

## El contexto como elemento clave en las relaciones entre las mujeres y San Ignacio de Loyola. La historia y el contexto de algunas mujeres que quisieron ser jesuitas

di Conxita Gómez i Subirà O.S.B.

### Riassunto

Le ipotesi sulle ragioni dell'atteggiamento di Ignazio di Loyola nei confronti delle donne e della sua opposizione alla creazione di un ramo femminile della Compagnia di Gesù sono diverse e vanno dal suggerimento di una presunta misoginia del fondatore fino all'affermazione che erano le stesse donne a non essere preparate per diventare gesuite.

La maggior parte degli studi affronta le relazioni di sant'Ignazio con le donne come se queste fossero qualcosa di statico e indipendente dal loro contesto. Tuttavia, tanto la sostenibilità della Compagnia di Gesù quanto le riforme che la vita religiosa femminile aveva già conosciuto prima del Concilio di Trento dovettero avere un peso importante sia nelle posizioni di sant'Ignazio sia in quelle delle donne con cui egli ebbe a che fare.

Da questa prospettiva, l'obiettivo di questo articolo è esplorare il dinamismo e il carattere contestuale delle relazioni tra sant'Ignazio e le donne, concentrando inizialmente l'attenzione su coloro che vollero diventare gesuite, come fu il caso di Giovanna d'Austria, Isabel Roser e le sue compagne di Santa Marta ma focalizzandosi principalmente sulla situazione delle benedettine barcellonesi che desiderarono diventare monache gesuite di clausura.

---

### Resumen

Las hipótesis sobre las razones de la actitud de Ignacio de Loyola hacia las mujeres y de su oposición a la creación de una rama femenina de la Compañía de Jesús son diversas y van desde la sugerencia de una supuesta misoginia del fundador hasta la afirmación de que eran las propias mujeres las que no estaban preparadas para ser jesuitas.

La mayoría de los estudios abordan las relaciones de San Ignacio con las mujeres como si estas fueran algo estático e independiente de su contexto. Sin embargo, tanto la viabilidad de la Compañía de Jesús como las reformas que sufrió la vida religiosa femenina, ya antes del concilio de Trento, debieron tener un peso importante tanto en los posicionamientos de San Ignacio como en los de las mujeres con las que trató.

Desde esa perspectiva, el objetivo de este artículo es explorar el dinamismo y el carácter contextual de las relaciones entre San Ignacio y las mujeres, poniendo un primer foco de atención en las que quisieron ser jesuitas, como fue el caso de Juana de Austria, Isabel Roser y sus compañeras de Santa

Marta, pero centrándose primordialmente en la situación de las benedictinas barcelonesas que quisieron convertirse en monjas jesuitas de clausura.

## Parole chiave

Sant'Ignazio di Loyola, donne, contesto, Compagnia di Gesù, Concilio di Trento, vita religiosa femminile

## Palabras clave

San Ignacio de Loyola, mujeres, Compañía de Jesús, Concilio de Trento, vida religiosa femenina.

## Introducción

Durante siglos, la documentación jesuítica tendió a minimizar la influencia de las mujeres tanto en el propio itinerario personal y espiritual de Ignacio de Loyola como en el de la Compañía de Jesús<sup>1</sup>. Sin embargo, desde hace unas décadas el interés y los estudios sobre las relaciones de Ignacio con las mujeres han aumentado considerablemente<sup>2</sup>.

Algunas de las causas que podrían haber favorecido este incremento son: la aparición, en 1956, de *Ignatius de Loyola. Briefwechsel mit Frauen*<sup>3</sup> de Hugo Rahner recogiendo la correspondencia que aún se conserva entre Ignacio y algunas de las mujeres con las que tuvo trato a lo largo de su vida; el decreto 14 de la Congregación General 34 de la Compañía que en el año 1995 llamó a los jesuitas a promover la escucha y defensa de las mujeres como parte especialmente

---

<sup>1</sup> Stefania Pastore, "Unwise Paths: Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares." En *A Companion to Ignatius of Loyola*, vol. 52 (Leiden: Brill, 2014), 25–44, [https://doi.org/10.1163/9789004280601\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004280601_004), 25

<sup>2</sup> Enrique García Hernán, "Ignacio de Loyola y las mujeres (1491–1524): algunas puntualizaciones". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 92, no 184 (2023): 317–338.

<sup>3</sup> Ignacio de Loyola, *Briefwechsel mit Frauen*, herausgegeben von Hugo Rahner (Freiburg: Herder, 1956).

vulnerable de la humanidad<sup>4</sup>; y, por último, la necesidad de las propias mujeres de adaptar y acercar aún más la espiritualidad ignaciana y los Ejercicios Espirituales a su propio contexto<sup>5</sup>.

En los estudios sobre Ignacio y su relación con las mujeres, las explicaciones sobre la actitud y la posición de San Ignacio hacia éstas son diversas y abarcan, por ejemplo, desde la asunción de una cierta misoginia del fundador de la Compañía hasta la sugerencia de que quizá fueran las propias mujeres las que no estaban preparadas para ser jesuitas o la posibilidad de que Ignacio pensara en el propio bien y autonomía de las mujeres al no aceptar la formación de una rama femenina de la Compañía<sup>6</sup>.

Sea como sea, la abundancia y la diversidad de la literatura sobre las relaciones entre Ignacio y las mujeres llevan a preguntarse si, en realidad, queda mucho por decir sobre esta cuestión y cuál podría ser la relevancia de una contribución adicional al tema. En este artículo, quizá la novedad radica en el contexto en el que se plantea la reflexión. Y es que, a diferencia de otros muchos, este trabajo no procede ni del entorno jesuita ni de su órbita espiritual, sino de la perspectiva y los sesgos causados por ser la autora una de las “descendientes monásticas” de Teresa Rajadell y Jerónima Oluja: dos monjas benedictinas del Monasterio de Sant Anton i Santa

---

<sup>4</sup> Compañía de Jesús, *Congregación General 34, Decreto 14: La Compañía y la situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad* (1995), <https://pedagogiaignaciana.com/biblioteca-digital/biblioteca-general?keyword=decreto+14+de+la+congregaci%C3%B3n+general+34>

<sup>5</sup> Esta necesidad de las mujeres de releer los ejercicios desde una perspectiva propia puede percibirse, por ejemplo, en Anne Arabome, *Why Do You Trouble This Woman? Women and the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022); o en Elizabeth Liebert y Annemarie Paulin-Campbell, *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women*, 2nd ed. (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2011).

<sup>6</sup> Sobre la negación o asunción de la misoginia de Ignacio, cf. J. A. Dowd, “Otra historia ignaciana: incluyendo a las mujeres en la historia de la misión jesuita,” *Jesuit Higher Education* 13, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.53309/2164-7666.1502>, particularmente en la página 36. Respecto a la afirmación de que quizá fueran las mujeres las que no estaban preparadas para ser jesuitas, cf. con Laia de Ahumada “Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús: una història oblidada del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)” en *Redes femeninas* (Roma: Viella, 2013), 235–249, <https://doi.org/10.1400/202447>, 248.

Clara de Barcelona que quisieron fundar una comunidad jesuita pero que nunca obtuvieron el beneplácito de Ignacio para ello.

Sea como sea, el objetivo de este trabajo es considerar que las relaciones entre Ignacio de Loyola y las mujeres no fueron estáticas ni abstractas, sino dinámicas, personales y dependientes tanto del contexto en el que se hallaba Ignacio como del de las mujeres con las que trató.

Con esa finalidad, este artículo está distribuido en una serie de secciones que pretenden explorar, respectivamente: 1) la consideración de la hipotética misoginia de Ignacio a través de la reflexión sobre sus relaciones con algunas de las mujeres con las que trató antes de fundar la compañía; 2) las razones y las circunstancias pudieron llevar a las benedictinas de Sant Anton y Santa Clara y a otras mujeres a desear formar parte de la Compañía; 3) los diferentes contextos que pudieron hacer posibles que Isabel Roser y Juana de Austria consiguieran ser jesuitas; 4) el contexto al que se enfrentaron mujeres como Juana de Lestonnac o Mary Ward, poco después de la muerte de Ignacio para conseguir fundar sus respectivas congregaciones de fuerte inspiración ignaciana; 5) las conclusiones que puedan surgir de los apartados anteriores.

## ¿Fue Ignacio de Loyola un misógino?

La negativa a aceptar la creación de una rama femenina de la Compañía de Jesús suele ser una de las razones por las que tradicionalmente se ha acusado a Ignacio de Loyola de misoginia<sup>7</sup>. G. Simmonds, sin embargo, ve en esta oposición un signo del temor de Ignacio a violar las convenciones sociales y morales de la época, más que de su aversión por las mujeres<sup>8</sup>. En la misma línea, A.E. Orobator atribuye al contexto de la iglesia y de la sociedad del momento, los rastros misóginos y sexistas que pueden hallarse, por ejemplo, en los Ejercicios Espirituales<sup>9</sup>. Una visión mucho más dura, sin embargo, es la de A. Gil Ambrona, quien no duda en tildar al

---

<sup>7</sup> Cf. Rogelio García Mateo, "Ignacio de Loyola y la mujer," *Ignaziana. Rivista di Ricerca Teologica* 20 (2015): 146.

<sup>8</sup> Gemma Simmonds, "Women Jesuits?" en *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. Thomas Worcester (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

<sup>9</sup> Cf. Agbonkhianmeghe E. Orobator, Elizabeth Liebert, y Annemarie Paulin-Campbell, *The Spiritual Exercises Reclaimed, Reclaimed, 2nd Ed.: Uncovering Liberating Possibilities for Women* (Mahwah: Paulist Press, 2011), 9.



fundador de la Compañía como intransigente y misógino, debido a sus comentarios, por ejemplo, sobre los problemas que plantea el trato con los monasterios femeninos<sup>10</sup>.

Sea como sea, la imagen que se desprende de la *Autobiografía* dista mucho de la de una persona que siente aversión por las mujeres. Tal como señala García Mateo, el Ignacio que encontramos antes de llegar a Manresa es casi el que podríamos encontrar en una novela caballeresca de la época o en el propio Quijote, como ejemplo de caballero y de amor cortés<sup>11</sup>. Ese Ignacio caballeresco aparece, primero, durante su convalecencia, ensoñado, pensando en una dama de altísima nobleza, pasando horas imaginando cómo ir a verla y qué decirle<sup>12</sup>. Después de su conversión y del camino de Montserrat, lo descubrimos defendiendo a la misma Virgen María como si fuera su dama y dejando en manos del burro que montaba la decisión de si matar a un pobre moro que había osado dudar de la virginidad de su Señora. Finalmente, en Montserrat, Ignacio aparece de nuevo velando ante la Virgen como el buen caballero que “vela las armas” ante su dama<sup>13</sup>.

Nada más salir de Montserrat, el trato que vemos en Ignacio es el de una persona aparentemente normal que no duda en preguntar a unas mujeres por alojamiento en Manresa. Es en ese momento cuando conoce a Inés Pascual, una de sus futuras benefactoras tanto en Manresa como en Barcelona como en la misma corte<sup>14</sup>. En ese mismo contexto, tampoco Ignacio ve ningún problema en alojarse en el hospital de Santa Lucía con Jerónima Claver, una de las caminantes con las que se encuentra en Montserrat. El fundador de la Compañía tampoco tiene el menor reparo en acogerse a las enseñanzas espirituales de una mujer de cuyo nombre hoy no

---

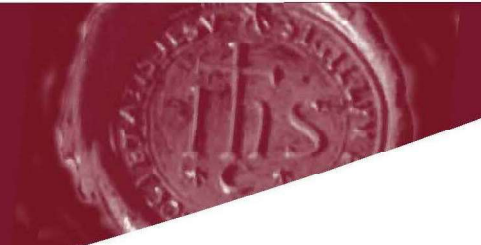
<sup>10</sup> Antonio Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres: benefactoras, jesuitas y fundadoras* (Madrid: Cátedra, 2017), 400.

<sup>11</sup> Cf. García Mateo, “Ignacio de Loyola y la mujer,” 146.

<sup>12</sup> Cf. *Autobiografía* 6 (Au-6) en Cándido Dalmases y Ignacio Iparraguirre, eds., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 2.<sup>a</sup> ed., notablemente corregida y aumentada, ed. I. Iparraguirre y C. Dalmases (Madrid: BAC, 1963), 91.

<sup>13</sup> Au-15 y Au-18, respectivamente.

<sup>14</sup> José García de Castro Valdés y Miyako Namikawa Kiyota, eds., *Mujeres ignacianas: escritos esenciales* (N. Martínez-Gayol Fernández, Ed.) (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2022), 14.



conocemos nada, pero que, según la *Autobiografía*, fue la única persona capaz de ayudarle en ese sentido antes de embarcarse hacia Jerusalén<sup>15</sup>.

Más adelante, a lo largo de su recorrido, Ignacio ensaya y configura los ejercicios espirituales a través del acompañamiento y el diálogo con diversas personas, entre ellas Teresa de Rajadell<sup>16</sup>, tanto en Barcelona como después hará en Alcalá<sup>17</sup>. En ese mismo período, seguiremos viendo a mujeres como Inés Pascual, protegiéndolo e introduciéndolo en la corte<sup>18</sup>. Ni el itinerario de Ignacio ni la historia de la Compañía habrían sido los mismos sin la ayuda de mujeres como Inés Pascual, Isabel Roser o Juana de Austria. Sin Isabel Roser y los bienes de su marido, Ignacio quizá nunca hubiera podido ir a Jerusalén ni, después, estudiar gramática en Barcelona tras su fracaso en Tierra Santa<sup>19</sup>. Si Juana de Austria no hubiera protegido a la joven Compañía de Jesús de los ataques de sus detractores, como Melchor Cano y los dominicos en general, la vida de la joven Compañía se habría visto aún más comprometida de lo que fue durante su supresión, cuando los monarcas españoles temieron el, para ellos, excesivo poder e influencia política que los jesuitas estaban llegando a poseer<sup>20</sup>.

Por lo tanto, ¿era Ignacio de Loyola un misógino? No. No lo parece: las relaciones de Ignacio con las mujeres antes de la fundación de la Compañía no son de aversión, sino que son el fruto de un trato vinculado al acompañamiento espiritual o a los beneficios que éstas le aportaron a lo largo de su recorrido.

---

<sup>15</sup> Au -21 y Au 37.

<sup>16</sup> Philip Endean, "Discerning Behind the Rules: Ignatius's First Letter to Teresa Rejadell," *The Way, Supplement* 64 (1989): 37.

<sup>17</sup> Au-58-59.

<sup>18</sup> María Ángeles Sáez García, "Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)" en Ángela Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII* (Granada: Arenal, 2018), 27(1): 303–306, <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>, 50.

<sup>19</sup> Au-54.

<sup>20</sup> García Mateo, 152.

## El contexto de Teresa de Rajadell y de las benedictinas que quisieron ser jesuitas

¿Por qué una mujer había de querer ser jesuita? La reflexión histórica no puede hacernos olvidar la acción del Espíritu Santo, quien se manifiesta en el corazón de las personas mediante sus dinámicas misteriosas. En ese sentido, la primera respuesta a esta pregunta debe ser del orden de la fe. Si las mujeres querían ser jesuitas, podía ser porque, como el propio Ignacio y sus compañeros, se sintieron llamadas a seguir a Dios por aquellas nuevas sendas de espiritualidad que, a través de los Ejercicios y de sus enseñanzas, Ignacio proclamaba “en provecho de las almas”<sup>21</sup>.

Por otro lado, tampoco puede desdeñarse la influencia que tuvo en ellas el ser testigos y reconocer, en la figura del fundador de la Compañía, los signos de la acción de Dios. No en vano fue llamado “el loco por Cristo” en Manresa<sup>22</sup>. Y es que las personas que, de manera auténtica y transparente, se entregan a los trabajos de Dios, como hicieron Ignacio y sus compañeros, de un modo u otro, acaban llamando la atención de otros buscadores sinceros de las sendas de Dios. Y la búsqueda de Dios es un anhelo compartido por todos los seres humanos, como parte de su esencia, como iconos e imágenes de Dios, independientemente de su género.

Sin embargo, aparte de las razones espirituales, es seguro que hubo otras razones más contextuales que llevaron a muchas mujeres de la época de Ignacio a lanzarse a la aventura de ser jesuitas e intentar, contra viento y marea, aquello que Ignacio y, a través de él, el Papa Paulo III habían zanjado definitivamente<sup>23</sup>. En su negativa a admitirlas como jesuitas o a acompañar su recorrido comunitario como tales, la excusa formal que Ignacio ofreció a Teresa de Rajadell era la necesidad de libertad que tenía la Compañía para mejor servir al Papa donde éste la requiriera y para mejor servir a sus vecinos, dondequiera que fuese necesario<sup>24</sup>. Y aunque es cierto que esa fuera una de las razones para no aceptar mujeres o para rehusar el hacerse cargo de comunidades femeninas, tampoco parece imposible que el contexto social y eclesial, así como

---

<sup>21</sup> Au-85.

<sup>22</sup> García de Castro, 37.

<sup>23</sup> Ignatius, *Letters to Women*, recopiladas por Hugo Rahner (Freiburg: Herder, 1960), 355.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 355.

“los problemas asociados a los monasterios femeninos”, tuvieron un peso en la decisión de Ignacio<sup>25</sup>.

En ese sentido, este apartado pretende reflexionar sobre la existencia de otras razones contextuales que podrían resultar atractivas para las mujeres respecto de la forma de vida propuesta por Ignacio y que también podrían tener un impacto en su negativa a permitir la existencia de una rama femenina jesuita. Para ello, en primer lugar, se esbozarán las causas y consecuencias de la introducción de los monasterios en suelo hispano durante la reconquista; en segundo lugar, se tratará brevemente de los efectos que tuvieron las reformas de los monasterios barceloneses emprendidas por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón y, por último, se reflexionará sobre su evolución a través del Concilio de Trento —en el que no puede olvidarse la gran influencia de los monarcas españoles Carlos V y Felipe II, a través de sus enviados<sup>26</sup>.

Y es que las reformas que habían llevado primero a cabo los Reyes Católicos, las mismas que Ignacio quería llevar a cabo y las que Trento llevó a cabo, hacían ver a las mujeres que la posibilidad de convertirse en jesuitas, además de todo el atractivo espiritual que podía tener el mensaje de Ignacio, podía ser una vía para reganar la libertad arrebatada por la imposición de una clausura durante siglos, nunca bien aceptada.

## El poder de los monasterios y la reforma de los reyes católicos

A finales del siglo XV, los Reyes Católicos iniciaron la reforma de los monasterios españoles, imponiéndoles una clausura estricta e insistiendo en la pobreza ejemplar que debía observarse en ellos<sup>27</sup>. Años después, el Concilio de Trento, fuertemente influido tanto por los representantes

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, n. 10.

<sup>26</sup> Xavier Tubau, “Between Ecclesiology and Diplomacy: Francisco de Vargas and the Council of Trent.” *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 42, no. 3 (2019): 105–39, <https://www.jstor.org/stable/26890797>, 160.

<sup>27</sup> Ernesto Zaragoza Pascual, “Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516).” *Anuario de historia de la Iglesia*, 26 (2017): 157–184, <https://doi.org/10.15581/007.26.157-184>, por ejemplo, en 173.



de Carlos V como por los de Felipe II, acabaría por imponer a las mujeres de todo el mundo católico la misma clausura estricta que había de durar hasta el Concilio Vaticano II y que debía diferenciar a las verdaderas religiosas de las “que no lo eran del todo”<sup>28</sup>. Los muros y el encierro que estas medidas implicarían fueron inicialmente duramente rechazados por las monjas, como, por ejemplo, por las benedictinas del Monasterio de Sant Pere de les Puel·les, quienes sufrieron la excomunión de su propia abadesa, Constanza de Peguera<sup>29</sup>. Pero, con el paso de los siglos, la idealización de la relación sponsal con Cristo y la justificación de la clausura como salvaguarda de su castidad acabaron por convencerlas también de su bondad<sup>30</sup>. Si bien es cierto que la reforma de la Iglesia era necesaria y llevaba siglos siéndolo, la Contrarreforma, no benefició los intereses de los monasterios, que, a partir de entonces, iniciaron un declive, quizá no moral, pero sí económico y funcional<sup>31</sup>.

De hecho, el florecimiento monástico en España se había iniciado cuando, en los inicios de la marca hispánica, uno de los motores de la llamada “repoblación” que seguía a la “reconquista” de los territorios de manos de los árabes fue la construcción de monasterios benedictinos primero y de los cistercienses después<sup>32</sup>. En la época de Ludovico Pío y de la reforma monástica impulsada por Benito de Aniana, los monasterios se vincularon al poder secular y sirvieron a sus intereses como puntos estratégicos de comunicación y comercio<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> García de Castro, 826

<sup>29</sup> Tarsicio Azcona, “Reforma de religiosas benedictinas y cistercienses en tiempo de los Reyes Católicos.” *Studia Monastica* 8 (1985): 101.

<sup>30</sup> Como ejemplo de esto puede considerarse el mismo texto de la Constitución Apostólica de Pío XII, *Sponsa Christi* (1951).

<sup>31</sup> Cf. Ángela Atienza Lopez, “Tridentine enclosure gaps. Controversies and Limitations of Policies for Nuns ... Still with Felipe IV.” *Hispania-revista española de historia.*, 74 (248) (2014), 807–834, <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>, 821.

<sup>32</sup> Johnathan Jarrett, “Power over past and future: Abbess Emma and the nunnery of Sant Joan de les Abadesses.” *Early Medieval Europe* 12 (2003): 229–258.

<sup>33</sup> Cécile Treffort, “Expériences bénédictines en Aquitaine du Nord sous Louis le Pieux : contribution à l’histoire de la diffusion de la règle Benedicti à l’époque carolingienne.” *Cahiers de civilisation médiévale* 265 (2024): 49–84.

Los monasterios benedictinos tradicionalmente disponían de hospederías que acogían tanto a viajeros como a enfermos, haciendo posible el tránsito y el abrigo de todo tipo de peregrinos, incluyendo nobles y comerciantes. De hecho, con Cluny y la creación de la interdependencia entre los monasterios, estos aún ganaron más poder y estrategia geopolítica debido a la red de monasterios que comunicaban diversos países y que establecían así su poder<sup>34</sup>.

En el caso de España, los monasterios de la marca hispánica fueron usados primero para repoblar las zonas reconquistadas a los árabes. Los monasterios eran lugar de acogida y hospedaje y alrededor de ellos era posible crear riqueza. Uno de ellos fue el de Ripoll, fundado en el 880 por Wifredo el Velloso, quien puso a su hijo Radulfo como abad del mismo<sup>35</sup>. Cinco años más tarde, Wifredo fundó el monasterio de Sant Joan de las Abadesas y puso a su cargo a su hija Emma de Barcelona, quien, a los territorios recibidos de su padre, anexó otros, extendiendo su autoridad e influencia desde el Pirineo hasta cerca de Barcelona y alcanzando las dimensiones de un condado<sup>36</sup>.

Eso fue así hasta cerca del siglo XI, cuando, siendo abadesa Ingilberga, hermana de Bernat de Tallaferro, hombre ambicioso, este decidió anexionarse los territorios de su hermana y crear un obispado para su hijo. Para ello, consiguió que el Papa suprimiera la comunidad de San Joan, inventándose que las monjas llevaban una vida licenciosa y escandalosa<sup>37</sup>.

Cuando la zona reconquistada fue creciendo y tras la decadencia de Cluny, muchos de los nuevos monasterios fundados fueron cistercienses. Uno de estos monasterios femeninos fue el monasterio de las Huelgas en Burgos, un monasterio regido por una abadesa que, aún tuvo más poder que la de Sant Joan de las Abadesas. La abadesa de las Huelgas tenía autoridad tanto civil como eclesiástica sobre 64 villas y, entre sus responsabilidades, estaba convocar sínodos,

---

<sup>34</sup> Karen Stober, "Cluny in Catalonia." *Journal of Medieval Iberian Studies* 9 (2), (2017): 241–260, <https://doi.org/10.1080/17546559.2017.1292426>

<sup>35</sup> Jarrett, "Power over Past and Future" 240.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>37</sup> Jarrett, "Nuns, Signatures and Literacy" *Traditio* 74 (2019): 125–152, <https://doi.org/10.1017/tdo.2019.7>, 145.



escuchar confesiones y delegar en otras monjas esta potestad, nombrar a los sacerdotes de estas villas y otorgarles licencias para administrar los sacramentos y la confesión.

En su territorio era esta abadesa quien también nombraba a las autoridades civiles, como los alcaldes, cobraba los tributos y regía los mercados, además de gestionar el Hospital del Rey. De hecho, la tradición llegó a crear el dicho de que “si el sumo pontífice, cabeza de la iglesia, hubiera de casarse, no hubiera otra mujer más digna para ello que la abadesa de las Huelgas”<sup>38</sup>. Al conocer las historias de las abadesas de Sant Joan de las Abadesas o del poder que alcanzó la abadesa de las Huelgas durante siglos, uno se pregunta si realmente era necesario imponerles la clausura para proteger a estas mujeres de los peligros del mundo exterior.

Tampoco es fácil evitar la pregunta de si la única razón que tuvieron los Reyes Católicos para impulsar la reforma de los monasterios fue simplemente acabar con los supuestos escándalos, o si también tuvo que ver con el deseo de unificar y controlar el poder que tenían, tanto religioso como civil. Si bien es cierto que la vida religiosa llevaba siglos necesitando una reforma en todos los niveles, no deja de ser razonable preguntarse si la reforma que llevaron a cabo los Reyes Católicos no tuvo más que ver con la crisis socioeconómica que se vivía y con el deseo de controlar de manera absoluta sus territorios<sup>39</sup>.

Y es que, en realidad, quizá fueron Isabel y Fernando quienes, con sus reformas, sentaron las bases del fin del Antiguo Régimen por lo que respecta al poder e influencia de los monasterios medievales. El poder, tanto civil como espiritual, pasó de los monasterios a los obispados, mucho más fáciles de controlar desde una monarquía que progresivamente se iba haciendo más y más absoluta. Pero no era sólo una cuestión socioeconómica y de control eclesiástico la que también se ganaba con la clausura. Era también una manera de acabar con las mujeres como referentes espirituales para el resto de la sociedad<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Para todo el párrafo contrastar con Elizabeth Connor, “The Royal Abbey of Las Huelgas and the Jurisdiction of its Abbesses,” *Cistercian Studies*, 23, no. 2, (1988): 128.

<sup>39</sup> Sáez García, “Poder y autoridad femenina,” *Arenal*, n. 18 (2018), <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>, 45.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 18.

## La existencia de las escolanas

Sin embargo, no todas las noticias sobre escándalos e irregularidades eran bulos inventados para hacerse con el poder que las clases altas y la nobleza habían depositado en ellos mediante la entrada en el monasterio de sus hijas y familiares. Es conocido, por ejemplo, el hecho que le aconteció al mismo Ignacio cuando en uno de los conventos que quiso reformar en Barcelona, el de los Àngels, los hombres que frecuentaban el mismo, enviaron un sicario al de Loyola que lo apaleó hasta dejarlo por muerto<sup>41</sup>.

Y es que es cierto que los monasterios femeninos de la ciudad condal no sólo eran habitados por monjas, sino también por las llamadas escolanas y por otras mujeres que se alojaban en ellos por un tiempo más o menos largo. Estas escolanas y mujeres que habitaban los monasterios no se habían comprometido con ningún voto y llevaban una vida propia de la condición de nobles o burguesas a las que sus familias no habían logrado casar de manera apropiada<sup>42</sup>. Su falta de compromiso y de vocación monástica fue una de las causas de que, efectivamente, algunas conductas escandalosas para la época se produjeron alrededor de los monasterios y de que tanto la reforma de los Reyes Católicos como la de Trento, tuviera cuidado de que las escolanas hubieran de profesar a edades más tempranas o, en caso contrario, marchar del monasterio<sup>43</sup>.

Sin embargo, la existencia de irregularidades con las personas externas que vivían en el monasterio y que, a menudo, eran una fuente notable de ingresos para éste, no quitaba que la comunidad de monjas estuviera integrada por comunidades de mujeres fieles a su vocación. Un ejemplo de ello, podemos encontrarlo en la misma Teresa Rajadell.

---

<sup>41</sup> *Fuentes Narrativas III*, 194, en Gloria Andrés et al. "Barcelona en la vida de San Ignacio de Loyola," en *Quaderns de Cristianisme i Justícia* (EIDES, 2025), 27.

<sup>42</sup> Zaragoza Pascual, "Reforma de las Benedictinas de Catalunya en el siglo XVI (1589-1603)." *Analecta sacra Tarraconensia* 50 (2021): 177–204, 3.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 11.



## El monasterio de benedictinas de Sant Pere de les Puel·les y su oposición a aceptar la clausura

La reforma de los monasterios, tanto masculinos como femeninos, iniciada por los Reyes Católicos en las últimas décadas del siglo XV, no fue bienvenida ni aceptada de buen grado ni por los monasterios ni por muchas otras autoridades religiosas de la época. Tampoco fue buena la acogida a la continuación de esta reforma y su extensión al orbe católico, a través del Concilio de Trento. Una de las razones fundamentales de la oposición de los cenobios y de algunas autoridades a la reforma monástica de los Reyes Católicos primero y de Trento después, fue la clausura. Una clausura que, hasta el momento, como recuerda Elisabeth Lehfeld, había sido razonablemente permeable y había permitido el ejercicio del poder tanto civil como espiritual por parte de las autoridades monásticas, pero que, con su aplicación estricta y extrema, fue percibida como un castigo para las monjas<sup>44</sup>.

De hecho, diversos personajes, como el General de los agustinos, se opusieron a la implantación de la clausura tridentina por considerar «que nadie podía ser obligado a cosas mayores ni más rigurosas que las ordenadas por su regla» y que San Agustín no prescribía la clausura<sup>45</sup>. Por otro lado, el arzobispo de Granada, don José de Argáiz, se oponía a la clausura por razones distintas de las anteriores. Y es que, Argáiz consideraba que, en un momento, tras la Reforma de los Reyes Católicos, en que todos los monasterios pasaban serias penurias económicas, era “moralmente imposible” negar las visitas de padres, hermanos o tíos que trajesen de qué comer a las monjas o impedirles a éstas salir de las rejas del monasterio para poder hacer las diligencias necesarias que les permitieran conseguir lo necesario para su sustento<sup>46</sup>.

En este contexto, quizá sea más fácil entender la negativa de la abadesa del monasterio de Sant Pere de les Puel·las a aceptar la clausura ni por parte de los Reyes Católicos primero ni por parte del Concilio de Trento después. Pero, además, los Reyes Católicos, como parte de su estrategia

---

<sup>44</sup> Elisabeth A. Lehfeldt, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister* (Aldershot: Ashgate, 2005), 13.

<sup>45</sup> Angela Atienza Lopez, “Tridentine Enclosure Gaps. Controversies and Limitations of Policies for Nuns ... Still with Felipe IV.” *Hispania-Revista Española de Historia*, 74(248), 807–834 (2014) <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>, 811.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, 821

para impulsar e implantar la reforma de los monasterios barceloneses, nombraron visitantes, también de los monasterios benedictinos, a un dean de la ciudad de Jaén y a un franciscano. Ese hecho era completamente irregular para las benedictinas, pues estaban sometidas a las regulaciones de la Congregación Benedictina Claustal Tarraconense y, por tanto, sus visitantes debían ser benedictinos y miembros de esta<sup>47</sup>.

Fuera como fuera y, sin entrar en detalle, Constanza de Peguera, la abadesa de Sant Pere de les Puel·les de Barcelona, se opuso a la imposición de la clausura en su monasterio, por considerar que las monjas no se habían comprometido con ella en su profesión. Los visitantes ignoraron a la abadesa y siguieron insistiendo ante el rey Fernando el Católico, quien consideraba que “en San Pedro se debe poner torno” y que quizá lo mejor fuera deponer a la abadesa y poner en su lugar a alguna otra hermana más dócil. De hecho, la excomulgaron por su rebeldía el 5 de diciembre de 1543. Las monjas apelaron al Papa, pero los visitantes, con el apoyo del rey, depusieron a la abadesa y la recluyeron en casa de un hermano suyo<sup>48</sup>. En febrero de 1544, los visitantes mandaron al monasterio de Sant Pere a los albañiles para realizar las obras necesarias para garantizar la clausura, es decir, un locutorio cerrado y con doble fila de rejas incluida<sup>49</sup>.

## El monasterio de Teresa de Rajadell y Jerónima de Oluja

Al repasar estos episodios históricos, quizá surja la pregunta de si realmente, la afirmación de Ignacio sobre los problemas que podían surgir para los jesuitas al hacerse cargo de los monasterios femeninos era como decía Gil Ambrona una cuestión de misoginia o bien, era una simple descripción de la situación real que en estos se vivía a raíz de las diversas reformas e intentos de reforma que acontecieron en ellos<sup>50</sup>. Quizá en el conocimiento más cercano de estas problemáticas, a través de Teresa de Rajadell y Jerónima de Oluja, acabaron de convencerle de

---

<sup>47</sup> Pascual Zaragoza, *Ibid.*, n. 27, 172.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>49</sup> Azcona, “Reforma de religiosas benedictinas,” *Studia Monastica*, n. 29 (1985): 97.

<sup>50</sup> Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, n. 10, 400.

dejar de lado cualquier iniciativa de reforma o de relación formal que hubiera podido tener en su día.

Y es que, a todo lo dicho hasta ahora sobre la clausura y, en particular sobre los monasterios benedictinos femeninos, en el caso del Monestir de Sant Anton y Santa Clara (Santa Clara) de Barcelona, de donde Rajadell y Oluja eran monjas profesas, había que añadir conflictos particulares, probablemente originados por el hecho de su transición de monjas clarisas a monjas benedictinas en el año 1513<sup>51</sup>. Una transición que también estuvo vinculada a las reformas de los monasterios barceloneses a cargo de los Reyes Católicos.

Dice la tradición que el Monasterio de Santa Clara, uno de los monasterios que a través de su fusión en el 1952 darían lugar al Monestir de Sant Benet de Montserrat, fue fundado por Clara de Jánua, la sobrina de la misma Clara de Asís, quien llegó con su compañera Inés de Peranda en una barca sin remos desde Génova (Italia). Su intención era fundar una comunidad de clarisas en el primer lugar en el que la barca tocara tierra. Y eso aconteció en el puerto de la ciudad de Barcelona, en cuyos alrededores quizá hallaron una pequeña comunidad de beatas o de damianitas, con la que se fundó el monasterio de Santa Clara, posiblemente en torno a 1236<sup>52</sup>.

Los problemas que hemos visto respecto a la clausura en otros monasterios empezaron para este monasterio de clarisas, con la visita de Daza y Fenals hacia el 1494 pero se agravó hacia el 1498 cuando el franciscano, Pedro Banyuls, pretendió iniciar una visita en Santa Clara de Barcelona, alegando ser su superior masculino. Las religiosas apelaron de nuevo al Papa y consiguieron su favor, pero las tensiones continuaron hasta que, en 1513, un breve pontificio señalaba el fin de los conflictos entre las clarisas y los franciscanos, con el paso de las primeras a benedictinas y quedando sujetas a la sujeción de la Congregación benedictina Tarraconense, a pesar de la dura oposición franciscana<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Núria Jornet i Benito, "Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer." *Itinerantes : revista de historia y religión*, 2 (2012): 173–188, 173.

<sup>52</sup> Jornet i Benito, "Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona," n. 51 (2012): 173.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 177-178.

Sin embargo, la victoria de las nuevas benedictinas no debía llevarse a cabo sin tensiones internas, puesto que una transición como esa no debió ser fácil. Hay que tener en cuenta que el monasterio de Santa Clara fue el más antiguo entre los monasterios clarisas de la península. Por otro lado, se sabe que, en el momento del cambio a benedictinas, algunas monjas de la comunidad decidieron continuar como clarisas en el monasterio de Pedralbes y otras se trasladaron al monasterio de Santa Clara de Almazán (Soria)<sup>54</sup>.

Como hemos dicho, el cambio de clarisas a benedictinas tuvo lugar en 1513. Teresa de Rajadell e Ignacio, según Rahner, muy posiblemente se conocieron entre 1524 y 1526 o, más difícilmente, en los pocos meses en que Ignacio estuvo en Barcelona antes de ir a Tierra Santa<sup>55</sup>. En las primeras comunicaciones entre Teresa e Ignacio, los temas de conversación son marcadamente espirituales y, como dice Endean, casi forman parte de lo que este autor considera los protoejercicios espirituales<sup>56</sup>. Tras aceptar tomar a Teresa bajo su dirección espiritual, Ignacio ayuda a Teresa, como una ejercitante de la segunda semana de los ejercicios, *avant-la-lettre*, a ser consciente de los peligros de la falsa humildad y del no reconocer los bienes recibidos de Dios<sup>57</sup>.

Sin embargo, las conversaciones, primero estrictamente espirituales, dejan lugar después a la petición de reforma y a la voluntad de formar una comunidad bajo la obediencia de Ignacio, junto con Jerónima Oluja y otras diez monjas del mismo cenobio. En 1546, al ser elegida una abadesa simoníaca, la situación del cenobio se vuelve crítica para las monjas que anhelan reformas y quieren ser jesuitas. La correspondencia entre Oluja, Rajadell e Ignacio y, más adelante, entre sus delegados Alaoz y Polanco, se vuelve desesperación en el caso de ellas y negativa firme y constante en el de él<sup>58</sup>. Como señala Elizabeth Liebert, son episodios tristes: una

---

<sup>54</sup> Azcona, "Reforma de religiosas benedictinas," *Studia Monastica*, n. 29 (1985): 97.

<sup>55</sup> Ignatius, *Letters to Women*, 329.

<sup>56</sup> Endean, "Discerning Behind the Rules: Ignatius's First Letter to Teresa Rejadell," *The Way, Supplement*, 64 (1989), 562-574.

<sup>57</sup> Cf. Ignatius, *Carta a Teresa Rejadella* (sobre los problemas de la vida ascética y mística), en *Monumenta Ignatiana, I: Epistolae et Instructiones*, 99-107, Venecia, 18 de junio de 1536; recogida en *Letters to Women*, 131-135.

<sup>58</sup> Liebert, *The Spiritual Exercises Reclaimed*, 51.



pérdida para todos<sup>59</sup>. Pero una pérdida también comprensible teniendo el contexto de las religiosas barcelonesas y, en particular, el del monasterio de Santa Clara.

## **Sin embargo, algunas mujeres sí consiguieron ser jesuitas**

Como se ha dicho, este artículo pretende reflexionar sobre el hecho de que la actitud y las posiciones de Ignacio de Loyola fueron más contextuales que esenciales. Un ejemplo de ello es el hecho de que tras ver a las pobres monjas de Santa Clara fracasadas en su empeño de llegar a ser reformadas por Ignacio o, incluso convertirse en jesuitas, existe la consciencia de que sí que hubo mujeres que llegaron a ser jesuitas: Isabel Roser y sus compañeras y Juana de Austria, la hermana de Felipe II y Regente de España durante cinco años.

## **El caso de Isabel Roser**

La Compañía de Jesús fue aprobada por el Papa Paulo III el 27 de septiembre de 1540. Como es sabido, en sus Constituciones no se contemplaba en modo alguno la posibilidad de una rama femenina de la Compañía, lo que indica que Ignacio no tenía ninguna intención, al menos a priori, de que esta llegase a tener existencia. Sin embargo, sorprendentemente, en la Navidad de 1545, Isabel Roser, Francisca Cruyllas y Lucrecia de Bradin pronuncian sus primeros votos de vinculación a la Compañía de Jesús. ¿Qué ha pasado? Lo que ha ocurrido es que Isabel Roser ha acudido al mismo Papa para solicitar su admisión y la de sus compañeras como jesuitas<sup>60</sup>.

Isabel Roser había sido una de las mayores benefactoras de Ignacio durante su estancia en Barcelona y, aún más allá, usando los bienes de su marido, por ejemplo, para ayudarle a hacer posible su sueño de viajar primero a Tierra Santa y, después, su deseo de estudiar gramática en Barcelona. Es una persona de gran influencia que, una vez fallecido su marido, quiere convertirse en jesuita. Por esa razón, solicita al Papa su intercesión y se presenta en Roma,

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Arabome, *Why Do You Trouble This Woman?*, 10.

aportando además los bienes de su marido<sup>61</sup>. Ignacio no tiene muchas posibilidades de negarse y la acepta como colaboradora en la casa para mujeres arrepentidas de Santa Marta.

Sin embargo, los problemas empiezan cuando el doctor Ferrer, el sobrino de Isabel Roser, empieza a sus ataques contra la Compañía, acusándola, de haberse aprovechado de Isabel para hacerse con los bienes de su familia. Ignacio no quiere en modo alguno que nadie “esté escandalizado de nosotros” y “quiere defender la verdad” para “mayor servicio de Dios”<sup>62</sup>. Eso, sumado a las continuas e imposibles demandas de Isabel Roser, como, según Gemma Simmonds, las “interminables horas de atención espiritual (más que el resto que todos los jesuitas de la curia juntos)” lleva a Ignacio a expulsar a Roser y a sus compañeras y a pedir al Papa en 1547 un breve en el que se prohíba a los jesuitas tener bajo su obediencia comunidad alguna de mujeres religiosas<sup>63</sup>. Una prohibición que, como hemos visto, Ignacio también usó para zanjar la cuestión de Santa Clara.

## **¿Pero no era imposible ya ser jesuita? El caso de Juana de Austria**

De nuevo el contexto de las relaciones entre las mujeres e Ignacio marcan la excepción a una regla que el breve de Paulo III y las Constituciones de la Compañía habían instaurado: la posibilidad de una mujer de convertirse en jesuita.

Juana de Austria, hija de Carlos V, fue la hermana de Felipe II de España, esposa del rey Juan Manuel de Portugal y madre de su sucesor en el trono, el también rey Sebastián de Portugal. A la muerte de su marido, Juana dejó a su hijo y volvió a España donde fue Regente del país durante cinco años, entre 1554 y 1559, mientras Felipe II viajaba a los Países Bajos y a Inglaterra, donde se casó con María Tudor. Al inicio de su Regencia y, aprovechando que su confesor era el jesuita Francisco de Borja, pidió, a través de él entrar en la Compañía<sup>64</sup>.

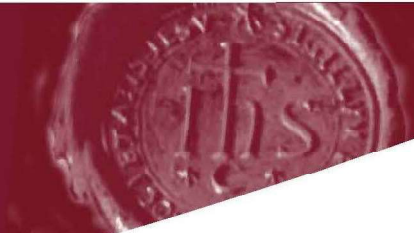
---

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> Cf. Ignatius, *Letters to Women*, 24.

<sup>63</sup> Simmonds, “*Women Jesuits?*” 8.

<sup>64</sup> García Mateo, 152.



La situación era delicada para Ignacio y para sus compañeros jesuitas puesto que, por un lado, el breve de 1547 prohibía específicamente la adhesión de cualquier mujer a la Compañía, fuera como jesuitas o como comunidad dependiente o bajo su autoridad. Por otro lado, ¿era prudente contrariar a la Regente de España? Y aún más, de saberse, ¿cómo justificar a otras futuras mujeres una negativa a formar parte de la compañía cuando existía el precedente de Juana de Austria?

La cuestión se zanjó, permitiendo en enero de 1555 a la Infanta, pasar un tiempo de probación de dos años como jesuita, pero sin ir más allá de los primeros votos. Además, se impuso un secreto que, muy probablemente beneficiada a todas las partes implicadas. A Juana de Austria porque, probablemente, no fuera muy conveniente ni para ella ni para el país, el conocer su adscripción a la Compañía. A la Compañía porque el hecho de que un tal Mateo Sánchez o Montoya, de votos temporales, formara parte de ella no le causaba perjuicio alguno ni la ponía en la situación de haber de aceptar a otras futuras candidatas. Además, Juana tanto en su labor de Regente como de hermana de Felipe II protegió a la Compañía, primero de los ataques de Melchor Cano, pero también la promocionó convenciendo a Felipe que permitiera su establecimiento en Flandes<sup>65</sup>.

En definitiva, Ignacio y sus compañeros, tuvieron el cuenta el contexto en el que la petición de la Regente tenía lugar y tomaron una decisión discernida y consensuada respecto a su aceptación en la Compañía, a pesar de haber negado esa posibilidad a Isabel Roser y a Teresa de Rajadell, entre muchas otras.

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 153.

## Mujeres que lucharon hasta las últimas consecuencias para poder vivir según las enseñanzas de Ignacio: Juana de Lestonnac y Mary Ward

Al hablar del fracaso de Teresa Rajadell y Isabel Roser y sus compañeras en su empeño de ser jesuitas más allá de los nueve meses en que lo pudieron ser, Laia de Ahumada reflexiona sobre la posibilidad de que las mujeres no estuvieran preparadas para ser jesuitas<sup>66</sup>.

Todo hacía pensar que realidad se impondría y que las mujeres no podrían ser nunca jesuitas ni vivir con una espiritualidad y unas formas parecidas, en lo posible a las ignacianas. Eran muchos los argumentos en contra de las mujeres. Por un lado, la asunción de que efectivamente quizá las mujeres no estaban preparadas para ser jesuitas. Por el otro, el hecho de que Ignacio había hecho lo posible, cuando no se había visto forzado por las circunstancias, para evitar que una rama femenina de la Compañía existiera o para que los jesuitas tuvieran que cargar con el peso de la dirección y reforma de monasterios problemáticos como el de Santa Clara. Por último, las dificultades insalvables que el Concilio de Trento impuso a las mujeres a través de la clausura y la pobreza para tener alguna relevancia espiritual en la Iglesia.

Sin embargo, el Espíritu Santo, el testimonio del estilo de vivir de los jesuitas y de su labor, pero, sobre todo, el coraje de muchas mujeres, entre ellas Juana de Lestonnac y Mary Ward hicieron que lo que parecía imposible acabara convirtiéndose, tarde o temprano en una realidad. Así, poco más de cincuenta años después de la muerte de Ignacio, Juana de Lestonnac recibió la aprobación de la primera comunidad de la llamada Compañía de María. Una Compañía comprometida en la educación de la mujer, un grupo de personas que como los compañeros de Ignacio caminan juntas, se extienden por el mundo buscando la mayor gloria de Dios a través de una espiritualidad marcadamente ignaciana en la que el discernimiento y la acción llevada a cabo en la realidad a través de la contemplación<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Laia de Ahumada, 248.

<sup>67</sup> Compañía de María, "Nuestras señas de identidad," <https://companiademaria.org/nosotras/nuestras-senas-de-identidad>.



Más difícil lo tuvo Mary Ward porque, a diferencia de Juana de Lestonnac y dada la situación de su país, Inglaterra, quería fundar un instituto de vida religiosa apostólico a imagen exacta de la de la Compañía de Jesús: con votos solemnes, generalato, exención de la jurisdicción del ordinario, sumisión directa al Papa y movilidad de sus miembros sin obligación de la clausura. De nuevo la mayor dificultad fue la clausura pues que tanto Trento como la constitución *Circa Pastoralis* (Pío V, 1556) hacían imposible que una verdadera monja de votos solemnes pudiera vivir sin clausura. Las alternativas con las que se encontraba Mary Ward eran o bien formar una asociación femenina y así poder dedicarse al apostolado o formar un monasterio de “verdaderas monjas” de votos solemnes con una movilidad muy reducida, por no decir nula<sup>68</sup>.

Sin embargo, Mary Ward no quiso optar, quería que su Congregación, la Congregación de Jesús cumpliera los requisitos que ya hemos citado: votos solemnes, pero sin obligación de clausura, como los jesuitas. Y así fue la primera comunidad que fundó en 1609 en Saint-Omer, entonces Flandes y las que después fundó en Lieja, Tréveris Colonia y de ahí a otros países europeos. Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos y de la buena disposición inicial de Paulo V, Mary Ward no consiguió la aprobación de los estatutos de su Congregación. Ésta fue suprimida en 1631 y Ward llegó a ingresar en prisión acusada de herejía. Finalmente, fue exonerada de esas acusaciones, pero la orden no pudo ser efectivamente como Ward la había imaginado y ser reconocida como fundadora hasta el siglo XIX.

## Conclusiones

Después del itinerario recorrido por este artículo algunas de las condiciones a las que se puede llegar son las que siguen.

En primer lugar, Ignacio no fue un misógino o al menos no lo fue más que la iglesia y la sociedad de su época. El fundador de la Compañía no dudó en tener trato con mujeres, en hacerse cargo de su dirección espiritual y hasta, en el caso de la mujer anónima de Manresa ser él mismo quien se pusiera bajo su guía espiritual.

---

<sup>68</sup> García de Castro, Apéndice I, 826.

Sin embargo, lo que parece evidente es que las relaciones entre las mujeres e Ignacio estuvieron marcadas por las circunstancias y el contexto en que estas tuvieron lugar. En un primer momento, Ignacio es ayudado por muchas de las mujeres de su entorno tanto en Manresa, como en Barcelona como, más adelante, en la misma corte de Juana de Austria. Por otro lado, las mujeres que trataron con Ignacio quedaron impresionadas por su doctrina y por la nueva manera de vivir la relación con Dios.

En un momento en que la clausura se estaba convirtiendo en una manera de limitar el poder que los monasterios habían tenido durante la época feudal, el contexto no era en absoluto propicio para la existencia de una rama femenina de la Compañía. Si las empresas de Ignacio y de sus compañeros no fueron nada fáciles y, en algún momento de la historia jesuita se llegó a la supresión de la orden, si hubieran pretendido la creación de una rama femenina, habrían sido completamente inviables. Ignacio luchó contra corriente para sacar adelante a la Compañía, pero permitir que mujeres formasen parte de esta de un modo oficial y a largo plazo hubiera sido un suicidio.

Sin embargo, Ignacio se adaptó a las circunstancias y, en los casos de Isabel Roser y sus compañeras que, ya habían reclamado la ayuda del Papa o en el caso de Juana de Austria que era ella misma Regente de España, hubiera sido tan contraproducente como la promoción de la inserción de las mujeres a la Compañía. Por esa razón las aceptó. Quizá también hubo una dimensión *ad experimentum*, en esas decisiones, pero parecen más producidas por una causa mayor que por el deseo de hacer “un estudio piloto” de un colectivo jesuita femenino.

De hecho, Teresa Rajadell y sus compañeras, quienes no gozaron ni del poder ni de la influencia de Roser y de Juana de Austria, fueron rechazadas repetidamente. Sin embargo, en este caso, además, las circunstancias problemáticas que habían causado en la comunidad de Sant Anton y Santa Clara de Barcelona, las reformas de los Reyes Católicos y de Trento, hacían completamente desaconsejable el involucrarse ni en su reforma ni en su atención espiritual a largo plazo. Muy probablemente, estas dificultades y conflictos que sufrían las casas de religiosas a raíz de la Contrareforma estuvieran también detrás del deseo de Ignacio de impedir que los jesuitas

tuvieran que hacerse cargo ni de su reforma ni de su atención espiritual. No era sólo misoginia o deseo de salvaguardar la libertad y la movilidad de los jesuitas: era prudencia.

Por último, la afirmación de que quizá las mujeres no estaban preparadas para ser jesuitas, queda también en cuestión cuando, tan poco tiempo después de la muerte de Ignacio y con unas condiciones tan adversas, mujeres como Juana de Lestonnac o Mary Ward deciden fundar sus congregaciones.

## Bibliografía

Ahumada, Laia de. "Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús : una història oblidada del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)." En *Redes femeninas*, 235–249. Roma: Viella, 2013. <https://doi.org/10.1400/202447>.

Arabome, Anne. *Why do You Trouble This Woman? Women and the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022.

Andrés, Glòria et al. En "Barcelona en la vida de San Ignacio de Loyola" en *Quaderns de Cristianisme i Justícia* (EIDES, 2025)

Atienza Lopez, Ángela. "Tridentine Enclosure Gaps. Controversies and Limitations of Policies for Nuns ... Still with Felipe IV." *Hispania-Revista Española de Historia* 74, no 248 (2014), 807–834. <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>.

\_\_\_\_\_. *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI–XVIII*. *Arenal* 27, no. 1 (2018): 303–306. <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>

Azcona, Tarsicio. "Reforma de religiosas benedictinas y cistercienses en tiempo de los Reyes Católicos." *Studia Monastica*. 8. Publicaciones Abadía de Montserrat, 1985.

Connor, Elizabeth. "The Royal Abbey of Las Huelgas and the Jurisdiction of its Abbesses." *Cistercian Studies*, 23 no. 2 (1988): 128.

Dalmases, Cándido y Iparraguirre, Ignacio, eds. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. 2.<sup>a</sup> ed., notablemente corregida y aumentada, ed. I. Iparraguirre y C. Dalmases. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

Dowd, J. A. "Otra historia ignaciana: incluyendo a las mujeres en la historia de la misión jesuita." *Jesuit Higher Education* 13, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.53309/2164-7666.1502>.

Endean, Philip. "Discerning Behind the Rules: Ignatius's First Letter to Teresa Rejadell," *The Way*, Supplement 64 (1989): 562-574.

García de Castro Valdés, J. y Namikawa Kiyota, eds. *Mujeres ignacianas: escritos esenciales*. Ed. N. Martínez-Gayol Fernández. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2022.

García Hernán, Enrique. «Ignacio de Loyola y las mujeres (1491–1524): algunas puntualizaciones». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 92, no 184 (2023): 317–338.

García Mateo, Rogelio. "Ignacio de Loyola y la mujer," *Ignaziana. Rivista di Ricerca Teologica* 20 (2015): 146-157.

Gil Ambrona, Antonio. *Ignacio de Loyola y las mujeres: benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Madrid: Cátedra, 2017.

Ignatius of Loyola. *Letters to Women*. Recopiladas por Hugo Rahner. Freiburg: Herder, 1960.  
\_\_\_\_\_. *Briefwechsel mit Frauen*. Herausgegeben von Hugo Rahner. Freiburg: Herder, 1956.

Jarrett, Johnathan. "Power over Past and Future: Abbess Emma and the Nunnery of Sant Joan de les Abadesses." *Early Medieval Europe* 12 (2003): 229-258. <https://doi-org.kuleuven.e-bronnen.be/10.1111/j.0963-9462.2004.00128.x>

\_\_\_\_\_. "Nuns, signatures and literacy in late-Carolingian Catalonia." *Traditio* 74 (2019): 125–152. <https://doi.org/10.1017/tdo.2019.7>

Jornet i Benito, Núria. "Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer." *Itinerantes: Revista de Historia y Religión* 2 (2012): 173–188.

Lehfelddt, E. A. *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*. Aldershot: Ashgate, 2005).



Liebert, Elizabeth y Annemarie Paulin-Campbell. *The Spiritual Exercises Reclaimed: 2nd Edition Uncovering Liberating Possibilities for Women*. Mahwah: Paulist Press, 2011.

O'Reilly, Terence. "Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas," *Journal of Jesuit Studies* 4, 3 (2017): 365-394, doi: <https://doi.org/10.1163/22141332-00403001>

Pastore, Stefania. "Unwise Paths: Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares." En *A Companion to Ignatius of Loyola*, vol. 52, 25–44. Leiden: Brill, 2014.  
[https://doi.org/10.1163/9789004280601\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004280601_004).

Pío XII. *Constitución apostólica Sponsa Christi*. Vaticano, 1951.  
[https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xii\\_apc\\_19501121\\_sponsa-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501121_sponsa-christi.html)

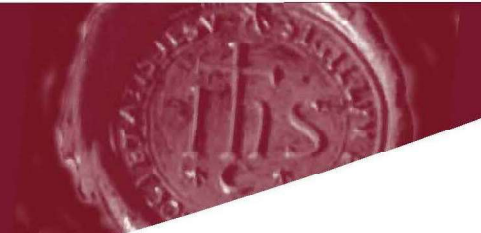
Ribadeneira, Pedro y *al.* *Vita beati patris Ignatii Loyolae religionis Societatis Iesu fundatoris ad viuum expressa ex ea quam P. Petrus Rivadeneyra eiusdem societatis theologus*, (Antuerpiae, 1610).  
<https://archive.org/details/vitabeatipatrisi00riba/page/n9/mode/2up>.

Sáez García, María Ángeles. "Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)." En Ángela Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Granada: Arenal, 2018.  
<https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>.

Simmonds, Gemma. "Women Jesuits?" En *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Thomas Worcester. Cambridge, ed.: Cambridge University Press, 2008.

Stober, Karen. "Cluny in Catalonia." *Journal of Medieval Iberian Studies* 9, no 2 (2017): 241–260.  
<https://doi.org/10.1080/17546559.2017.1292426>.

Treffort, Cécile. "Expériences bénédictines en Aquitaine du Nord sous Louis le Pieux : contribution à l'histoire de la diffusion de la régula Benedicti à l'époque carolingienne." *Cahiers de civilisation médiévale* 265 (2024): 49–84.



Tubau, Xavier. "Between Ecclesiology and Diplomacy: Francisco de Vargas and the Council of Trent." *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 42, no. 3 (2019): 105–39.  
<https://www.jstor.org/stable/26890797>.

Zaragoza Pascual, Ernesto. "Reforma de las Benedictinas de Catalunya en el siglo XVI (1589-1603)." *Analecta sacra Tarraconensia* 50 (2021): 177–204.

\_\_\_\_\_. "Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516)." *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017): 157–184.  
<https://doi.org/10.15581/007.26.157-184>.

Yanguas, Serafín Olcoz. "Pampaneto, el monasterio de San Fructuoso y su influencia en la organización del valle riojano del río Leza, bajo la Monarquía Pamplonesa (siglos X y XI)." *Espacio, Tiempo y Forma* no. 22 (2009): 229-254.

Diccionarios:

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: (Misógino) <https://dle.rae.es>

Otra documentación:

Congregación General 34, decreto 14. *La Compañía y la situación de la mujer en la iglesia y en la sociedad* (1995) <https://pedagogiaignaciana.com/biblioteca-digital/biblioteca-general?keyword=decreto+14+de+la+congregaci%C3%B3n+general+34>