

L'heterodòxia de Maria Antònia Ortolà: el camí del relat autobiogràfic al procés inquisitorial (1717-1727)

Verònica Zaragoza Gómez

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

veronica.zagom@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-4408-2717>



Rebut: juny de 2018.

Acceptat: octubre de 2018.

Resum

El 1717, la valenciana Maria Antònia Ortolà va començar a ser investigada pel tribunal de la Inquisició de València per exterioritzar una religiositat sospitosa, que calia reconduir; en va resultar absoluta però al cap dels anys, en la condició de beata, va resultar víctima d'un nou procés que va culminar amb la sentència de reclusió i de silenci absolut. El propòsit d'aquest treball és analitzar i recobrar, en una primera aproximació, el cas d'aquesta dona doblement processada en el primer quart del segle XVIII, primer com a dona laica i després en qualitat de beata. Partint fonamentalment de la documentació judicial generada en els processos acumulats en què es va veure involucrada, a banda d'ampliar els detalls biogràfics coneguts d'aquesta dona, el nostre article pretén evidenciar com els processos inquisitorials van esdevenir mecanismes disciplinants de primer ordre per a les dones, amb la importància capital dels seus textos autobiogràfics, els quals, examinats pel tribunal eclesiàstic, tingueren, en aquest i en altres casos, un caràcter clarament condemnatori.

Paraules clau: Inquisició; escriptura autobiogràfica; religiositat femenina; València; segle XVIII

Resumen. *La heterodoxia de Maria Antònia Ortolà: el camino del relato autobiográfico al proceso inquisitorial (1717-1727)*

En 1717, la valenciana Maria Antònia Ortolà empezó a ser investigada por el tribunal de la Inquisición de Valencia por exteriorizar una religiosidad sospechosa, que debía ser reorientada; resultó absoluta en este primer caso, pero años más tarde, en su condición de beata, fue víctima de un nuevo proceso que culminó con la sentencia de reclusión y de silencio absoluto. El objetivo de este trabajo es analizar y recuperar, en una primera aproximación, el caso de esta mujer doblemente procesada en el primer cuarto del siglo XVIII, primero como laica y después en calidad de beata. Partiendo fundamentalmente de la documentación judicial generada en los diferentes procesos en los que se vio involucrada, además de ampliar los detalles biográficos conocidos de esta mujer, nuestro artículo pretende evidenciar cómo los procesos inquisitoriales se convirtieron en mecanismos disciplinantes de primer orden para las mujeres, con la importancia capital de sus textos autobiográficos, que, examinados por el tribunal eclesiástico, tuvieron, en este y en otros casos, un carácter claramente condenatorio.

Palabras clave: Inquisición; escriptura autobiogràfica; religiosidad femenina; Valencia; siglo XVIII

Abstract. *The heterodoxy of Maria Antònia Ortolà: the process from the autobiographical text to the inquisitorial trial (1717-1727)*

In 1717, the Valencian Maria Antònia Ortolà was interrogated by the Valencian Inquisition because of a suspicious religiosity that she had to reorient. She was absolved in the first trial, but a few years later, in her condition of *beata*, she was victim of a new process that culminated in the sentence of reclusion and of absolute silence. Due to this second process, during the long months of inquisitorial diligences for a case of pretended holiness, she remained in secret prisons. The aim of this work is to analyse and recover, in a first approximation, the case of this doubly processed woman in the 18th century, in the first place like a secular and afterwards in quality of *beata*. From the judicial documentation of her inquisitorial processes, this study will expand the biographical details known about this woman and it will show how these processes were disciplinary mechanisms of key importance for women in this period. Furthermore, I will show that autobiographical texts had a clear condemnatory character in all these processes, which were carefully examined by the ecclesiastical court, as this study reveals.

Keywords: Inquisition; autobiographical writing; women and religion; Valencia; 18th century

Sumari

El lllindar: el paper de les autobiografies espirituals en el procés d'adquisició de santedat	Les acusacions d'heterodòxia a la beata Rosa de Santo Domingo (1723-1727)
Les primeres peripècies de Maria Antònia Ortolà: la primera acusació i reconciliació per delictes d'heretgia (1717-1718)	«Cap a ports sense control»: l'escriptura de Rosa de Santo Domingo, a examen Reflexions finals Bibliografia

Alors que l'ère des grands maîtres de la mystique espagnole semble close, la floraison des autobiographies spirituelles féminines, dans les années 1580-1720, témoigne d'un double dynamisme: celui des femmes qui aspirent à la sainteté, à travers une expérience intérieure marquée par l'irruption de grâces surnaturelles; celui des ordres religieux et de toute une société, qui voient en ces femmes le signe de l'élection divine. Pourtant, le débat reste vif, entre partisans et adversaires du mysticisme féminin. L'itinéraire des aventurières du surnaturel et de leurs écrits s'inscrit dans cette tension entre promotion et censure (Poutrin, 1995 [2017]).

Aquesta tensió entre els desitjos de promoció de religioses (monges o beates), amb el paper fonamental que van cobrar les seues autobiografies espirituals, d'una banda, i la censura de la seua escriptura per part de la jerarquia eclesiàstica i el braç armat de l'Església, la Inquisició, de l'altra, es manifesta amb clarividència en l'extensa

documentació, autobiografia inclosa,¹ emanada dels processos en què es va veure involucrada una valenciana que va viure en la primera meitat del segle XVIII. Maria Antònia Ortolà, oriunda de Senija (Marina Alta) i nascuda en la darrera dècada del segle XVII, a partir de 1717 va afrontar, com a dona laica, un primer procés inquisitorial per heretgia. Establerta posteriorment a València, després d'haver jurat vots com a beata dominica, amb el nom d'«hermana Rosa de Santo Domingo», fou duta de nou davant l'aparell inquisitorial, «por ilusa e iludente».² Ortolà representa el cas de tantes dones que, des del segle XVI, van manifestar una «experiència de devoció “desordenada” sobre la qual calia exercir un control» (Giordano, 1999: 57; veg. també Soriano, 1997 i Ferre, 2013); un grup de dones que mereixen encara molts més estudis. La particularitat del cas de la valenciana és que va ser doblement processada, molt tardanament en el segle XVIII; un moment en què es que caminava cap al canvi de paradigma, més racional, i que havia de sancionar l'exteriorització de models de religiositat desbordada i d'unes experiències heretades de la Contrareforma.

La finalitat d'aquest treball és mirar d'oferir una semblança biogràfica de Maria Antònia Ortolà que amplie les dades ja conegudes,³ basant-nos en la revisió de les actuacions judicials en què es va veure involucrada.⁴ A més a més, indagarem en la qualificació que van merèixer els textos autobiogràfics atribuïts a la seua ploma, recopilats per la maquinària inquisitorial, i acabarem centrant-nos en la faceta més literària de la seva obra; en la repàs d'algunes de les trenta-set composicions recollides en els seus papers podrem copsar com l'escriptura i el cant poètics s'integren en les vivències religioses d'aquesta beata com una mena de desfogament de l'esperit. Per a la realització d'aquest estudi ens hem basat fonamen-

1. En aquesta primera aproximació, optem pels termes genèrics d'autobiografia o Vida espiritual, sense deixar de considerar els matisos que caldria fer-hi, segons la diversitat narrativa d'aquests *egodocuments* (Poutrin, 2018): des de discursos o narracions de vida, que es remunten a la infantesa de l'autora, fins al relat de favors o mercès rebudes, amb episodis espirituals propis d'experiències d'elevada mística.
2. «Una, pasiva: víctima de una ilusión; la otra activa: la iludente, la que ilusiona. De hecho son inseparables la una de la otra, la ilusa es iludente en cuanto que hace pública la ilusión de la que es víctima, que es precisamente no haber sabido resistir la tentación de la vanidad [...]. Detrás de la ilusa iludente está Satanás, la tentación de la vanidad. [...] He aquí, formulados en dos palabras, los errores de las beatas y su notoriedad. Satanás, por su intermedio, ilusiona a sus admiradores, difundiendo el error y la herejía» (Guilhem, 1981: 191).
3. Per bé que havia estat esmentada per estudis dedicats a la religiositat o a l'escriptura femenines dels segles XVI-XVIII (Serrano y Sanz, 1903-1905 [1975]: I, 532; Nelken, 1930: 12 i 59; Poutrin, 1995 [2017]; Herrero, 2009: 83-84), no havia rebut anteriorment una atenció singularitzada. A l'estudi de Haliczzer, sobre misticisme femení heterodox, també s'hi pot trobar informació sobre la presència de la beata davant la Inquisició (2002: 66, 109-110, 118, 142, 144, 154, 174, 204, 205, 214, 217, 224, 256, *pass.*). A. Toldrà li ha dedicat atenció recentment en els seus treballs sobre casos de sol·licitació sexual a la geografia valenciana, partint del fons de l'AHV, com ja comentem al text.
4. Ens interessa, en aquest aspecte, portar a col·lació les paraules d'A. Toldrà, que citant, al seu torn, l'historiador Carlo Ginzburg, remarca les «interessants analogies existents entre els textos dels processos inquisitorials i els quaderns de camp dels etnògrafs», en la mesura que «l'antropòleg, l'historiador, se situa darrere de l'inquisidor, va rebent la mateixa informació i pel mateix ordre que ell: les denúncies, els informes, les declaracions» amb un mateix objectiu: assolir la veritat (Toldrà, 2018: 11).

talment en la revisió de documentació inquisitorial custodiada a l'Arxiu Històric Nacional (Madrid) (AHN), amb dos processos en què Maria Antònia va ser investigada.⁵ Es completa amb l'examen dels casos de sol·licitació sexual en què s'hauria vist involucrada, reportats per Albert Toldrà (2016; 2017: 19, 58, 122, 174), entre la centena de casos de sol·licitació sexual⁶ entre confessors i penitents presentats davant la Inquisició valenciana (1651-1819) exhumats en el fons inquisitorial de l'Arxiu Històric de la Universitat de València (AHV) (Toldrà, 2017).

El llindar: el paper de les autobiografies espirituals en el procés d'adquisició de santedat

En els darrers anys, un deversall de treballs ha posat el focus d'atenció en la construcció de la santedat femenina moderna a l'àmbit hispànic, i, indubtablement, una de les principals línies de recerca es fonamenta en l'estudi dels discursos autobiogràfics de religioses dels segles XVI-XVIII. Les autobiografies o Vides espirituals motivades per obediència al confessor, o allò que s'ha conceptualitzat també com a «manuscritos confesionales» (Loreto, 2006), en general, constitueixen una mena de prolongació del sagrament de la confessió, amb detalls biogràfics entremesclats amb notícies de revelacions i èxtasi. Un discurs clarament subjectiu de les autores, les quals es consideraven en el punt de mira dels desitjos de Déu, el seu Espòs, que les havia triades per representar-lo a l'esfera terrenal. Al capdavall, aquests textos, la tradició dels quals es remuntaria a l'Europa del segle XIII (Garí, 2001: 679),⁷ s'han convertit en una substancial font històrica, de què beuen disciplines confluents com la història social i cultural, els estudis literaris, la història de les mentalitats, la història de les dones...⁸ De fet, en l'òrbita d'aquest corrent d'estudis es troben també els treballs centrats en la narrativa generada

5. AHN, *Proceso de fe. Inquisición de Valencia, 1717-1726*, lligall 532, peces 1-4, que es poden consultar microfilmades. A més, en la pàgina web de PARES accedim al document digitalitzat *Alegación fiscal del proceso de fe de María Antonia Ortola, alias «La hermana Rosa de Santo Domingo», originaria de Valencia, seguido en el Tribunal de la Inquisición de Valencia, por ilusa e iludente (1723)* (INQUISICIÓN, 3732, exp. 312).
6. El sacrilegi de la *sollicitatio ad turpia in confessione*, un «delicte definit i perseguit des del concili de Trento, és la sol·licitació sexual a la penitenta (o penitent) en l'àmbit de la confessió: en l'acte de la confessió, però també immediatament abans o després, fingint-la, o també si s'empra informació obtinguda en ella, *ex auditu in confessionis*. Així doncs, la sol·licitació ja no és una simple transgressió del celibat eclesiàstic o monacal, com als temps medievals, sinó que passa ara a ser un pecat gravíssim, un sacrilegi contra el sagrament de la penitència, centre —amb l'eucaristia— de la nova religiositat tridentina» (Toldrà, 2016: 71-72).
7. En la literatura catalana medieval comptem amb traduccions d'obres de mística femenina europea «en què la visió o revelació feta per Déu a alguna d'elles es converteix en centre del discurs, perquè marca el present i el futur de la seua pròpia vida» (Martínez, 2012: 160), en paraules de Tomàs Martínez, que ha estudiat la recepció catalana de l'obra d'Àngela de Foligno.
8. S'inscriu en aquesta línia d'estudis el projecte «La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna» del MINECO (2015-2018), dirigit per la professora Rosa Maria Alabrús, i el conjunt de treballs apareguts en el monogràfic «La religiosidad femenina en época moderna» coordinat per la mateixa professora a la revista *SCRIPTA. Revista Internacional de Literatura i*

sobre aquestes dones en forma d'hagiografies⁹ escrites pels biògrafs autoritzats (generalment confessors) amb funció edificant: impreses en bona part a partir dels escrits de les religioses o del que els confessors van escriure sobre elles, projecten públicament les mercès rebudes de Déu segons un model de santedat que es prestava a la imitació.

Com ja és sabut, el discurs de les monges reflecteix una autorepresentació amb unes característiques físiques i psicològiques ben característiques segons un quadre de santedat ja tipificat per la crítica: mortificacions i visions de la cort celestial, capacitat de profecia, bilocacions... Resultant d'això, les hagiografies femenines de l'edat moderna, que parteixen especialment dels papers recollits als convents, es fonamenten sovint en capítols de vida de les aspirants a la santedat gairebé calcats: vocació i virtut manifestades i desenvolupades precoçment, combat al dimoni, curacions miraculoses... coronats amb una mort amb senyals de santedat. També hem de tenir present que el caràcter taumatúrgic d'aquestes figures les convertia en agents socials, polítics i espirituals de primer ordre, en la mesura que podien ser requerides tant per les altes instàncies com pels estaments més populars, atrets per les *capacitats curatives*, la comunicació espiritual o el consell que els podien oferir davant determinats fets que els angoixaven.¹⁰ Des de la perspectiva del camp de la producció escrita, l'exhumació i l'anàlisi d'aquest corpus textual, encara per descobrir en bona part i especialment en l'àmbit català,¹¹ prova com les autores van trobar en l'escriptura un canal expressiu per a

Cultura Medieval i Moderna (3, 2016). Sobre els processos de construcció de la santedat femenina, veg. també Alabrús i García Cárcel (2015).

9. Pel que fa a la literatura hagiogràfica, apliquem el concepte a aquells textos «cuyo sujeto y objeto es el santo, independientemente del género empleado, verso o prosa, y del uso, litúrgico o privado, al que se destine» (García de la Borbolla, 2002: 78), reinterpretat a través de l'aplicació del concepte de *santes vives*: la constatació de la virtuositat d'algunes religioses, proposades com a model a imitar o a admirar, tot i no ser oficialment reconegudes —encara— com a santes (Zarri, 1990, seguida per la bibliografia posterior).
10. Un cas insòlit el representaria l'agustina sor Jerònima Garcia Sempere (Carlet, a. 1610-València?, 1654), l'hagiografia de la qual explica que, afavorida per la gràcia divina, hauria estat beneficiària de la capacitat de lectoescriptura necessària per a establir una relació epistolar amb un benefactor del convent: «Comunicole el Señor en la oración singulares favores: uno fue el saber escribir y leer, pues sin aver aprendido ni estudiado, supo uno y otro. Pues hallándose el convento con alguna necesidad y afligida la prelada, sin saber a dónde bolverse, esta sierva de Dios escribió una carta a cierto cavallero de Valencia, llamado don Gerónimo Muñoz, tan llena de Dios, que el cavallero se inclinó puntual a favorecer al convento en aquella y otras muchas ocasiones, admirando la gran cantidad de la madre Gerónima y quedando pasmadas las religiosas de que supiesse escribir» (Jordán, 1712: II, 264-265). Un cas tardà el trobem en Mariana Cunyat (va viure en la segona meitat del segle XVIII i primer terç del XIX) que explica en la seua Vida espiritual, manuscrita: «En una ocasión aviéndome escrito cierta persona para que rogara a Dios por un hijo y no tenía otro, me enteró de la dicha carta, hize oración para que Dios le diera la salud al dicho enfermo, para gloria de Dios y consuelo de sus padres. Cogí la pluma para escrevir a un sujeto que no era su padre y este que le consolara del modo que pudiera en su aflicción» (Biblioteca Històrica de la Universitat de València, *Relacion de varios hechos de su vida, y coplas a la Virgen*, ms. 762, [s. f.]).
11. Destaquem el *Diccionari biogràfic d'autors carmelites descalços de la província de Sant Josep*, de M. Mercè Gras (2013), hostatjat al web de l'Institut d'Estudis Catalans, que dona a conèixer les aportacions al gènere de les religioses del carmel descalç.

narrar les seues vivències místiques, i, de retruc, per a contribuir a un procés d'adquisició de fama de santedat, tot adherint-se a uns models retòrics ja coneguts. Un procés no mancat de controvèrsies, per tal com no pocs d'aquests textos foren objecte de prudents escriturins per part de teòlegs i qualificadors inquisitorials que havien de discernir si l'autora incorria en l'estricta ortodòxia o si, per contra, personificava un model heterodox, marcat per visions o experiències no autoritzades (Poutrin, 1995 [2017]: 191-202). Com a teló de fons interpretatiu d'aquest context repressiu, basta tenir presents les asseveracions d'Alabrús, que parla d'una evolució en el, sempre problemàtic, control eclesiàstic de l'espiritualitat i món visionari femenins tot al llarg dels segles XVI-XVII, i que es deixà sentir també a principis del XVIII, en què va viure la nostra dona:

[...] l'Església no només es va limitar a exhibir les relacions de les seves monges, sinó que, des de finals del segle XVI, entrà en el debat sobre els límits de les expressions de religiositat mística per tal d'intentar controlar els excessos de possible il·luminisme. En aquest sentit, els tractadistes no acabaren de consensuar les fronteres de la realitat i l'imaginari, la raó i les emocions, l'activisme voluntarista i el quietisme passiu o contemplatiu, més enllà de remetre's al que l'autoritat eclesiàstica dictés a cada moment. Es veu com, progressivament, en el segle XVII, va imposant-se un criteri cada cop més racionalista i distant de la hipersensibilitat femenina a l'hora de descriure la unió amb Déu. Els tractadistes estan d'acord en la legitimació del món visionari de Teresa de Jesús, però, al mateix temps, és patent que el model teresià és difícilment repetible, per les excepcionals capacitats de la monja d'Àvila per a salvaguardar els equilibris sensitius i intel·lectuals. La prevenció i la desconfiança es van fent presents, per temor que l'espiritualitat femenina es pogués projectar cap a ports sense control. Es va intentar regular-la, mitjançant l'encàrrec de les autobiografies, el control dels seus escrits i l'excessiva mortificació (2016: 146).

De l'examen ràpid de processos inquisitorials en què es van veure involucrades dones de l'època moderna s'infereix que les condemnes es relacionen en bona mesura amb casos de supersticions (bruixeria), misticisme heterodox (il·luminisme o falsejament de santedat),¹² així com també amb els esmentats casos de sol·licitació (*solicitatio ad turpia*), per delictes de 'carn' (Toldrà, 2017 i 2018). El cas que aquí presentem resulta interessant en la mesura que les acusacions per les quals es va haver de defensar aquesta dona al llarg del temps afecten tant l'àmbit de la religiositat com el dels afectes i la sexualitat.¹³ A més a més, el fet

12. L'existència d'aquest i altres casos per a la València de l'època obliga a matisar les paraules de C. Guilhem, de fa unes dècades: «Durante tres siglos, el Santo Oficio interroga, tortura y castiga a las ilusas. Por lo que sabemos, todos los tribunales de España participaron en ello salvo los de Galicia, Navarra, Cataluña y el reino de Valencia. Investigaciones sistemáticas nos autorizarían posiblemente a sacar provecho de esta notación, pues si esas regiones no conocieron mujeres ilusas, fueron en cambio centros privilegiados de otra ilusión: la brujería. Los actores eran, pues, en este caso, mujeres, cuya historia queda por hacer» (1981: 173).
13. Els treballs sobre la inquisició a Barcelona de Blázquez (1990a i 1990b) recullen alguns noms femenins, gens estudiats. Per a l'àmbit valencià, veg. Pedrós (2013) i els treballs sobre dones conegudes pel seu carisma espiritual i l'influx social en la societat valenciana dels segles XVII i XVIII (Pons, 1991, 2008, 2015a, 2015b).

que els textos espirituals de Maria Antònia Ortolà (convertida en beata) fossen incorporats al seu procés, ens permet arribar a una font previsiblement destinada a la destrucció o a la desaparició, la qual cosa revela la riquesa del fons inquisitorial per a recuperar no només experiències de vida dignes de ressenyar, com les que aquí comentem, sinó també testimonis escrits d'autoria femenina i d'un món visionari complex.

Les primeres peripècies de Maria Antònia Ortolà: la primera acusació i reconciliació per delictes d'heretgia (1717-1718)

Nascuda vers el 1695/1696,¹⁴ Maria Antònia descendia d'una família de «christianos viejos y descendientes de tales», filla de Pedro Ortolà, natural de Benissa, i d'Isabel Juana Andrés, oriünda de Teulada, d'ofici terrissaires i residents a Benissa. Va tenir dos germans, Gaspar Ortolà, preceptor de gramàtica a Teulada, i Pedro Ortolà, resident a Tàrbena, que compartia l'ofici patern; un avi notari, Antonio Juan Andrés, i dos oncles religiosos, fra Buenaventura Andrés, caputxí, i Vicente Andrés, franciscà descalç de San Pedro de Alcántara (Càceres) (als quals se n'hauria d'afegir un tercer, Gaspar Femenia, que la dona esmenta en el seu relat). Poques dades més conservem de l'ambient familiar i dels primers anys d'aquesta dona, segons els seus processos.

Pel que fa al primer procés, recull com a l'agost de 1717 una jove soltera d'uns vint-i-dos anys, veïna de Benissa, es va presentar al tribunal de la Inquisició de València per a descarregar voluntàriament la seua consciència davant el comissari mossén Lluís Gosalvo. Maria Antònia «se hallava culpada de el delito de heregía y [...], arrepentida de sus errores, deseava delatarse a este S[an]to Oficio para lograr en él el remedio que necesitava su alma».¹⁵ El pecat: deixar-se engalipar presumptament pel dimoni, per tal com va tenir «pacto expreso con el Demonio, entregándole el alma y comerciando con él carnalmente como Demonio íncubo por algún tiempo, y que a su persuasión había caído en diferentes errores contra nuestra santa fee» (*cf.* Toldrà, 2017: 73).

És gràcies al sorprenent relat testimonial de Maria Antònia que podem refer alguns dels esdeveniments de la seua vida passada, amb la prudència evident. I és que no podem deixar de projectar certs dubtes sobre la veracitat d'alguns extractes del relat, per les declaracions i retractacions que feu d'aquesta primera història, *reelaborada* per ella mateixa en el segon procés, havent transcorregut cinc anys des d'aquella primera autodelació i després d'haver reconduït la seua vida cap a les

14. En una declaració presentada el 1718, en el primer procés, «dixo tener veinte y dos años, poco más o menos». Ara bé, en aquell moment proporciona una identitat falsa perquè tem que els seus parents la trobassen: diu anomenar-se Maria Andrés, filla de Pedro Andrés i de Maria Montaner, natural de Dénia, però, després de retractar-se'n, en el segon procés sembla que ja hi aporta informació veraç, relativa als seus orígens i ambient social, en la qual ens basem aquí (AHN, lligall 532, peça 1, f. 93r-v; lligall amb diferent paginació).

15. AHN, Inquisició, lligall 532, peça 1, on es llegeixen els dos processos, que són extractats aquí. En endavant, per a evitar reiteracions, citarem només el foli en què apareixen les citacions i referències procedents d'aquesta peça.

manifestacions de santedat. En aquest primer procés, el conjunt de declaracions de Maria Antònia ens la mostren com una figura errant, problemàtica a l'època, en la mesura que no s'emmotlla al que la societat espera d'una jove de la seua edat: el matrimoni o el convent. En la seua primera declaració explica que després d'haver passat set anys a Mallorca, a càrrec d'un seu oncle, Gaspar Femenia (f. 34v), hauria fugit de l'illa amb un noi que més tard la va deixar. Escapada de casa dels pares, «temiendo no la castigassen por un fracaso que la había sucedido en materia de punto», hauria acabat vagarejant per Gandia, on vivia de la caritat, acollida en diferents cases. La història s'embolica amb un insòlit i llarg viatge a cavall que inicia amb un home misteriós, que se li hauria aparegut a la muntanya, abillat dignament amb un «traje de juez con golilla,¹⁶ ropón¹⁷ y peluca». No costa de veure, doncs, com la dona, molt suggestionada per un ambient social i cultural amarat per una sensibilitat religiosa omnipresent, equipara aquest home amb el dimoni (tal com queda reflectit també en el segon procés al qual va ser sotmesa, en què se li pregunta pel mateix fet). En aquest primer procés, Maria Antònia acaba confessant relacions il·lícites amb el *dimoni*, després d'haver signat un paper amb què li lliurava la voluntat,¹⁸ el cos i l'ànima, i després d'haver-li negat la fe dels misteris de l'Encarnació i de la Trinitat. Tot al llarg de l'interrogatori accedim als detalls escabrosos dels aspectes íntims d'aquesta peculiar *relació carnal* i, fins i tot, s'hi recull com Maria Antònia s'havia quedat presumptament encinta *del dimoni*; un embaràs interromput als set mesos.

Sempre segons el seu testimoni inicial, amb aquest misteriós home i ben abillada amb un ric vestit de color, cotilla de pelfa i mantell de seda, la dona hauria recorregut al trot d'un cavall moltes localitats valencianes (Alacant, Elx, Oriola, Cartagena, Ontinyent, Alzira... fins i tot, haurien arribat a Tortosa); tanmateix, de les paraules d'altres testimonis del procés s'infereix que en molts d'aquests indrets havia estat vista sola, vestida i malalta (va ser visitada per un metge per estar amb «calentura y muy extenuada»). És probable, doncs, que es pugua atribuir al deliri d'aquest estat febril el fet que la història (molt confusa en alguns passatges) presente certa dificultat a l'hora de discernir el que fou fruit de la imaginació més encesa de la dona (o el que afegeix premeditadament en el relat testimonial) i el que li va passar realment. El fet que es tracte de processos acumulats ens permet veure de quina manera va anar esmenant i revelant algunes mentides sobre els avatars de la seua vida.

16. «Cierta adorno hecho de cartón, aforrado en tafetán o otra tela, que circunda y rodea el cuello, al qual está unido en la parte superior otro pedazo que cae debaxo de la barba, y tiene esquinas a los dos lados, sobre el qual se pone una valona de gasa engomada o almidonada. Es moda introducida de cien años a esta parte, con poca diferencia, para el uso de los hombres, y oy solo la conservan los Ministros Togados, Abogados y Alguaciles, y alguna gente particular» (*Diccionario de autoridades*, 1734).
17. «Ropa larga, que se pone suelta regularmente sobre los demás vestidos» (*Diccionario de Autoridades*, 1737).
18. Si bé el testimoni matisa que, com que ella no sabia escriure, «la expresó que él lo firmaría en su nombre» (f. 3).

De fet, en declaracions posteriors, en el segon procés, tot obviant aquest *viatge* amb el dimoni, assegura que el seu oncle, el religiós Gaspar Femenia (que hauria estat l'encarregat d'educar-la en la lectoescriptura), se la va emportar a la localitat propera de Xaló, per esmortir les veus que asseguraven que estava esperitada, i que, quan ja va tenir una certa edat, la va dur a València per a servir, «por apartarla de las tiranías que con ella executava su padre» (f. 98v). En aquest aspecte, són interessants les al·lusions en aquell moment del relat a l'arribada a la localitat d'Altea de l'armada anglesa, partidaris de l'arxiduc Carles d'Àustria (1705) (f. 97v), com a la narració en el primer procés d'un *miracle* de guariment d'un militar ferit, a qui la dona hauria curat instantàniament, guiada pel dimoni, després de xuclar-li la sang de les nafres; referències que registrarien l'estat de guerra en què es trobava València, en el context de la Guerra de Successió, mentre la protagonista vivia allò del que es defensa.

Finalment, aquesta història s'hauria acabat amb la coneixença dels fets per part del pare Ruiz, del convent trinitari del Remei de València, que va esdevenir confessor de la dona i la va animar que en fes confessió davant la Inquisició. La narració de Maria Antònia, una dona sola que hauria fugit del germà perquè temia que la matés després d'haver abandonat la llar familiar envoltada d'un gran escàndol, es complementa llavors amb els testimonis d'alguns religiosos que hi van comparèixer per a declarar (a partir del f. 13): alguns assereixen que, per ajudar-la, li van plantejar, fins i tot, l'entrada a un convent, a expenses del pare, a qui obligarien «que la diesse alimentos» (f. 22). Aquesta solució es proposava a l'època per a netejar l'honorabilitat de la dona i, de retruc, la de la família, davant la «consideración del honor y el linaje que las sociedades patriarcales y feudales de antaño hacían recaer en todo su peso sobre la mujer —a fin de cuentas ella era el “depósito de la generación”» (Candau, 2007: 214): es tractava d'una dona jove i sola, amb total llibertat de moviments i amb un capteniment que l'allunyava de la domesticació que la tractadística, l'Església i la societat pautaven per al gènere femení.

El febrer de 1718, el tribunal inquisitorial va demanar un nou examen per a esbrinar la veracitat del relat de la dona i per a discernir si es tractava d'una «embustera o ilusa», ja que s'havia tingut notícia d'una declaració anterior de Maria Antònia contra un confessor sol·licitador. Maria Antònia va fer nou acte de presència al tribunal del Sant Ofici de València, que la va sotmetre a un nou interrogatori i l'amonestà per haver aportat una identitat falsa en el primer interrogatori (cosa que ella atribueix a la «turbación y congoja»). La *rea* confirma la història explicada uns pocs mesos abans sobre la malaguanyada relació amb el dimoni i introdueix, ara, un viratge abrupte en la història, que podria ser una raó plausible de la fugida de la llar familiar: la participació en casos reiterats de sol·licitació sexual en què va participar i que l'havien duta a demanar audiència i a confessar-se davant la Inquisició en dues ocasions anteriors, segons podem saber per altra documentació, de l'AHV, abordada per Toldrà (2016; 2017: 73-74, 122, 174). De manera gairebé simultània, l'agost de 1717, Maria Antònia Ortola havia incriminat fra Baltasar Enguix, franciscà, guardià i predicador posteriorment al convent de Benissa, amb qui va mantenir relacions sexuals en reiterades ocasions (Toldrà, 2016: 80). Fruit d'aquelles relacions, Maria Antònia n'hauria quedat embarassada i el sol·licitador buscà l'en-

gany, intentant convèncer-la infructuosament perquè tingués «comercio carnal con algún mozo, y que después le pidiese por marido, haziéndole poner en la cárcel, que él concurriría con sus diligencias para que se casase con ella» (Toldrà, 2016: 81; 2017: 119); Maria Antònia no ho va acceptar però aquesta referència ens fa pensar en un possible reflex d'algunes de les pràctiques fraudulentas a l'època per a salvaguardar l'honor de la dona i de les famílies.

Tal com explica Toldrà, poc temps després de la seua declaració contra el franciscà, aquell mateix any, Maria Antònia es va moure fins a Dénia i, uns mesos més tard, al febrer de 1718, es va presentar davant del comissari inquisitorial Gosalbo, vell conegut seu, per a denunciar un grup de religiosos sol·licitadors (almenys, set), entre els quals es trobava fra Francesc Mir, religiós del convent de franciscans de Dénia, que el 1713, no va cessar d'encalçar-la fins a aconseguir-ne «acceso carnal» quan la dona vivia a Dénia, a casa del vicari perpetu de la parròquia (Toldrà, 2016: 81-82). Aquesta «correspondencia ilícita» es va mantenir durant quatre mesos, seguida de les confessions del religiós, que l'absolia de tot pecat després de cada trobada (Toldrà, 2017: 19, 58); línia habitual en aquests casos que involucraven religiosos i penitents.

Davant d'aquestes informacions, ens podem preguntar hipotèticament fins a quin punt no fou la difusió dels casos de sol·licitació en què la dona es va veure embolicada, el motiu pel qual es va veure obligada a fugir del seu entorn,¹⁹ en un estat d'indefensió i de pobresa totals, sense l'existència d'una veritable xarxa familiar i de solidaritat, com expressa en reiterades ocasions en el segon procés. Davant d'aquest panorama, ens podem preguntar: podem creure'ns com a certs tots els detalls de la seua vida exposats per aquestes fonts judicials (a través dels declarants i de la pròpia veu testimonial de la dona)? En cas que fos un relat més o menys fidedigne de la vida a la qual es va veure abocada, com va viure l'*acusada* la pressió social que l'assenyalava amb el dit de l'acusació d'infàmia per la propagació *urbi et orbi* de les seues trobades carnals amb els religiosos? El mateix fra Baltasar Enguix, en una declaració de 1722, tot negant les paraules de Maria Antònia, l'acusa que «el preñado sería de otro, por ser muger de mala vida y estar muy mal opinada en todos aquellos lugares» (*cf.* Toldrà, 2017: 119), per bé que no podem negar l'evident to exculpatori d'aquestes paraules. Siga com siga, sabem que «haviéndose divulgado este caso [l'embaràs amb el franciscà] en el lugar, se vió la declarante precisada a venirse a Oliva» (*cf.* Toldrà, 2017: 119). Així, en fer-se públic el seu estat, va haver de fugir en un periple que la dugué primer a Oliva, on pariria una xiqueta. Havent-se desempallegat de la filla, es va traslladar a València, lloc on es trobava en el moment d'aquesta confessió de sol·licitació (Toldrà, 2016: 81-82). Havent començat una nova vida, ja no l'abandonarien mai els sentiments de desarrelament, de malenconia i de precarietat i l'autopercepció del perill i la persecució constants.

19. Gràcies al testimoni de fra Vicent Beaumont, inclòs en el segon procés, sabem que el rector de Teulada, que l'havia confessada durant un temps i que la tenia per mentidera, havia escrit als seus parents perquè vinguessen a buscar-la i la fessen fora de la ciutat abans que els seus «embustes» no l'enviassen a la Inquisició (f. 12).

Després que les seues denúncies contra sol·licitadors fossen arxivades,²⁰ al març de 1718, Maria Antònia també va resultar absoluta per la confessa *relació* amb el dimoni: va ser qualificada d'*herètica espontània menor* i reconciliada a la fi, considerades les seues declaracions il·lusions induïdes pel mateix dimoni «que la trahía engañada para hacerla caer [...] en diferentes errores y heregías, con conocimiento de q. eran contrarias a lo que sigue y enseña la Santa Madre Iglesia Católica» (f. 25r-v). Després que Josep Fernàndez de Marmanillo hi tingués converses extrajudicials, havia conclòs que «dicha muger manifiesta bastante inteligencia y capacidad, y muchos deseos de que le aplique el remedio de que tanto necesita su alma» (f. 25). La penitència que se li va aplicar llavors va ser l'abjuració dels seus errors en *autillo*,²¹ amb la lectura del seu procés, i una confessió general amb un religiós que durant un any n'havia de fer seguiment i li havia de subministrar els sagraments de la confessió i la comunió (f. 25-27).

Les acusacions d'heterodòxia a la beata Rosa de Santo Domingo (1723-1727)

Després d'aquestes primeres dades que vinculen Maria Antònia Ortolà amb infàmies de caire *carnal*, una altra causa incoada posteriorment revela una nova persecució per raons *espirituals*, per tal com serà acusada d'atemptar contra els afers de la fe, segons el segon procés, extensíssim, que se suma a l'expedient de la dona (AHN). El que ens diuen els documents ara és que, havent quedat absoluta i instal·lada a València, Maria Antònia es va posar a l'aixopluc de la direcció espiritual de fra Tomàs Güell, conegut dominic, bibliotecari i cronista del Reial Convent de Predicadors de València i autor d'una desena d'obres. Va prendre els hàbits de religiosa terciària dominica «sin preceder informaciones y solemnidades acostumbradas», per a evitar ser descoberta per la família. El 4 d'octubre de 1718 va professar amb el nom Rosa de Santo Domingo, amb què serà coneguda a partir de llavors també en la documentació inquisitorial. Fra Tomàs Güell la va dirigir durant cinc anys, aconsellat pel teòleg i qualificador del Sant Ofici José Bono, i la va enviar, el 1723, a fra Lluís Poyo, dominic del convent de Sant Onofre de València, director espiritual durant uns mesos, fins que va ser investigada pel tribunal inquisitorial aquell mateix any. Des del convent de Sant Onofre, als ambients religiosos de la València de l'època s'estenien les notícies de «tantas cosas de revelaciones, éxtasis, conosimiento de lo oculto, de los corazones, profecías, inteligencia de escritura y versos que decía y que el P. M^o Poyo los escribía [...]» —en paraules del primer denunciant, un parent del metge del convent de Sant Onofre, que l'acusa de fingir (f. 3). Però una espurna va dinamitar el procés: mentre fra Lluís Poyo li feia el seguiment espiritual a Sant Onofre, la beata va caure greument malalta i la va assistir en una estança contigua, durant cinc set-

20. La causa contra fra Baltasar Enguix, però, fou arxivada fins que el 1722 fou condemnat per dos casos més de sol·licitació, en què el religiós hagué de retre comptes per la seua relació amb Maria Antònia.

21. Els *autos particulars* o *autillos* transcorrien en esglésies o cambres d'audiència, en un ambient més privat en què només podien assistir aquells convocats per la Inquisició.

manes. En aquest temps, Poyo prendria anotacions sobre les comunicacions que ella li anava fent del seu esperit i, havent-li ordenat també a ella que escrivís sobre el seu interior, en aquesta situació la beata va començar a ser venerada i a guanyar-se, ni que fos localment, una reputació de religiosa carismàtica.

L'altra cara de la moneda, doncs, s'hi va revelar amb contundència: aquesta popularitat va suscitar entre els religiosos d'aquell i d'altres convents de la ciutat la fama d'«embustera», fingidora de revelacions i èxtasis, i de ser considerada literalment una «energúmena», una possessa pel dimoni. Una consideració sobre la qual devien pesar els detalls coneguts de la seua *desacreditada* vida passada, errant, de declarada pobresa i fragilitat, i marcada per la infàmia, que indicaria que aquests judicis de valor es basaven merament en «critères de moralité, sans mettre en cause directement l'orthodoxie des intéressées» (Poutrin, 1995 [2017]: 199). El reguitzell d'onze testimonis²² que van desfil·lar a declarar en aquesta ocasió donen detalls de la veneració que es *pretenia* guanyar la dona i de la protecció que li van oferir els seus confessors per convertir-la en una nova *santa viva*, per una sèrie de revelacions que aquests pretenien passar com a certes i sobre les quals es defensa l'acusada en ocasions reiterades. Pel testimoni de fra Tomàs Güell, sabem que aquest va assegurar-li que Déu l'havia regada amb la gràcia de la profecia; al seu torn, fra Lluís Poyo no desaprovava l'ocasió per a afirmar que era una santa, i per insistir en els beneficis que revertirien en València si la beata morís aquí: el seu cos, en reputació de santedat, seria visitat i intercediria pels ciutadans (raó que el dugué a tallar-li els cabells com a futures relíquies). Les declaracions de tots els religiosos duts a declarar coincideixen a apuntar que es feia passar per *santa*, en la línia de tantes dones que trobarien en el «yo» de la deliberació íntima una promoció individual» (Guilhem, 1981: 174). Però, tot i el pes del que a ulls de gairebé tothom semblava una superxeria, algunes de les consideracions que hi llegim també traspuen la creença popular i la consideració de santedat²³ per part de certs sectors socials, especialment les dones, que s'acostaven a consultar-la perquè intercedís amb la divinitat, generant tensions socials quan: «acudían al convento muchas mugeres por la fama que corría de milagros y revelaciones, pero [...] solo permitían la viesen las mugeres de algún porte y no las pobres» (f. 8v-9).

Mentre van durar els interrogatoris, la dona va romandre tancada a casa d'un religiós, i, posteriorment, a les presons secretes de la Inquisició, temps en què la beata va anar variant el seu discurs oral i, fins i tot, va renegar dels seus papers autobiogràfics; uns papers, en castellà, sobre els quals caldrà detenir-se en una altra ocasió per a abordar i posar en el centre de les investigacions l'extensíssim discurs de Vida confeccionat en el procés de seguiment i de direcció espiritual de la beata per part dels confessors.

22. Comptant-hi els seus dos confessors, hi van comparèixer el clergue Domingo Soler, fra Josep Ferrer, fra Vicente Beaumont, fra Severino Serra, mossén Miquel Esteve, na Margarita Marc, fra Vicente Feliu, fra Antonio Castelló i Josep Oltra.
23. De fet, en aquest segon procés, en el testimoni de l'esmentada Margarita Marc (signat per ella mateixa) confessa que la va acollir a casa seua precisament per la fama de santa que li n'havia arribat (f. 21r-v).

«Cap a ports sense control»: l'escriptura de Rosa de Santo Domingo, a examen

L'extensa prosa de la Vida de la beata Rosa de Santo Domingo, que inclou autobiografia i poesia, ens ha arribat en tres peces més de l'expedient.²⁴ No estem encara en disposició d'escatir el grau d'implicació dels confessors en aquestes anotacions; sabem que, més enllà dels quaderns atribuïbles a la beata, els dos dominics van recollir notes biogràfiques de la seua confessada, al dictat del que ella mateixa els relatava, en el marc d'un eventual projecte hagiogràfic que caldrà descabdellar en un altre estudi. A aquests papers amb origen diví, presumptament revelat, s'hi refereixen els testimonis aplegats en el segon procés, que en general coincideixen en els detalls que «hablaba mil cosas, ya en prosa, o ya en verso, de aquello que leyendo o oiendo a otros avía mal aprendido, y que muchos de estos versos escribía dicho P. Poyo, como cosa ditada por el Niño Jesús, con quien dicha muger (según juicio del declarante) fingía estar hablando» (f. 7v). D'altra banda, Tomàs Güell addueix les tòpiques il·lusions del dimoni que impedièn que la dona expressés el seu interior, per explicar l'origen d'aquell projecte d'escriptura vinculat a Rosa de Santo Domingo: amb fins utilitaris, començà a recopilar la vida de la beata després de consultar el teòleg i qualificador del Sant Ofici José Bono, que aprovaria aquell esperit precisament amb allò que el confessor observava en els papers i el que ella li manifestava.

Sobre l'autoria dels papers, el procés n'explica efectivament alguns detalls que han de ser tinguts en compte: malgrat que al voltant de 1717, en el marc del primer procés, la dona reconeixia que no sabia escriure,²⁵ possiblement va aprendre'n rudiments bàsics més tard (en alguna altra ocasió es refereix al mestratge del seu oncle). També se'ns explica que, davant del manament d'escriptura de la pròpia vida, ella es manifestà amb «gran dificultat de escribir de mano propia» i, en confessió d'ella mateixa, va haver de buscar-s'hi un «estudiantillo forastero». Particularment, la beata declara la intervenció de dos estudiants en la fixació per escrit del que ella els dictava. El 1720, va dictar almenys uns quaranta-huit quaderns de la seua Vida, de quatre plects cadascun, que Güell va acabar cremant perquè, segons ell, no estaven ben ordenats i escrits (f. 46v). A partir de 1721, la

24. L'autobiografia (476 f.) abasta des de 1717 fins a 1726 i es pot llegir en la peça 3, acompanyada d'un recull de seixanta-un quaderns en octau, amb els favors rebuts entre 1720 i 1723, que conformen la peça 4 i dues còpies del segle XVIII integrades en el lligall intitulat: «Papeles originales tocantes al espíritu de *María Antonia Hortola*, alias la *Hermana Rosa de Santo Domingo*. Son copia de los originales» (peça 2); veg. les entrades recollides sobre aquesta autora religiosa en la base de dades del grup *BIESES. Bibliografía de escritoras españolas*. <<https://www.bieses.net/>>, [10/07/2018]. El cert és que resta pendent un treball d'acarament dels documents recollits en el procés per posar en clar un quadre aproximat dels testimonis autògrafs de Rosa de Santo Domingo i de les còpies resultants, obra dels diversos confessors.
25. La primera declaració de la dona, en el primer procés, fou signada pel comissari inquisitorial perquè Maria Antònia «dixo no sabia escribir» (f. 11); el segon interrogatori, amb data del 18 de febrer de 1718, el torna a signar el mateix comissari perquè Maria Antònia «dixo no saber escribir» (f. 23) i ocorre el mateix amb data de 25 de febrer de 1718. Les confessions del segon procés (a partir de 1723) tampoc no van signades per ella perquè deia trobar-se afectada d'una apoplexia que li impedia d'escriure.

beata, amb més llum «y más expedición para poder escribir su vida interior y exterior aunque fuese de mano propia», s'hauria decidit a escriure amb diligència (f. 46). Però, certament, la confluència dels testimonis sobre aquest aspecte crea més incògnites que no pas clarifica. Al respecte, haurien de ser determinants els testimonis de tots dos confessors davant del tribunal sobre el reconeixement i aclariment de la naturalesa i el propòsit dels papers que feren escriure a la beata, acompanyats dels seus propis textos. Després de recollida tota la documentació que es trobava en poder del confessor Poyo, tant ell com Güell reconeixen en sendes declaracions l'autoria de la beata²⁶ en un lligall de 476 pàgines a una sola cara (quaranta quadernets en octau) i identifiquen còpies i apuntaments realitzats per ells mateixos entre l'aparat textual exhibit al judici com a obra atribuïble a la beata investigada.

Fra Tomàs Güell admet que és autor, a més, del foli situat en la primera pàgina d'aquest lligall de la beata, on foren copiades denou *copletes* que «acaso las escribiría para memoria dictándoselas la dicha Antonia, la qual dixo al declarante que ella las solía cantar» (f. 41v), en declaració del pare Poyo. Sobre aquests versos íntimament vinculats als exercicis espirituals de l'autora i que foren copiats en aquest full solt per Güell, mogut potser per la conservació d'un petit elenc de l'obra poètica de la seua aspirant a la santedat com a mostra de la seua virtuositat, en total són trenta-set les composicions que llegim dispersament en el relat autobiogràfic de la beata. Creats en el marc de la contemplació i els càntics divins,²⁷ parlen de l'afició per la poesia i el cant com a activitats que emanen directament de les pràctiques espirituals; d'una inspiració que parteix d'una visió mística que empeny l'autora al càntic de quartetes de to senzill segons un costum conegut per als entorns religiosos femenins de l'època (Zaragoza, 2013 i 2016). Els versos s'incorporen al discurs autobiogràfic de Rosa de Santo Domingo amb el seu marc d'enunciació: la poesia cantada esdevé reflex de l'ímpetu amorós i del dolor provocat pel sentiment vers Déu, així com dels turments físics i espirituals que li genera sobretot la contemplació de la Passió de Crist, amb una necessitat extrema de manifestar-se. En general, els beneficis rebuts de Déu li creen una vivència que ha d'expressar cantant, com llegim, a manera d'exemple, a:

Por esta misma luz, también me dio amores mucho de cuán grande fue el dolor que recibí de quando le abrieron estas llagas con los clavos. Y, para que le acompañasse yo en esta pena, me dio a sentir en lo más sensible de mi interior que clavava y deseava clavados clavos en mi corasón. Toda mi alma ha quedado traspasada de dolor y es tan vivo y penetrante, que es el mayor que he sentido hasta ahora. Y solamente el poro que se comunicó a fuera el cuerpo me causó tanta pena sobre la falta de fuerças y no poder tomar alimento en todo el día; la agonía del coraçón me privava de la respiración, cosa que hasta ahora no me avía sucedi-

26. «De cuya mano y letra es todo lo contenido» (f. 41v), dirà Poyo per unes cartes que ella li havia enviat anteriorment. El pare Güell admet que es tractava de quadernets que aquesta li havia anat proporcionant durant el seu seguiment espiritual, als quals ell havia incorporat algunes anotacions per a clarificar-ne el contingut.
27. Aquestes referències es troben en altres peces de l'expedient: AHN, Inquisición, lligall 532 (1a part). Exp. 1/peça 4a i (2a part). Exp. 1-3a peça, f. 1r-v.

do. No obstante, pudo mi alma desaogar la pena por un breve espacio de tiempo, y canté esta copla:

La aflicción que yo siento,
Pastor dueño mío,
es ver las llagas de pies y manos
que por mi amor has padecido.²⁸

Al mateix to obeeix la peça:

Yo bien quisiera, Señor,
el corresponderos
a la fineza que os debo
de haber derramado la sangre por mi amor.²⁹

O altres versos creats en el mateix context de patiment experimentat per la beata, en contemplar els turments viscuts per Jesucrist per a redimir-la, davant dels quals es considera ingrata, per la seua maldat:

Como mi amado me dio a conocer a su alma tan llagada por su amor y el caudal de su sangre que derramó por redimirme, quisiera hazer mucho de bueno para pagarle tantas finezas que ha donado a esta miserable pecadora. Y, como tenía mayor y más claro conocimiento de estas, me confundía de ver que soy tan mala que no hago cosa buena para corresponderle; que, por mucho que me aplique a amarle y servirle, será muy poco todo lo que haré para corresponder. Y, quando mi alma pudo comunicar esto que conocía de su flaqueza y miseria, canté esta copla.³⁰

En un altre cas, l'experimentació del patiment de les nafres proporcionades per Déu li provoca, alhora, turments físics i alegria, dels quals s'ha de desfogar:

Esta sangre que da en mi corazón
es de vuestras preciosas llagas
para que os considere divino Pastor.³¹

I és que, després de relatar els beneficis rebuts de les nafres de Crist, abans de copiar aquesta copla, l'autora diu: «mi cuerpo ha quedado casi sin aliento y casi sin vida, y quando pudo la alma manifestar su alegría, canté esta copla».³² Així com aquesta altra, cantada després de rebre una gràcia de Déu:³³

28. AHN, lligall 532-2, f. 49v-50.

29. AHN, lligall 532-2, f. 65v.

30. AHN, lligall 532-2, f. 65v.

31. AHN, lligall 532-2, f. 85.

32. AHN, lligall 532-2, f. 84v-85.

33. «Quando mi alma pudo comunicar afuera su alegría, canté esta copla en la qual se contiene el paso que se me dava a conocer» (AHN, lligall 532-2, f. 199v).

Ya llevas el peso de la cruz,
dulce Pastor,
en vuestros delicados hombros
por mi amor.³⁴

Així, moltes de les copletes que llegim responen als soliloquis amorosos, amb l'Espòs; al goig manifestat en el context de la vivència d'una visió beatífica de Déu, com ara:

Yo quiero, Señor,
lo que Vos queréis
que solo de lo que me dais
tengo el amor rico de vuestro amor.³⁵

En la comunicació amorosa de la beata amb Jesucrist sorgeix aquesta altra peça:

Un Señor soberano trata conmigo
que es el Rey de la gloria
a quien debo dar gusto
y agrado en todo.³⁶

En un procés que no deixaria d'inquietar la beata, una comissió d'experts eclesiàstics es va encarregar³⁷ d'autenticar i examinar tots els textos atribuïts al seu puny, inclosa la seua poesia. En un extensíssim informe recollit en la documentació acumulada durant el procés, s'hi van consignar els gravíssims errors en què hauria incorregut la beata amb el model de religiositat mística que exterioritzava, detectats, entre d'altres, «Proposiciones temerarias y erróneas...», «Proposiciones malsonantes y generalmente sospechas de algún error», «Proposiciones especialmente sospechosas de los errores de alumbrados y molinistas», «Doctrinas y prácticas peligrosas y perniciosas en el camino del espíritu», «Efectos y señales del mal espíritu», «Dichos y escritos injuriosos a Christo, a la Virgen y a los Santos», «Faltas de caridad con sus propinas, juizios y dichos temerarios», «Falsedades, incongruencias y contradicciones, según todo el contexto de sus escritos», «Contradicciones a lo que tiene depuesto y declarado en el Santo Oficio», «Ficciones de milagros»...³⁸ Fins i tot a propòsit dels seus poemes es dictaminà que «no lleva camino lo que tantas vezes repite de sus coplas tan sin jugo y substancia, para ser inspiradas y dictadas del divino amor; como ni tampoco que el cantarlas o dexarlas de cantar pudiera producir en su alma y aún en su cuerpo tan diferentes efectos» (f. 81r); greus acusacions vessades sobre els papers que

34. AHN, lligall 532-2, f. 199v.

35. AHN, lligall 532-2, f. 118v.

36. AHN, lligall 532-2, f. 132v.

37. Les instàncies eclesiàstiques o la beata mateixa van ordenar que es cremassen altres papers, un cop començat aquest procés, segons llegim en diversos testimonis.

38. AHN, lligall 532, peça 1, f. 58-81v.

foren determinants per a la qualificació de «vehementíssima sospecha de que sus escritos son, en el todo o en la maior parte, obra del demonio. Porque lo primero, bien se hecha de ver por ellos mismos, como queda notado desde el capítulo 137 [en l'informe referit], que no pueden ser obra de una muger rústica e ignorante, nacida y criada en una aldea, sin ninguna educación ni cultura» (f. 81r).

Amb aquestes consideracions, el 1727, la beata va ser finalment declarada culpable d'impostura, il·lusió i hipocresia. La sentència l'obligava a realitzar un acte de fe públic amb «insignias de hypócrita embustera» i, posteriorment, a ser exposada a «doscientos azotes por las calles públicas». I la condemna: el silenci absolut i la reclusió perpètua en una casa de recollides de la ciutat. Mentre que per als dos confessors fra Tomàs Güell i fra Lluís Poyo la pena per haver donat veracitat a les paraules de la dona es reduïa a la prohibició de la confessió, el rastre d'aquesta beata es perdria per sempre més, desterrada en una casa de penediment:

El ejercicio de la justicia eclesiástica, especialmente orientado a la erradicación de conductas escandalosas de todo tipo en la edad moderna, utilizaba la reclusión en las Recogidas como castigo mayor; también como amenaza mayor. [...] Al fin, al entrar en las Recogidas, aquellas mujeres, con su encerramiento, cumplían parte de los objetivos del sistema y del orden social: eran, no tanto castigadas, como apartadas del mundo (Candau, 2007: 237).

La reclusió esdevenia així un instrument eficaç per a apartar Maria Antònia Ortola del món.

Reflexions finals

La interrogació dels processos inquisitorials sobre Maria Antònia Ortola ens ha permès d'accedir directament a la veu de la dona en els interrogatoris a què va ser sotmesa i a la imatge que revelen d'ella els nombrosos testimonis que s'hi van relacionar, els quals ens proporcionen un quadre interessant de la seua biografia, tot i les ineludibles llacunes interpretatives; sense oblidar, a més, que sovint aquests testimonis estan motivats per la persuasió i la coacció. Més enllà d'aprofundir en els detalls biogràfics d'aquesta complexa figura, s'ha insistit en la idea que la beata s'inscriu en un model de mística o aspirant a la santedat ambivalent, que és sancionat especialment amb criteris de moralitat que tenen a veure amb les causes acumulades. Una altra línia important de l'estudi ha estat aprofundir en els elements del procés de creació dels papers autobiogràfics de Maria Antònia Ortola (o, més ben dit, Rosa de Santo Domingo), en què s'ha insistit en el paper fonamental dels confessors, fra Tomàs Güell i fra Lluís Poyo, en la promoció i creació d'una bona reputació de la seua confessada, amb un eventual projecte hagiogràfic en ment que devia partir del relat de la mateixa beata, hipotèticament revelat. Amb tot, es presenta com a necessari un treball singularitzat sobre tot l'aparat textual acumulat en la causa sobre la beata (tant els autògrafs que s'atribueixen a la beata com els que són obra dels confessors o còpia dels materials anteriors) que ens permetrà de contrastar

aquestes dades que avui oferim com a primera aproximació al tema i aclarir en quina mesura i grau els escrits de Rosa de Santo Domingo van resultar fatals en l'acusació de fals misticisme.

Bibliografia

- ALABRÚS, R. M. (2016). «El discurs eclesiàstic davant el món visionari femení en els segles XVI i XVII». *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 8, 287-300.
- ALABRÚS, R. M., GARCÍA CÁRCEL, R. (2015). *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra.
- BLÁZQUEZ, J. (1990a). *La Inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*. Toledo: Arcano (Inquisitio, 1).
- (1990b). «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Santo Oficio de Barcelona». *Espacio, Tiempo y Forma. sèrie IV/3*, 11-158.
- CANAU, M. L. (2007). «Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España moderna». *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 25, 211-237.
- CASTILLO, A. (2008). «Dios, el confesor y la monja: la autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII». *Syntagma. Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura*, 2, 59-76.
- CAZORLA, B. [1734]. *Sermón fúnebre que en las exequias de la V. Sierva de Dios Gerónima Dolz predicó en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús...* València: Josep Esteve Dolç.
- FERRE, J. V. (2013). «L'exili d'una agustina escriptora al monestir de Bocairent». *Revista de Festes d'Estiu de Bocairent*, Bocairent: Junta de Majorals de Sant Agustí, 55-57.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, A. (2002). «La leyenda hagiográfica medieval ¿una especial biografía?». *Memoria y civilización: anuario de historia*, 5, 77-99.
- GARÍ, B. (2001). «Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el Nuevo Mundo». *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 22, 679-696.
- GIORDANO, M. L. (1999). «Proyecto político y aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI en España». *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 17 [=Inquisició i confessionalització], 57-68.
- GRAS, M. M. (2013). *Diccionari biogràfic d'autors carmelites descalços de la província de Sant Josep* [en línia: <https://mccem.iec.cat/entrada.asp?epigraf_m=8>] [data de consulta: 12/12/2017].
- GUILHEM, C. (1981). «La Inquisición y la devaluación del verbo femenino». A: BENNASAR, B. (ed.). *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica, 171-207.
- HALICZER, S. (2002). *Between Exaltation and Infamy Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Nova York: Oxford University Press.
- HERPOEL, S. (1989). «Bajo la amenaza de la Inquisición: escritoras españolas en el Siglo de Oro». A: GOSMAN, M., HERMANS, H. (coord.). *España, teatro y mujeres: estudios dedicados a Henk Oostendorp*. Àmsterdam/Atlanta: Rodopi BV, 123-132.
- HERRERO, M. A. (2009). *Lletraferides modernes: catàleg de les escriptores valencianes dels segles XVI-XVIII*. Sant Vicent del Raspeig: Centre d'Estudis sobre la Dona, Universitat d'Alacant.

- JORDÁN, J. (1704-1712). *Historia de la provincia de la Corona de Aragón de la sagrada orden de los ermitaños de nuestro gran padre San Agustín...*, 2 vol. València: Josep Garcia.
- LORETO, R. (2006). «Los manuscritos confesionales: un acercamiento a la mística novohispana». *Estudios humanísticos. Historia*, 5, 93-119.
- MARTÍNEZ, Tomàs (2012). «L'hagiografia espiritual: a propòsit d'un capítol del *Liber d'Àngela de Foligno* en català». A: GARCÍA, M., LLORCA, M. A. (ed.). *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alacant, Institut interuniversitari de Filologia Valenciana, 159-183.
- NELKEN, M. (1930). *Las escritoras españolas*. Barcelona: Labor.
- PEDRÓS, M. L. (2013). «El tribunal de la Inquisición de Valencia y los procesos por delitos de superstición en el siglo XVIII: La problemática en torno a la documentación». A: CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (coord.). *En el primer siglo de la Inquisición Española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*. València: Universitat de Valencia, 473-486.
- PONS FUSTER, F. (1991). «Mujeres y espiritualidad. Las beatas valencianas del siglo XVII». *Revista de Historia Moderna*, 10, 71-96.
- (2008). «Monjas y beatas en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII». A: *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*. València: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 187-276.
- (2015a). «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica». A: BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (ed.). *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 211-237.
- (2015b). «La religiosidad femenina en el antiguo Reino de Valencia». A: FERNÁNDEZ ARRILLAGA, I. (coord.). *Mujeres que vivieron el Alicante de la modernidad*. Alacant: Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert, 83-92.
- POUTRIN, I. (1995 [2017]). *Le Voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez [en línia: <<http://books.openedition.org/cvz/2409>>] [data de consulta: 12/12/2017].
- (2018). «Autobiografías». A: BARANDA, N., CRUZ, A. (ed.). *Las escritoras españolas de la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación*. Madrid: UNED, 117-132.
- SERRANO Y SANZ, M. (1903-1905 [1975]). *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas desde 1401 a 1833*, 2 vol. Madrid: Biblioteca Nacional [Reimp. Madrid: Atlas].
- SORIANO, C. (1997). «Inquisición, beatas y falsarios en el siglo III-XVII: pautas del Santo Oficio para examinar visiones y apariciones». A: MESTRE SANCHÍS, A., FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (coord.). *Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna Alicante, 27-30 de mayo de 1996*, vol. 2. [= Disidencias y exilios en la España Moderna]. Alacant: Caja de Ahorros del Mediterráneo / Universita d'Alacant / AEHM, 253-262.
- TOLDRÀ, A. (2016). «La sol·licitació sexual en confessió a Dènia i la Inquisició (1704-1787)». *Aguaits, Revista d'Investigació i Estudis*, 36, 71-92.
- (2017). *Per la reixeta. Sol·licitació sexual en confessió davant la Inquisició de València (1651-1819)*. València: Publicacions de la Universitat de València.
- (2018). *Il·luses, santes, falsàries*. Picanya: Edicions del Bullent.
- VOLLENDORF, L. (2005). *The Lives of Women: a New History of Inquisitorial Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press.

- ZARAGOZA, V. (2013). «Escriure poesia al convent entre la devoció i l'obediència. Primera aproximació a un manuscrit femení del segle XVIII». *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 1, 333-361.
- (2016) «En vers vull desafiar...». La poesia femenina a l'àmbit català (segles XVI-XVIII). Edició crítica, 2 vol. Tesi doctoral inèdita. Universitat de Girona.
- ZARRI, G. (1990). *Le Sante Vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torí: Rosenberg et Sellier.