **Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la Gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el orden de los predicadores. Volume I**. Roma: Imprensa de Nicolás Angel Tinassio, 1681, p.458. A menção da associação entre o caso de Magdalena de la Cruz e a possessão de María Pizarro foi feita pelo também dominicano e testemunho frei Diego Gorbálán, que disse ante o tribunal de Lima ter escutado esta menção da boca de frei Juan. Este depoimento pode ser encontrado em: AHN, Inq., dossiê 1647/I, exp.nº1, fôlio 30 verso. Estas indicações constam em: HUERGA, Alvaro, **Historia de los Alumbrados. Volume III: Los Alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)**, Madrid: Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986, p. 87.

²³⁶ Segundo Luis Sala Balust, os *Casos Notables de Córdoba* foram compostos por Sebastian de Escabias, natural de Arjona (Jaén), nascido ao redor do ano de 1568. Ingressou na Companhia de Jesus na qualidade de irmão coadjutor por volta do ano de 1600. O livro foi escrito em Estremadura, na cidade de Fregenal, tendo como marca de início da composição no ano de 1614 e concluído entre 1619 e 1620. Estas indicações constam em: HUERGA, Alvaro, **Historia de los alumbrados (1570-1630). Volume II**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, p.55. O excerto deste manuscrito em que o caso de Magdalena de la Cruz é invocado foi publicado nos anexos do livro de Gracia Boix. Ver: GRACIA BOIX, Rafael, **Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba**, Córdoba: Excma. Diputación Provincial, 1983, pp. 624–625.

de Liria em Madrid, provém da biblioteca de dom Gaspar de Guzmán²³⁷. Anos depois, acabou sendo eternizada pelas crônicas franciscanas e associada aos brotes de maravilhosismo alumbrado em séculos posteriores, pelo que nunca foi esquecida.

²³⁷ A cópia manuscrita da relação de causa processual de Magdalena de la Cruz pertenceu à biblioteca particular do Conde-Duque localizada em Piedrahita. Por real cédula concedida pelo rei Felipe IV em 1625 e renovada em 1632, Olivares foi autorizado a acessar e copiar quaisquer papéis da administração estatal e dos conselhos coligados. Por isto, ele pode mandar copiar o resumo do processo da monja e vincular ao arquivo de sua família, recolhendo em Piedrahita papéis de fundos dispersos por toda a península. O acervo foi incorporado a casa dos duques de Alba no século XVIII, pelo casamento da 8ª Marquesa de Carpio, d. Catalina de Haro y Guzmán, con o 10º duque de Alba. A cópia, atualmente custodiada no Palácio de Liria em Madrid, está parcialmente queimada em vista de um incêndio que acometeu o arquivo de Piedrahita em 1794. A única cópia guardada na Espanha é esta, até onde sabemos, e foi preservada na Caixa nº 120, dossiê nº125. Devo muitos préstimos e ajuda com a história do acervo de Alba ao seu arquivista, o professor Juan Manuel Calderón, que atenciosamente recebeu-me deu indicações sobre a trajetória do manuscrito que estudei. Deixo a indicação do artigo que o docente da Universidade de Alcalá publicou sobre a história do Arquivo de Alba: CALDERÓN, Juan Manuel. “Memória familiar e Historia de la Memoria: el archivo de la casa de Alba”. In: FRANCO, Juan Hernández; BERRENDERO, José A. Guillén; HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. **Nobilitas**: Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa Moderna. Aranjuez: Doce Calles, 2014. p. 177-202.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que significados extraímos da trajetória da freira, abadessa, santa viva e penitente andaluza? De modo geral, gostaríamos de ressaltar a dimensão eclesial do projeto de santidade de Magdalena de la Cruz. Sua história desvela as implicações do ser santo “para e pelos outros”. Ela mobilizou todas as reservas culturais disponíveis em seu tempo para uma mulher cristã de baixa condição social, e que decidiu fazer do convento sua instituição de amparo e sobrevivência. Exerceu um magistério espiritual quando o governo da igreja o restringiu aos varões. Participou ativamente da política imperial e interviu no governo da ordem franciscana. Fez-se ouvida na esfera pública ganhando a confiança da oligarquia e nobreza de Córdoba, e dos altos dignitários eclesiásticos e seculares em toda a coroa castelhana. A aspiração à santidade, portanto, abriu-lhe muitas portas, e durante muito tempo esta mulher pode ser tida em alta consideração pública.

Para esta tarefa de projeção espiritual, cultural, social e política sobre sua sociedade mobilizou criativamente um vasto repertório. Reatualizou a teia de heranças femininas precedentes. Leu ao seu modo as imagens e os livros espirituais em circulação. Transformou-se na patrona protetora de sua comunidade. Taumaturga e intercessora, ela arraigou em sua pessoa o acesso ao mundo divino e transformou o seu próprio corpo em instrumento de contato entre o plano mundano e o metafísico, congregando ao seu redor um grupo expressivo de entusiastas, devotos das visões, profecias e curas que dizia poder executar. Em termos políticos conferiu seu apoio à família real, aos prelados franciscanos, ao papa, aos bispos e à Inquisição. Mesmo encarcerada, cooperou para o trabalho de seus juízes. Não dogmatizou, nem teorizou sobre os preceitos da religião.

Se questionarmos o ponto de vista inquisitorial que associou sua trajetória ao engano e ao fingimento - hipocrisia, em suma- ficamos a nos perguntar: por que, afinal, a Santa Viva de Córdoba foi retida pelas malhas inquisitoriais? Por que o tribunal encarregado do combate às heresias formulou inquérito e reforçou o conjunto de suspeitas e acusações direcionadas a ela? Não nos parece que a resposta a estas questões seja simples e unidirecional. Muitos fatores se combinaram para o desfecho dado à aspiração de santidade protagonizada por Magdalena de la Cruz.

O primeiro deles é o impulso classificatório gerado pelos processos de confessionalização. As críticas formuladas pelos projetos reformistas arremeteram contra a legitimidade do culto dos santos. O catolicismo viu-se compelido a estabelecer critérios mais rígidos quanto a este culto e aos

modos de reconhecimento da santidade. As polêmicas ocasionaram extremismos. Não havia mais espaço para trajetórias ambivalentes como a de Magdalena. Ambivalência que consiste na relação dúbia que estabeleceu com as bases eclesiais que a forjaram. Ao mesmo tempo em que mobiliza um repertório comum aos fiéis católicos, Magdalena distanciou-se de seus amigos e irmãs de convento utilizando-o em causa própria. Seu individualismo desvincilhou-a do grupo social que a sustentou por anos. Não fosse a perda dos sustentáculos dentro do convento, no mundo exterior, e a degradação de seu desempenho de santidade, poderia ter tido outro fim.

Por outro lado, o episódio do exorcismo em finais de 1543 modificou completamente as relações de força. Isso porque a sugestão do pacto diabólico confinou sua situação à jurisdição do Santo Ofício da Inquisição. Institucionalmente os pecados eram competência dos bispos, os crimes pertenciam à justiça secular, e a heresia competia à Inquisição. Se ela fosse apenas energúmena, a possessão diabólica poderia inclusive ser mobilizada como mais uma graça, mais uma provação que confirmaria sua santidade. Mas a sugestão de que os demônios acompanhavam-na desde a infância e atuavam a seu favor contrariou o projeto de santificação. Trato consentido com os inimigos da fé era heresia e, neste campo, a primazia era dos inquisidores. Estavam estes habilitados a atravessar outras cadeias de poder, fossem a do bispo de Córdoba ou dos provinciais franciscanos.

Por fim, surpreende ver como os juízes, para além dos modelos da bruxaria e do pacto diabólico, moveram-se em terreno humano para encontrar explicações sobre a atuação da “falsa santa”. A Inquisição não se prestou apenas à explicação da interferência de espíritos invisíveis, como pendeu sua atenção para a possibilidade de os candidatos à santidade simularem suas ações de maneira a induzir as pessoas ao seu redor a acreditarem no que não é verdadeiro. Aos poucos, foi deixando de lado as explicações preternaturais para aceitar a categoria da *Hipocrisia*, arte cênica de simular uma situação para induzir o espectador a crer numa situação que não condiz com a verdade.

Em síntese, as penumbras e ambivalências do modelo de santidade de Magdalena já não tinham espaço em meados da década de 1540, quando a Cristandade deu sinais da irreversibilidade de sua divisão. O mundo confessionalizado exigia clareza e critérios cada vez mais estreitos de discernimento e classificação de santos e hereges. Em que pesem as expectativas do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, a memória e fama da freira de Santa Isabel Francisca de Córdoba, continua a projetar-se pelos séculos afora, e a suscitar polêmicas. Desde 1939 ela voltou a ser celebrada como mártir franciscana. A igreja oficial continua sem saber como tratar suas ambivalências ou dar-lhe um veredicto final. Santa Viva, profetisa, estigmata, bruxa, freira, menina prodigiosa: ela condensou todas

as imagens femininas possíveis da religiosidade de seu tempo. As portas de acesso a esta mulher polivalente, uma transgressora cujo comportamento mais se assemelhava, nos padrões da época, ao de um varão trajado com hábito de freira, continuam sendo estreitas e desafiadoras. Os caminhos repletos de lacunas por preencher. Seja como for, persiste a ruptura de estereótipos femeninos: inclassificável, Magdalena de la Cruz segue recusando o silêncio e burlando o tempo e negando-se a desaparecer em suas brumas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DE FONTES

Fontes Impressas

ARTURUS, **Martyrologium franciscanum in quo sancti, beati, aliique servi Dei martyres, pontifices, confessores, virgines, ac viduae trium Ordinum Seraphici P. N. S. Francisci, qui tum vitae sanctitate, tum miraculorum gloria claruerunt recensentur**, Venetiis: Antonelli, 1879.

ARTURUS, **Martyrologium franciscanum**, Romae: apud Librariam Collegii S. Antonii, 1939.

CABRERA DE CÓRDOBA, Luis. **Historia de Felipe II, Rey de España. Tomo I**. Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1876.

CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal. **Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de D. Pedro Gasca**. Tomo I. Madrid: Imprensa e fundição de M.Tello, 1889.

CENCI, Cesare. **Bullarium Franciscanum continens bullas, brevia, supplicationes tempore Romani pontificis Innocentii VIII pro tribus ordinibus S.P.N. Francisci obtenta**. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1989.

ENZINAS, Francisco de; CAMPAN, Ch. -Al. **Mémoires de Francisco de Enzinas**. Bruxelles: Société de l'histoire de Belgique, 1862.

FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco. **Historia Genealógica y Heráldica de la Monarquía Española: casa real y grandes de España. Tomo VI**. Madrid: tipografía de Enrique Teodoro, 1905.

FINOT, Jules. **Inventaire- sommaire des Archives Départementales antérieures a 1790, Nord. Archives Civiles- Série B, Chambre des Comptes de Lille, n°3229 a 3389**. Lille: Imprimerie de L. Daniel, 1892;

_____. **Inventaire- sommaire des Archives Départementales antérieures a 1790, Nord. Archives Civiles- Série B, Chambre des**

Comptes de Lille, nº3390 a 3665. Tomo VIII. Lille: Imprimerie de L. Daniel, 1895.

FORONDA Y AGUILERA, Manuel de. **Estancias y Viajes del Emperador Carlos V.** Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1914

GÓMEZ BRAVO, Juan. **Catalogo De Los Obispos De Cordoba, Y Breve Noticia Historica De Su Iglesia Catedral, Y Obispado. Tomo I.** Córdoba: Rodriguez, 1778.

GONZAGA, Francesco; BASA, Domenico, **De origine seraphicae religionis Franciscanae eiusque progressibus, de Regularis obseruanciae institutione, forma administrationis ac legibus, admirabilique eius propagatione. F. Francisci Gonzagae ... opus in quatuor partes diuisum.**, Romae: [s.n.], 1587.

GRACIA BOIX, Rafael. **Autos de fe y causas de la Inquisition de Córdoba. Colección de textos para la historia de Córdoba.** Córdoba, Publicaciones de la Excma. Disputación Provincial, 1983.

GRAÑA CID, Maria del Mar. **Espacios de Vida Espiritual de Mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550). Volume 2.** Coleção Documental. Livro III. Madrid: Universidade Complutense de Madrid, 2008, pp.1449-1953.

GUADALUPE, Andrés de. **Historia de la Santa Provincia de los Angeles de la regular observancia y orden de nuestro Serafico Padre San Francisco.** Madrid: Imprensa de Marco Fernández, 1662.

HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de. **Tratado de la verdadera y falsa profecía.** Segovia: Iuan de la Cuesta, 1588.

HOMZA, Lu Ann (org). **The Spanish Inquisition (1418-1614): An Anthology of Sources.** Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2006.

HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de, ca. 1544-1610, **Tratado de la verdadera y falsa profecía**, [s.l.]: por Iuan de la Cuesta, 1588.

IMIRIZALZU, J. **Monjas y beatas embaucadoras.** Madrid: Editora Nacional, 1978.

LAÍN Y ROJAS, fr. Salvador. **Historia de la Provincia de Granada de los frailes menores de N.S.P. San Francisco.** Jaén: Fundación Cultural y Misión Francisco de Asís, 2012.

MELÉNDEZ, Juan. **Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la Gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el orden de los predicadores. Volume I.** Roma: Imprensa de Nicolás Angel Tinassio, 1681.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego. **Annales eclesiasticos y seculares de la muy noble, y muy leal ciudad de Sevilla, metropoli de la Andalvzia.** Madrid: Imprensa Real, 1677.

OSUNA, Francisco de. **Norte de los estados, en que se da regla de bivar á los mancebos y á los casados et á los biudos y á todos los continentes, y se tratan muy por estenso los remedios del desastrado casamiento, enseñando que tal a de ser la vida del cristiano casado compuesto por el reverendo padre fray Francisco de Ossuna.** Sevilla: Imprensa de Bartholomé Pérez, 1531.

SALAZAR, Pedro de. **Coronica y historia de la fvndacion y progreso de la Provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado padre San Francisco.** Madrid: Imprensa Real, 1612.

SANTA CRUZ, Alonso. **Crónica del Emperador Carlos V. Tomo II.** Madrid: Imprensa do Patronato de Órfãos de Intendência e Intervenção Militares, 1920.

SERRANO Y SANZ, Manuel. **Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833.** Madrid: Sucesores de Rivadeneyra , 1903.

_____. *“Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI”.* Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1902-1903.

TORRES, fr. Alonso de. **Chronica de la Santa Provincia de Granada de la regular observancia de N.S.P. San Francisco.** Madrid: Imprensa de Juan Garcia Infançon, 1683.

VANDENESSE, Jean de. **Collection des voyages des souverains des Pays-Bas. Tomo II.** Bruxelles: F. Hayez, 1874.

WADDING, Lucas. **Annales Minorum: in quibus res omnes trium ordinum a S. Francisco institutorum ex fide ponderosius asseruntur . Tomo I.** Lugduni: Landry, 1625

_____. **Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum. Tomo XIV.** Quaracchi/Firenze, 1931.

Fontes Manuscritas

Arquivo Histórico Nacional de Espanha (Madrid)

Correspondência do Tribunal de Córdoba com o Tribunal da Suprema Inquirição, datada em 28/02/1575 (MSS 2393, microfilme)

Histórico Provincial de Córdoba, Seção de Protocolos Notariais (Córdoba)

- Testamento de Miguel Ruiz del Rosal, lavrado em Córdoba pelo escrivão Alonso Pérez de Velasco. Documento nº16818P, ff.186r-187r.
- Testamento de Juan Carrillo de Cárdenas, lavrado em Córdoba pelo escrivão Alonso de Toledo. Documento nº 1677, f. 291r.

Biblioteca do Seminário de Granada

Memoriales de esta Provincia que se hicieron en ella año 1621 por comisión de N.R.P. Fr. Benigno de Génova. Por el P. Fr. Diego Navarro en los conventos de monjas.

Arquivo da Casa de Alba/ Palácio de Liria (Madrid)

Proceso de Magdalena de la Cruz. Seção de Papéis queimados, caixa 120, manuscrito nº 125.

Biblioteca Britânica (Londres)

- Suceso de Magdalena de la Cruz Monja profesa del Monasterio de Santa Isabel de los Angeles de la orden de Sancta Clara y natural de la Villa de Aguilar, y de su sentencia dada por el Tribunal de la Inquisicion de Cordova en 3 de Mayo de 1546. Sala de Manuscritos Antigos, Coleção Egerton, MSS 357, fólíos 2f a 51v.

Biblioteca Nacional de Espanha (Madrid)

-Carta que embió una Religiosa de sancta Isabel de Cordova dando relación de lo que há passado cerca de madalena de la + del mismo monasterio profesa. Sala Cervantes: MSS 13040 (fólíos 17f-23v) e MSS 6176 (fólíos 283f-286f).

- Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de D. Pedro Gasca, por Juan Cristóbal Calvete de Estrella (1586). Sala Cervantes, MSS 3197.

- Historia y nobiliario de Córdoba, por A. Morales. MSS 3269, ff. 521r-524v.

- Historia del pastelero del Madrigal, por J.A. DE TARAZONA (1683). MSS 9324, ff.119v-120v.

- Relación de las causas más notables que siguió el tribunal de la Inquisición, contra los que se decían brujos, hechiceros, mágicos, nigrománticos y aliados con el demonio; entre las que se refieren la del famoso mágico Torralba, falso nuncio de Portugal, Monja de Córdoba fingida santa, y otras de mucha nombradía sumamente curiosas, feita em Sevilla no ano de 1839. MSS U/3422.

- Miscelaneas de Luis de Zapata. MSS 2790

- Memorias de Francisco de Enzinas. MSS 19405

Real Academia Espanhola de Historia (Madrid)

- Capítulos de una carta escrita por el rathono Luis de Aliaga al rytr. Su Sero fecha en Cordova a XXV de deziembre passado (año 1543). Coleção Salazar y Castro, caixa F-34, manuscrito nº 265.

- Codicilo del testamento de doña Catalina Pacheco (8 de Julho de 1503). Coleção Salazar y Castro, caixa M-46, fólhos 175v-187v.

Academia de História da Província de Córdoba

Casos Notables de Córdoba, publicados nesta cidade no ano de 1618 (autoria atribuída a fr. Sebastián Escabias).

Biblioteca Nacional da França (Paris)

Proceso de Magdalena de la Cruz. Seção de Manuscritos Espanhóis, MSS 354, ff. 248-269.

Bibliografia

AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

AHLGREN, Gillian T. W, **Francisca de los Apóstoles: the inquisition of Francisca: a sixteenth-century visionary on trial**, Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2005.

ALCAIDE Y VALLADARES, Antonio, **Tradiciones Españolas: Córdoba y su Provincia**, Madrid: Tipografía de G. Estrada, 1883.

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, **Así en la letra como en el cielo libro e imaginario religioso en la España moderna**, Madrid: Abada, 2012.

ANDRÉS, Melquíades. *Los Recogidos. Nueva vision de la mística española (1500–1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.

ARANDA, Juan Doncel. Las clarisas em Córdoba durante los siglos XVII y XVIII: el convento de Santa Cruz. In: **Las Clarisas en España y Portugal: Actas del I Congreso Internacional clarisas en España y Portugal**. Salamanca: Editorial Cisneros, 1994, vol.2, p.820.

JARAGUÉS ALDAZ, José. “*Los Flores Sanctorum Medievales y Renacentistas: brevisimo panorama crítico*”. In: FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia; FERNÁNDEZ FERREIRO, María. **Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas**. Oviedo: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2012

_____. “*Para el estudio del Flos sanctorum renacentista (I). La conformación de un género*”. In: VITSE, Marc. **Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro**. Madrid: Iberoamericana, 2006, pp.97-147.

ARROYO, María V. Jordán. **Sonhar a História: Risco, Criatividade e Religião nas profecias de Lucrecia de León**. Tradução. Bauru-SP: EDUSC, 2011.

_____. **Entre la vigilia y el sueño: soñar en el Siglo de Oro**, Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert, 2017.

ASÍN PALACIOS, Miguel; LÓPEZ-BARALT, Luce. **Šādilīes y alumbrados**. Madrid: Hiperión, 1990.

ATIENZA LÓPEZ, Ángela. **Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España Moderna**. Madrid: Marcial Pons, 2008.

AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel. “Aproximación a uma Historia Social de la Inquisición bajo Manrique”. In: PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, v. I, pp.452-474

BAÑOS VALLEJO, Fernando. **Las vidas de santos en la literatura medieval española**. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.

BATAILLON, Marcel, **Erasmus y España**. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BOEHMER, Eduard. **Franziska Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V. Aus Originalacten des Inquisitionstribunals zu Toledo dargestellt, etc.** Leipzig, 1865.

BROWN, Judith C. **Atos Impuros: A vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença.** Tradução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.82.

BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women.** Berkeley: University of California Press, 1987.

CALDERÓN, Juan Manuel. “*Memoria familiar e Historia de la Memoria: el archivo de la casa de Alba*”. In: FRANCO, Juan Hernández; BERRENDERO, José A. Guillén; HERNÁNDEZ, Santiago Martínez. **Nobilitas: Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa Moderna.** Aranjuez: Doce Calles, 2014. p. 177-202

CASTILLO GÓMEZ, Antonio *et al*, **Libro y lectura en la Península Ibérica y América: (siglos XIII a XVIII)**, Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 2003.

CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro; UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA (Orgs.). **Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados [actas del I Seminario de Investigación María de Cazalla.** Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba : Séneca, 2010.

CÁTEDRA, Pedro M; ROJO, Anastasio, **Bibliotecas y lecturas de mujeres: siglo XVI**, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004;

_____. **Imprenta y lecturas en la Baeza del siglo XVI**, Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2001.

CERTEAU, Michel de. **The Possession at Loudun.** Chicago: University of Chicago Press, 2000.

_____. **El lugar del Otro: Historia Religiosa y Mística.** Madri: Editorial Katz, 2007.

A fábula Mística (séculos XVI-XVII). Tradução. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CLARK, Stuart. **Vanities of the eye: vision in early modern European culture**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

_____. Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: EDUSP, 2006.

CONTRERAS, Jaime. **Historia de la Inquisición Española (1478 - 1834)**. Madrid: Arco Libros, 2004.

CUADRO GARCÍA, ANA CRISTINA. “*Tejiendo una vida de Reliquia. Estrategias de Control de Consciencias de la santa diabólica Magdalena de la Cruz*”. In: **Chronica Nova**, v. 31. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 2005, pp.307-326.

DAVIS, Natalie Zemon. **The gift in sixteenth-century France**. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 2010.

DOBADO FERNÁNDEZ, Juan; YLLESCAS ORTIZ, María. **Córdoba, Ciudad Conventual**. Córdoba: Ayuntamiento/Diputación Provincial/Catedral de Córdoba, 2014.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. **Fragmentos de Monarquía. Trabajos de Historia Política**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo; MORENO MARTÍNEZ, Doris. **Inquisición: historia crítica**. Madrid: Temas de hoy, 2001

GRAEF, Hilda. **História de la mística**. Barcelona: Editorial Herder, 1970.
 GRAÑA CID, María del Mar. **Espacios de vida espiritual de mujeres: (Obispado de Córdoba, 1260-1550)**. Tese de doutoramento defendida junto ao Departamento de História Medieval. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2008. 2 tomos.

_____. “*En torno a la fenomenología de las santas vivas (Algunos ejemplos andaluces, siglos XV-XVI)*”. Madrid:

Miscelánea Colmillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales, v. 59, n. 115, 2001, pp. 739–777.

_____. "*La Santa/Bruja Magdalena de la Cruz. Identidades Religiosas y Poder femenino en la Andalucía Pretridentina*". In: **Actas del III Congreso de Historia de Andalucía**, Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2002, v. 2, p. 103–120;

_____. **Religiosas y ciudades: la espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)**, Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010.

_____. "*De terciarias a clarisas en Santa Isabel de Toledo y Santa Isabel de Córdoba ¿un proyecto reformista femenino de la reina católica?*" In: **CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE O FRANCISCANISMO NA PENÍNSULA IBÉRICA**. Ciudad Rodrigo/Córdoba: El Almendro, 2010. v. 1, p. 799 - 819

HALICZER, Stephen. **Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. **Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución = The Comuneros of Castille: the forging of a revolution: (1475-1521)**. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de publicaciones, 1987.

_____. **Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the alumbrados**. Cambridge: James Clarke, 1992.

HESPANHA, Antonio Manuel. **As vésperas do Leviathan. Volume 1. Instituições e poder político: Portugal (seculo XVII)**. Lisboa, 1986.

_____. **Como os juristas viam o mundo: direitos, estados, pessoas, coisas, contratos, ações e crimes (1550-1750)**. Lisboa, 2015.

HSIA, R. Po-chia, **A companion to the reformation world**. Oxford: Blackwell Publ., 2007;

_____; CHAPARRO MARTÍNEZ, Sandra; FEROS, Antonio, **El mundo de la renovación católica, 1540-1770**. Madrid: Akal, 2010.

HUERGA, ÁLVARO. **Historia de los Alumbrados. Volume 2. Los Alumbrados de Alta Andalucía (1575-1590)**. Madrid: Fundación Universitaria Española/ Seminario Cisneros, 1978.

_____. **Historia de los Alumbrados. Volume 3. Los Alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)**. Madrid: Fundación Universitaria Española/ Seminario Cisneros, 1978.

_____. **Historia de los Alumbrados. Volume 5. Temas y Personajes (1570-1630)**. Madrid: Fundación Universitaria Española/ Seminario Cisneros, 1978.

KAGAN, Richard L, **Lucrecia's dreams: politics and prophecy in sixteenth-century Spain**, Berkeley: University of California Press, 1995.

KAMEN, Henry. **La Inquisición española: mito e historia**. Barcelona: Crítica, 2013.

KEITT, Andrew. **Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain**. Leyden, Brill Academic Pub, 2005.

LEA, Henry Charles, **Chapters from the religious history of Spain connected with the inquisition.: Censorship of the Press-Mystics illuminati-Endemoniadas-El San ro Niño de la Guardia-Brianda de Bardaxí**, Philadelphia: Lea Bros., 1890.

_____, **Historia de la Inquisición Española**. 3 volumes. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983

_____, **A History of the Inquisition of the Middle Ages**. New York: Harper & Brothers, 1888-1890.

LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique, **Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto "Francisco Suárez, 1972.

LLORENTE, Juan Antonio, **Historia crítica de la Inquisición en España**, Barcelona: Impr. de Oliva, 1835.

MARQUEZ, Antonio, **Los alumbrados: orígenes y filosofía (1525-1559)**. Madrid: Taurus, 1980.

MARTINEZ, J.M. **La Corte de Carlos V. Tercera Parte: Los servidores de las Casas Reales.** Volume IV. Madrid, Sociedade Estatal para a Comemoração dos centenários de Felipe II e Carlos V, 2000

MARTÍNEZ GIL, Luis. **Proceso de Beatificación del Maestro Juan de Ávila.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

MARTÍNEZ RUIZ, Enrique. **El peso de la Iglesia: cuatro siglos de órdenes religiosas em España.** Madrid: Actas, 2004.

MATUTE Y LUQUIN, Gaspar, **Coleccion de los autos generales y particulares de fé.** Córdoba: Imprensa de Noguér y Manté, 1839.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, **Historia de los heterodoxos españoles. Volumes II e III.** Madrid: Librería Católica de San José, 1880-1881.

MICHEL ANGE. **La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou Premier Commissaire general des provinces franciscaines des indes occidentales.** Capítulo III. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Año XVII, nºs 3-4, 1913.

MIRANDA, Marcella. **Aspectos práticos de uma teoria absoluta. A monarquia e as Cortes na Espanha de Felipe II (1556-1598).** Belo Horizonte: Editora Fino Traço, 2016.

MOLINA RECIO, Raúl. “*Nobleza y poder señorial. Los señoríos andaluces de los Fernández de Córdoba en la Edad Moderna. Territorio, población y economia*”. In: ANDÚJAR CASTILLO, F; DÍAZ LÓPEZ, J. P. **Los señoríos en la Andalucía Moderna. El Marquesado de los Vélez.** Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2007, pp.795-815.

MORUJÃO, Isabel. **Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII: impressos.** Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 1995.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. **Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI.** Madri: Horas y Horas, 1995.

_____. **Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVI)**. Madri: Consejo Mujer, 1994.

OESTREICH, Gerhard. **Neostoicism and the Early Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

ORTEGA, Antonio. "*La Orden Franciscana en Hornachuelos: fundación de la Santa Provincia de los Ángeles*". In: CASTRO SÁNCHEZ, A; GARCÍA NARANJO, Rosa *et al.* **Franciscanos, Místicos, Herejes y Alumbrados**. Córdoba: Publicações da Universidade de Córdoba/Sêneca Editorial, 2010, pp.63-76.

PAIVA, José Pedro. "Introdução". In: **A Santidade. Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 28, p.9-20, jul. 2013. Semestral

PALOMO, Federico. "*Disciplina Christiana: Apuntes historiográficos em torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*". In: **Cuadernos de Historia Moderna**, nº 18. Madri: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 1997, p.119-136.

_____. **A Contra-Reforma em Portugal**. Lisboa: Horizontes, 2006.

_____. "*Confesionalización*". In: BETRÁN, J.L; HERNÁNDEZ, B; MORENO, D (org). **Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna**. Barcelona: UAB Puclicações, 2016, p.69-90.

PASTORE, Stefania *et al*, **Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1499-1559)**, Madrid: Marcial Pons, 2010.

PÉREZ, Joseph. **Los Comuneros**. Madrid: La Esfera de los Libros, 2001.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. "*La obra de Francisco de Osuna y la censura*". In: FOSALBA, Eugenia; VEGA, María José. **Textos Castigados: la censura literaria en el siglo de Oro**. Bern- Suíça, Peter Lang, 2013, pp. 119-148.

PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín; ESCANDELL BONET, Bartolomé; CENTRO DE ESTUDIOS INQUISITORIALES (MADRID, Espagne), **Historia de la Inquisición en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

PLANE, Anne-Marie e Tuttle, Leslie (org.). **Dreams, Dreamers, and Visions in the Early Modern Atlantic World**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

PONS FUSTER, J. **Místicas, beatas y alumbrados**. Valencia: [editora desconhecida], 1991.

POUTRIN, Isabelle, **Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne**. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.

PROSPERI, ADRIANO. **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. Tradução. São Paulo: Edusp, 2013.

PRODI, Paolo (Org.). **Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: [convegno internazionale di studio, Bologna 7-9 ottobre 1993]**. Bologna: Soc. Ed. il Mulino, 1994.

RAMIREZ DE ARELLANO Y GUTIEREZ, Teodomiro. **Paseos por Córdoba, ó Sean apuntes para su historia, por D. Teodomiro Ramirez de Arellano y Gutierrez. Tomo I**. Córdoba: Impr. de R. Arroyo, 1873.

REINHARD, Wolfgang, **Las élites del poder y la construcción del estado**, Madrid: F.C.E. de España, 1997.

REDONDO, Augustín (org). **Images de la femme en Espagne aux XVI et XVII siècles**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1994.

RIBEIRO, Antonio Vitor. **O auto dos Místicos**. Lisboa: Chiado, 2016.

RODRIGUES, Rui Luis. **Entre o dito e o maldito: humanismo erasmiano, ortodoxia e heresia nos Processos de Confessionalização no Ocidente (1530-1685)**. Tese (doutorado). História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, 614 f.

_____. *“Os Processos de Confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na Primeira Modernidade (1530-1650)”*. In: **Tempo**, [s.l.], v. 23, n. 1, p.1-21, abr. 2017. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/tempo-1980-542x2017v230101>

SÁNCHEZ MOLERO, José Luis Gonzalo. **El aprendizaje cortesano de Felipe II (1527-1546): la formación de un príncipe del renacimiento.** Madrid: Sociedad Estatal para la Comemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999

SANTONJA, Pere. **La herejía de los alumbrados y la espiritualidad en la España del siglo XVI: Inquisición y sociedad.** Valencia: Generalitat Valenciana, 2001.

SANZ VALDIVIESO, Rafael. „Crónicas franciscanas Españolas hasta el siglo XIX“. In: *Anais do Congresso Internacional Franciscanismo na Península Ibérica: balance e perspectivas.* Madrid/Barcelona: GbG Editora, 2005, pp.41-70.

SELKE, Angela. **El santo oficio de la Inquisición Proceso de Fr. Francisco Ortiz: (1529-1532).** Madrid: Guadarrama, 1968

SCHILLING, Heinz, **Early Modern European Civilization and Its Political and Cultural Dynamism,** Hanover, N.H.: University Press of New England, 2008.

SCHULENBURG, Jane Tibbetts. **Forgetful of Their Sex: Female Sanctity and Society, ca. 500-1100.** Chicago: University of Chicago Press, 2018.

SCHUTTE, Anne Jacobson. **Aspiring Saints: pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice (1618-1750).** Philadelphia: Johns Hopkins University Press, 2001.

SOUZA, Laura de Mello e, **Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI – XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VINCENT-CASSY, Cécile. **Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte e image,** Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

_____. **La imagen religiosa en la Monarquía hispánica usos y espacios: [coloquio, febrero del año 2005, Casa de Velázquez de Madrid,** Madrid: Casa de Velázquez, 2008.

WEBER, Alison. "*Between ecstasy and exorcism: religious negotiation in sixteenth-century Spain*". In: **Journal of Medieval and Renaissance Studies**, v.23, n.2, 1993, p.221-234.

_____. **Teresa of Avila and the rhetoric of femininity.**
Princeton: Princeton University Press, 1995.

ZARRI, Gabriella. **Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna**, Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

_____. **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna.**
Torino: Rosenberg & Sellier, 1991