

La dedicación de las mujeres a la vida religiosa y el desarrollo del sistema de géneros feudal en los condados catalanes, siglos IX-XI

Women's Devotion to Religious Life and the Development of the Feudal Gender System in Catalonia, 9th to 11th Centuries

Montserrat Cabré

Universitat Autònoma de Barcelona

Recibido el 15 de enero de 1994.

Aceptado el 20 de mayo de 1994.

BIBLID [1134-6396(1994)1:2; 185-208]

RESUMEN

Este artículo intenta mostrar los cambios en las formas de dedicación de las mujeres a la vida religiosa que se produjeron en los condados catalanes entre los siglos IX al XI. Sostiene la hipótesis de que estos cambios forman parte de la organización y posterior desarrollo del sistema de géneros feudal, un sistema que se constituyó modificando las posibilidades de las mujeres de control de su curso de vida. Estudia el proceso de instauración del monacato femenino en relación con formas previas no institucionales de dedicación de las mujeres a la vida religiosa. Interpreta el fenómeno monástico femenino como resultado de una negociación, en la práctica social, entre intereses patriarcales e intereses de las mujeres.

Palabras clave: Curso de vida de las mujeres, vida religiosa de las mujeres, monacato femenino, sistema de géneros feudal, Edad Media, Cataluña.

ABSTRACT

This article tries to highlight changes in women's devotion to religious life which took place in Catalonia between the 9th and 11th centuries. These changes were constitutive of the feudal gender system and its further development, a system which modified women's expectations of controlling their life courses. The process of instauration of female monasticism is related to previous non-institutional forms of women's devotion to religious life. Female monasticism is seen as product of a social negotiation between patriarchal interests and women's interests.

Key words: Women's life course, women's religious life, female monasticism, feudal gender system, Middle Age, Catalonia.

SUMARIO

1.—La dedicación de las mujeres a la vida religiosa. 2.—Los primeros monasterios de mujeres. 3.—Las implicaciones políticas de las fundaciones femeninas.

Mi objetivo en este trabajo es plantear la incidencia en el curso de la vida de las mujeres del proceso de institucionalización de su dedicación a la vida religiosa, un proceso que en los condados catalanes se inició en el siglo IX y se desarrolló contemporánea y paralelamente a la feudalización de las relaciones sociales y a la organización de estos condados como entidades políticas independientes¹. Mi intención es tratar de ofrecer una interpretación dialéctica de los procesos de cambio en los sistemas de géneros, partiendo en este caso de una hipótesis que permite observar y analizar cambios en la experiencia histórica de las mujeres de manera dinámica: la de que el monacato femenino fue la forma de dedicación de las mujeres a la vida religiosa que el sistema de géneros feudal privilegió y potenció, elaborando un modelo de género femenino nuevo al que se le correspondía una nueva institución. Una forma de dedicación que, sin embargo, ni había sido ni fue la única manifestación femenina de dedicación a la vida religiosa y una manifestación que fue consecuencia de unas necesidades sociales que tuvieron poco que ver con el desarrollo del monacato masculino, a pesar de la aparente similaridad fenomenológica.

Patricia Allatt y Teresa Keil definen el curso y el ciclo de vida como formas de ordenar y categorizar la experiencia, conceptos con utilidad empírica para identificar características específicas y diversas en las vidas de la gente, pero conceptos también con poder ideológico para interpretar y manipular la experiencia de las personas viviendo en sociedad. Allatt y Keil establecen distinciones entre los conceptos "curso de la vida" y "ciclo de vida" que a menudo se utilizan indistintamente; "ciclo de vida" sería, en opinión de estas autoras, un concepto menos sensible a la historicidad de las transiciones entre etapas durante el transcurso de las vidas individuales². El empleo del concepto de "curso de la vida" parece más adecuado para el análisis histórico de las vidas de mujeres concretas³, porque es un concepto que permite dar protagonismo a su experiencia, una experiencia que en las sociedades patriarcales está casi siempre relacionada, a diferencia de lo que sucede con los hombres, con el fluir del ciclo familiar.

1. Una versión de este texto fue presentada como comunicación en la sesión 4a, *Single Women and Widows before 1900*, con el título "Cloistering Women in Medieval Catalonia. IXth to XIth centuries: Women's Choices, Male Needs", en las Jornadas que organizó la FICHIM en el marco del 17 Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Madrid en agosto de 1990. Agradezco a Milagros Rivera sus sugerencias y su apoyo en el proceso de redacción de este trabajo.

2. ALLAT, Patricia; KEIL, Teresa, "Introduction"; ALLAT, Patricia; KEIL, Teresa; BRYMAN, Alan y BYTHEWAY, Bill (eds.): *Women and the Life Cycle. Transitions and Turning-Points*. London, The MacMillan Press, 1987, pp. 1-10.

3. Una discusión sobre las diferentes metodologías utilizadas desde diversas disciplinas, y una crítica a su utilidad en el estudio de las vidas de las mujeres, ROSSI, Alice S.: "Life-Span Theories and Women's Lives". *Signs*, 6, 1980, pp. 4-32.

Las edades individuales (entendiendo por edad el transcurso del tiempo en la vida, el proceso de desarrollo y envejecimiento) se producen en un tiempo social, que se definiría como la normativización colectiva de la edad y de las expectativas en cada uno de los estadios en los que se divide socialmente el proceso de envejecimiento. Envejecer es, además de un proceso biológico, un proceso de continua autoconstrucción de la propia biografía, que depende de los recursos y de los vínculos sociales en que cada una se mueve y de su propia circunstancia personal⁴. Analizar el fenómeno monástico femenino en relación con el curso de la vida de las mujeres es un método sugerente que permite elaborar propuestas de clasificación social de las mujeres en relación a otras mujeres y no en relación a los hombres⁵.

La antropóloga Ida Magli ha interpretado el monacato femenino como un espacio social en el que las mujeres se liberan de algunas de sus funciones socio-culturales, valorando el significado profundo de rebelión que implica el rechazo al matrimonio —y por lo tanto, a la heterosexualidad obligatoria⁶— y la posibilidad de recuperación de la propia potencia mediante un vínculo con lo sagrado. Un vínculo en que la mediación masculina pierde en gran medida su protagonismo y un vínculo que podría facilitar un proyecto femenino de autofinalidad. En esta alternativa se manifiesta también la imposibilidad de proponer significados culturales totalmente nuevos, porque a nivel simbólico existe un matrimonio con Dios, aunque la función matrimonial quede de hecho anulada, al estar privada de su efecto social⁷. Rosa Rossi ha valorado esta interpretación del monacato femenino como original, en el sentido de que supera la oscilación ideológica sin salida de considerar el monacato como paraíso de libertad para las mujeres, o como privación total de la libertad⁸. La propuesta de Magli

4. SARACENO, Chiara: "Invecchiare: la sociologia dell'età e del corso della vita". *Memoria*, 16, 1986, pp. 5-20, 17.

5. ROBERTS, Helen: "The Social Classification of Women: A Life-Cycle Approach"; ALLAT, Patricia; KEIL, Teresa; BRYMAN, Alan y BYTHEWAY, Bill (eds.): *Women and the Life Cycle. Transitions and Turning-Points*. London, The MacMillan Press, 1987, pp. 33-46.

6. MATTER, E. Ann: "My Sister, my Spouse: Woman-Identified Women in Medieval Christianity". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 2, 1986, pp. 81-93; RAYMOND, Janice: *A Passion for Friends. Toward a Philosophy of Female Affection*. London, Verso, 1986; RICH, Adrienne: "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs*, 5, 1980, pp. 631-660.

7. MAGLI, Ida: "Monachesimo femminile"; CARUSO, L. y CASTALDI, Serena (eds.): *L'altra faccia della storia (quella femminile)*. Messina-Firenze, Casa editrice G. d'Anna, 1975, pp. 125-132; publicado originalmente en *Enciclopedia delle religioni*, vol. III, Firenze, Vallecchi, 1970. Ida Magli ha reflexionado sobre este tema en el marco de su trayectoria como antropóloga, "Viaje en torno al hombre blanco. Notas sobre mi itinerario a la antropología y en la antropología". *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 4, 1993, pp. 83-124, pp. 84-93.

8. ROSSI, Rosa: "Il contributo di Ida Magli agli Women's Studies". CONTI ODORISIO, Ginevra (ed.): *Gli studi sulle donne nella Università. Ricerca e trasformazione del sapere*. Napoli-Roma, Edizione Scientifiche Italiane, 1988, pp. 107-113, 110.

contextualiza el monacato femenino como un espacio social de mujeres surgido en y legitimado por sociedades patriarcales, valorando lo vivido por las monjas en tanto que mujeres que viven y vivieron en estas sociedades, pero desmarcándolas de una perspectiva histórica que simplemente compare sus vidas con las de los hombres, es decir, evitando el reduccionismo androcéntrico que supone limitar el análisis a la comparación del fenómeno con el monacato masculino.

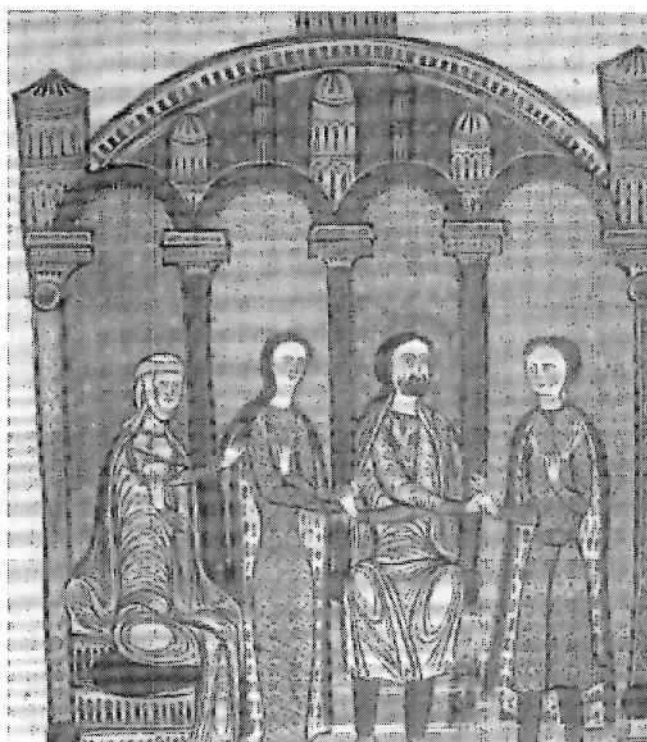
1.—*La dedicación de las mujeres a la vida religiosa*

Los inicios del monacato femenino en los condados catalanes se remontan al siglo IX. No he localizado, en la zona que delimitan estos condados, referencias a comunidades monásticas femeninas anteriores a esta fecha, aunque haya indicios de dedicación de las mujeres a la vida religiosa⁹, mujeres y comunidades de las que tenemos noticias para otros puntos de la geografía peninsular¹⁰. Este hallazgo en negativo no implica necesariamente que no existieran comunidades religiosas de mujeres; tenemos constancia de la presión ejercida por mujeres para abrirse espacios institucionales en los que desarrollar su vida religiosa en otros lugares de la península ibérica¹¹. Su nula trascendencia

9. Los obispos de la Tarraconense, reunidos en concilio en Barcelona en el 599, sancionaron con la excomunión a las vírgenes que, después de haber hecho voto de castidad y de vestir como lo hacían las *devotae*, contrajeran matrimonio o no quisieran separarse de los hombres que las hubieran raptado violentamente, VIVES, J.: *Concilios visigodos e hispanorromanos*. Barcelona, CSIC, 1963, p. 160, canon IV. Otro indicio dudoso es una inscripción sin fecha procedente de Tarragona: *D. infelici mater fecit puellae / virgini Nonitae quae recessit*; VIVES, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona, CSIC, 1963, núm. 201.

10. Un estado de la cuestión y bibliografía sobre las formas de vida religiosa altomedievales en la península, en BISHKO, Charles Julian: "The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism". *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*. London, Variorum reprints, 1984, pp. 1-43. Dos de los casos mejor conocidos (porque han dejado testimonios escritos) son los de Egeria (siglo IV) y Florentina (ca. 550-633). Sobre Egeria, RIVERA GARRETAS, Milagros: *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo iv-xv*. Barcelona, Icaria, pp. 39-50. A Florentina la conocemos sólo hasta ahora por el escrito que le dedicó su hermano Leandro de Sevilla, LEANDRO DE SEVILLA: *De institutione virginum et contemptu mundi / De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*, trad., estudio y notas de Jaime Velázquez, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, 239 pp. La participación activa de mujeres en la creación, en los siglos VI y VII, y en el mantenimiento posterior de una tradición manuscrita de biografías de mujeres dedicadas a la vida religiosa ha sido puesta de manifiesto por SALISBURY, Joyce E.: *Church Fathers, Independent Virgins*. London, Verso, 1991, esp. pp. 57-133.

11. RIVERA GARRETAS, Milagros: "Religiosidad para mujeres / religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo VII)". En MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, pp. 19-30.



El vizconde de Béziers da a su hija en matrimonio al conde de Rosellón.

histórica podría indicar, sin embargo, una escasa permanencia, estabilidad y regularidad (en sentido estricto) de estas comunidades. El registro arqueológico aportaría datos importantes si se intentara determinar el sexo de los restos óseos de comunidades descritas como núcleos de población dedicados a la vida religiosa ¹².

La inexistencia de datos relativos a comunidades femeninas estables anteriores al siglo IX en el nordeste peninsular contrasta comparativamente, aunque el territorio considerado sea mucho más pequeño, con el ya elevado desarrollo en esta época del fenómeno en la Francia merovingia y carolingia ¹³. Aunque

12. Un estudio de estas características sobre mujeres eremitas, procedentes de la vida laica y de la vida conventual, DEREINE, Ch.: "Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine (1075-1125)". *Revue Bénédictine*, XCVII, 1987, pp. 289-313. Sobre reclusas que vivían cerca de un monasterio masculino, SERBAT, Louis M.: "Inscriptions funéraires de recluses à l'abbaye de Saint-Amand (nord)". *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 71, 1912, pp. 193-224.

13. WEMPLE, S. F.: *Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister, 500 to 900*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, XVIII + 347 pp.

durante el período carolingio tardío el monacato femenino experimentó una crisis que llevó a la destrucción de un número importante de comunidades, en el siglo XI se produjo un florecimiento, a pesar de que el proceso de fundaciones fue más lento y más minoritario que el desarrollo de la vida conventual masculina¹⁴. Además de las diferencias entre las estructuras eclesiásticas de las sociedades merovingia y visigótica, y carolingia y post-visigótica, debería considerarse, para comprender el silencio documental, la desestructuración que a nivel institucional y de organización de la jerarquía eclesiástica supuso la conquista árabo-musulmana de la península ibérica¹⁵. Sin embargo, la penuria de datos relativos a comunidades femeninas en los condados catalanes anteriores al siglo IX no tiene por qué indicar necesariamente que no existieran mujeres dedicadas a la vida religiosa¹⁶.

La documentación designa a las monjas de los monasterios que se fundaron en los condados catalanes de los siglos IX, X y XI con los atributos *deodicatae* y *deovotae*, términos utilizados incidentalmente en los textos conciliares y sobre todo en la epigrafía cristiana peninsular para nombrar a las mujeres dedicadas a la vida religiosa. Pero no todas las mujeres a quienes socialmente se reconoció esta dedicación en los condados catalanes de los siglos IX, X y XI formaban parte de instituciones monásticas femeninas de vida regular; no todas las mujeres que se dedicaron a la vida religiosa lo hicieron como monjas conventuales¹⁷. Aunque el tema merecería un estudio a fondo que iluminara y definiera la variedad de formas de dedicación a la vida religiosa de mujeres en esta época, es posible identificar una población femenina que desarrolló tipos de vida independiente y

14. SKINNER, Mary: "Benedictine Life for Women in Central France, 850-1100: A Feminist Revival", NICHOLS, John A. y SHANK, Lillian Th. (eds.): *Distant Echoes. Medieval Religious Women*, vol. I, Kalamazoo, Mi., Cistercian Publications, Inc., 1984, pp. 87-113.

15. PUIGVERT I GURT, Xavier: "La introducció del delme a la marca d'Hispania". *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 13, 1992, pp. 117-125, ha mostrado el proceso de afianzamiento de la organización eclesiástica en estos territorios a partir del análisis del diezmo, considerando la organización eclesiástica visigótica y la conquista árabo-musulmana de la península como elementos particulares y distintivos frente a la organización eclesiástica del territorio franco, y la relación entre el sistema impositivo eclesiástico romano-carolingio y el desarrollo de la sociedad feudal.

16. La problemática de documentar la vida religiosa conventual femenina en la Roma del siglo X la ha señalado, desde una perspectiva metodológica distinta a la mía, HAMILTON, Bernard: "The House of Theophylact and the Promotion of the Religious Life among Women in Tenth Century Rome". *Studia Monastica*, 12, 1970, pp. 195-217, esp. 216.

17. Un estudio de la utilización de estos términos y de su evolución semántica, junto con el desarrollo de la hipótesis sobre la existencia de formas no institucionales de dedicación de las mujeres a la vida religiosa en esta época, CABRÉ I PAIRET, Montserrat: "'Deodicatae' y 'deovotae'. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI", MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, pp. 169-182.

no necesariamente vinculadas regularmente a instituciones eclesiásticas, con lazos de dependencia y posibilidad creadora más laxos que los que empezaban a proponer las reglas de vida y órdenes monásticas que se acabaron imponiendo. Mujeres socialmente reconocidas por su dedicación a la vida religiosa y que están documentadas en contextos en los que no pueden vincularse a ninguna institución conocida de vida religiosa femenina. Las formas de vida independiente fueron características de la dedicación de las mujeres a la vida religiosa durante los primeros siglos de cristianismo. Jo Ann McNamara ha denominado a estas mujeres célibes activas y ha calificado el movimiento de revolucionario, analizándolo en el contexto político y social en que se produjo¹⁸; sabemos poco de su pervivencia histórica¹⁹. Son formas de vida y prácticas religiosas difíciles de identificar en las fuentes, más invisibles que las instituciones y que los escritos de carácter normativo, y la historiografía ha asumido a menudo, por activa o por pasiva, un proceso de desarrollo institucional como si, de alguna manera, ésta fuera la forma "natural" de vinculación de las mujeres a la vida religiosa²⁰.

Diferenciar las formas de vida independiente de estas mujeres de las vidas de las miembros de las comunidades monásticas es, en esta época, complicado, porque las fuentes son poco explícitas y utilizan los mismos términos para designarlas. En realidad, no ha sido posible identificarlas hasta que no se han estudiado atendiendo a sus prácticas sociales y no al atributo con el que la documentación las designa, atributo que los diccionarios compilados a partir de las fuentes catalanas traducen por monja, porque así se empezaba también a nombrar a las monjas benedictinas de los monasterios que se fundaron en este período²¹.

18. McNAMARA, Jo Ann: *A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries*. New York, 1983 (Women and History, 6/7); para el siglo IV, de la misma autora, "Muffled Voices: The Lives of Consecrated Women in the Fourth Century", NICHOLS, John A. y SHANK, Lillian Th. (eds.): *Distant Echoes. Medieval Religious Women*, vol. I, Kalamazoo, MI, Cistercian Publications Inc., 1984, pp. 11-30.

19. De una manera general, se acepta que en estas formas de vida están los orígenes de las benedictinas, HELYOT, P.: "Bénédictines". *Dictionnaire des ordres monastiques, religieux et militaires*. Paris, 1847, vol. I, cols. 436-441, y que no se documentan más allá del siglo X, una cronología que no es contradictoria con mi hipótesis; ver también METZ, René: "Les conditions juridiques de la consecration des vierges dans la liturgie des origines à nos jours". *Revue de droit canonique*, 1, 1951, p. 279.

20. LECLERCQ, J.: "Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII". *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno Internazionale. Assisi, 11-13 ottobre 1979*. Assisi, Società Internazionale di Studi Francescani, 1980, pp. 63-99, señala la diversidad de formas de dedicación de las mujeres a la vida religiosa en esta época, tendiendo a nombrar a las mujeres que las practicaban "monjas", aunque se ve obligado a utilizar las comillas para emplear el término.

21. *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*. Barcelona, CSIC, 1950, pp. 895-898, 904-905.

Eustaquio Sánchez Salor ha señalado la inexistencia de alusiones, incluso de alusiones indirectas, a monasterios femeninos en la península ibérica de los siglos IV y V, así como la ambigüedad terminológica con la que los textos normativos y conciliares designan la práctica de la espiritualidad femenina en los siglos VI y VII. En realidad, no es sino hasta el siglo VII cuando la terminología que las designa (*virgines* y *viduae*, predominantemente) empieza a estar en los textos conservados en relación con palabras que implican vida comunitaria. En el siglo VII, se encuentra con frecuencia en estas fuentes la denominación de virgen referida a las monjas conventuales, aunque aparece siempre acompañada de un adjetivo o participio como *sacra*, *devota* o *poenitens*. Del análisis terminológico, concluye la coexistencia de formas diferenciadas de dedicación de las mujeres a la vida religiosa: vírgenes consagradas a Dios y viudas célibes que vivían en el mundo laico, monjas conventuales, mujeres que vivían en monasterios practicando una vida *quasi* monástica pero sin obligación de hacer votos, y otras mujeres que serían reclusas o confinadas en monasterios por otros motivos²². El lento proceso de afianzamiento del monacato femenino en la península ibérica, y la variedad de prácticas de dedicación de las mujeres a la vida religiosa, han sido igualmente señaladas, desde supuestos y metodologías diferentes, por diversos estudiosos del monacato hispano²³.

La hipótesis de que no todas las *deodicatae* y *deovotae* que presenta la documentación de los condados catalanes de los siglos IX, X y XI eran monjas benedictinas (la regla que adoptaron las comunidades fundadas en este período) es más plausible de plantear en unos casos que en otros. Bonadona, *devota*, es propietaria junto con Abo, su hija Emo, Tasio y Seniofredo de unas tierras que en el 1005 venden al monasterio de Sant Pere de Casserres²⁴. Ailo, Guinedilda y Ausesza intervienen en transacciones patrimoniales sin que se pueda establecer una relación entre ellas y un monasterio regularmente constituido²⁵. De Ailo

22. SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio: *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1976, pp. 199-203, 232-235, 244-251.

23. PÉREZ DE URBEL, Fray Justo: *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid, Eds. Ancla, 1934, vol. 2, pp. 235-247; LINAGE CONDE, Antonio: *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica*. León, Centro de Estudios e Investigaciones San Isidoro-CSIC-Patronato José María Quadrado, 1973, vol. I: *El monacato hispano pre-benedictino*; vol. II: *La difusión de la regla benedicti*; vol. III: *Monasticon Hispanum (198-1109)*.

24. Biblioteca Universitaria de Barcelona, pergaminos de Sant Pere de Casserres, c. 3 (b). Debo esta información a Teresa Soldevila.

25. Estas tres mujeres, además de ser designadas como *deodicatae* o *deovotae*, se las nombra también *feminae*; no he encontrado este atributo designando a ninguna de las monjas de Sant Pere de les Puel les en los siglos X y XI, y no siempre se consigna al lado de las *deodicatae* y *deovotae* que considero que no formaban parte necesariamente de un cenobio regularmente instituido. Quizá este dato podría ayudar a comprender el significado de *feminae*, que acompaña a los nombres de muchas mujeres en la documentación catalana de la alta Edad Media, a la vez que a perfilar la variedad de formas de vida de estas mujeres. Estas *deodicatae*

y Guinedilda sabemos, además, que habían tenido hijas o hijos; quizá eran viudas, aunque la documentación las presenta como dedicadas a la vida religiosa, sin consignar el tipo de relación que tuvieran o hubieran tenido con un hombre. Matrona, viuda de Baugefredo, hace diversas donaciones a instituciones eclesiásticas, entre ellas, al monasterio de Sant Cugat del Vallés donde vivía como monje su hijo, quien se refiere a ella como *devota de ipsa cella Sancta Crucis*; un caso claro de mujer dedicada a la vida religiosa sin ser monja conventual²⁶. Trudela, *femina, deodicata y devota*, vende en el 1013 una tierra en el territorio de Barcelona a un matrimonio; el documento no menciona ninguna institución eclesiástica y no he podido tampoco documentar esta mujer como monja de Sant Pere de les Puel les, el monasterio femenino que existía en esta época en el territorio de actuación de esta mujer²⁷. Estas mujeres procedían de grupos sociales económicamente privilegiados, ya que poseían patrimonio propio y lo transmitían y/o administraban con aparente libertad. Habría también que plantear la posibilidad de que algunas de estas mujeres fueran lo que la historiografía (utilizando términos que no se desarrollaron ampliamente en el Occidente latino hasta más tarde) designa a veces como canonesas. De hecho, se observa cierta tendencia historiográfica a nombrar canonesas a las mujeres dedicadas a la vida religiosa que desarrollaron tipos de vida que no se pueden tipificar bien institucionalmente hablando. Las canonesas de la alta Edad Media (un término utilizado por los padres de la Iglesia oriental y poco utilizado en Occidente) eran mujeres viudas y vírgenes que, en comunidades o casas privadas, observaban la vida canónica y su tipo de vida era similar al de las comunidades religiosas de mujeres de los primeros siglos del cristianismo. En algunos casos había convivencia, en un monasterio benedictino, entre monjas y canonesas; las últimas seguían la normativización de la vida cotidiana que estipulaba la regla, pero poseían bienes propios²⁸. Estos tipos de vida religiosa de mujeres han sido estudiados sobre todo para las actuales Francia y Alemania, y se han distinguido dos periodos de reforma (que en este contexto, significan institucionalización y control por parte de la jerarquía eclesiástica). El primero,

y *devoatae* pueden localizarse, por orden de mención: 959 y 973, Archives Départementales de Perpignan, FOSSA, 12-6-25, *Cartoral d'Elna*, 257; debo esta información a Lluís To Figueras. UDINA MARTORELL, Federico: *El Archivo Condal de Barcelona en los siglos IX y X. Estudio crítico de sus fondos*. Barcelona, 1951, Ap. D, 149; 938, abril 18, UDINA MARTORELL, Federico: *El Archivo Condal...*, *op. cit.*, doc. 112. Sobre estas y otras *deodicatae* y *devoatae*, CABRÉ I PAIRET, Montserrat: "Deodicatae' y 'devoatae'. La regulación...", *op. cit.*

26. RIUS SERRA, J. (ed.): *Cartulario de Sant Cugat del Vallés*. Barcelona, CSIC, 1946, 912, febrero 8, doc. 5; 913, octubre 15, doc. 6; 915, abril 21, doc. 8.

27. 1013, noviembre 23. Archivo de la Catedral de Barcelona, pergaminos, 1-2-1527.

28. Una canonesa que vivió en una comunidad monástica benedictina de la Sajonia de esta época fue Hrotsvitha, que explica en su obra su sentirse parte de la comunidad, RIVERA GARRETAS, M. Milagros: *Textos y espacios de mujeres...*, *op. cit.*, pp. 81-104.

el organizado en el 816 en el sínodo de Aquisgrán; el segundo, responsable de la distinción entre canonesas regulares y seculares, se produjo como epígono de la reforma gregoriana y del siglo XII en adelante se desarrolló una imposición progresiva, en estas comunidades, de la regla de san Agustín. De acuerdo a como ha sido descrita antes de los períodos de reforma, estos grupos de mujeres experimentaban su dedicación a la vida religiosa de maneras y con grados de relación diferentes con las instituciones monásticas o con los capítulos de canónigos; es decir, es un concepto que, utilizado para esta época, parece describir tipos de vida religiosa diversa. La terminología que las designa en Occidente se hace eco de esta diversidad: *Deo sacratae*²⁹, *ancillae Dei*, *ancillae Christi*, *famulae Dei*, *sanctimoniales* y, finalmente, *sorores*, términos que designan también a las monjas. No he encontrado sin embargo referencias a que fueran designadas *deodictae* y *deovotae*³⁰.

En el estado actual de la investigación, no es posible determinar con exactitud qué tipos de vida (y de relaciones con la jerarquía y las instituciones eclesiásticas) desarrollaron todas las *deodictae* y *deovotae* que hay documentadas en los condados catalanes de los siglos IX, X y XI. Pero es importante tener presente que su práctica social indica cierta separación de las estructuras eclesiásticas, y una libertad de movimientos de la que no gozaron las monjas³¹, a la vez que menosprecio por los términos *virgines* y *viduae* como definidores de la dedicación de las mujeres a la vida religiosa. En los siglos IX, X y XI, la terminología con la que los documentos de aplicación del derecho de los condados catalanes designan la dedicación de las mujeres a la vida religiosa no hace ya referencia a vírgenes y a viudas, sino a *deodictae* y *deovotae*, términos que parecen haber tomado, en la práctica de las mujeres y en su reconocimiento social, los significados diversos que antiguamente los textos conciliares y normativos designaban como *virgines* y *viduae*. Indica también, que un buen número de mujeres, cuando su situación económica se lo permitió, se interesaron en desmarcarse de su rol en la vida laica de un grupo familiar. Su identificación implica que frente a los atributos *deodictae* y *deovotae*, historiadoras

29. La única *deosacrata* que he encontrado hasta ahora nombrada en los condados catalanes es Guinedilda. 1032, septiembre 24, Archivo de la Corona de Aragón (en adelante ACA), Cancillería, Berenguer Ramón I, 105. Eduard Junyent cree que podría tratarse de una de las monjas expulsadas de Sant Joan de les Abadesses, JUNYENT, Eduard: *El monestir de Sant Joan de les Abadesses*. Sant Joan de les Abadesses, Junta del monestir, 1976, p. 37.

30. HEINRICH, Sister Mary Pia: *The canonesses and education in the early middle ages*. Washington, 1924; PARISSE, Michel: "Les chanoinesses séculières". *Cahiers d'Histoire*, XX, 1975, pp. 145-150.

31. Sobre el endurecimiento de la exigencia progresiva de la clausura femenina y la especificidad de esta exigencia, SCHULENBURG, Jane T.: "Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience (500-1100)", NICHOLS, J. A. y SHANK, L. T. (eds.): *Distant Echoes. Medieval Religious Women*, vol. I, Kalamazoo, Mi., Cistercian Publications Inc., 1984, pp. 51-86.

e historiadores tendríamos que cuestionar qué tipo de vida religiosa atribuir a estas mujeres; sólo así podremos llegar a perfilar la variedad de formas de vinculación de las mujeres a la vida religiosa.

Un ejemplo de esta variedad de la experiencia de las mujeres en la vida religiosa y que podría referirse a un tipo de vida de carácter mixto³² nos lo ofrece un documento de 1046 (ap. 38). Pere, monje, y Ermengarda, *devota, sorori sua*, compran a Oria, *femina* y a su hijo Sunyer, una mojada de viña en la parroquia de Sarrià. De Ermengarda se dice que era hermana de Pere; una hermandad que por el contexto parecería espiritual, aunque no hay referencias a su pertenencia a comunidad religiosa alguna. El documento menciona, al nombrar las afrontaciones de la viña objeto de la compra, las viñas de dos instituciones religiosas, Sant Julià y Sant Celoni, y es la única pista de presumible vinculación institucional de estos personajes³³. Por otra parte, hay dedicaciones personales de mujeres a iglesias y a instituciones monásticas masculinas, con frecuencia en forma de donaciones, vinculaciones que están bastante documentadas para el siglo XII y que habría que estudiar con detalle³⁴, puesto

32. Sobre este tipo de vida en la península ibérica, ORLANDIS, José: "Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media". *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1971, pp. 167-204, y reinterpretando ciertos aspectos, BISHKO, Charles Julian: *The Pactual Tradition...*, *op. cit.* Una interpretación feminista de un caso concreto del siglo VII, RIVERA GARRETAS, M. Milagros: *Religiosidad para mujeres, religiosidad para hombres...*, *op. cit.*

33. Sant Julià debe referirse a Sant Julià de Montjuic. Sant Celoni fue un priorato canonical filial desde 1088 de Santa Maria de l'Estany, año en que su iglesia fue donada por Guillem Umbert de les Agudes. El 1 de julio de 1157 Emo se donó a sí, junto con su marido y todas sus propiedades, a Santa Maria de l'Estany, donde vivían canónigos regulares; el documento no consigna su estatus, ACA, Cancelleria, Ramón Berenguer, IV, 310. En el 1183, otra mujer, Flandina de Talamanca, se dona a Santa Maria de l'Estany, ACA, Cancelleria, Alfonso I, 351.

34. TO FIGUERAS, Lluís: *El monestir de Santa Maria de Cervià i la pagesia: una anàlisi local del canvi feudal*. Barcelona, Fundació Salvador Vives i Casajuana, 1991, p. 105 y docs. 18 y 37. En estos dos casos no se consigna atributo para las mujeres implicadas. En el doc. 18, de 1069, se menciona una Adelaida comprando dos *petias* de tierra para el monasterio de Cervià junto con sus monjes; en el doc. 37, de 1113, Guillem Gausfred hace donación al monasterio, para la remisión de sus pecados y los de sus parientes y por amor a su madre Adalgarda, y el documento parece indicar que Adalgarda vivía en el monasterio según la regla de san Benito.

En el 1158 Maiasén se ofrece al cenobio de Sant Salvador de Breda como *sanctimonialis*, monasterio benedictino masculino que había sido fundado en el 1038 por los vizcondes de Cabrera Guerau I y Ermesenda, y que en el siglo XII, aunque manteniendo abad propio, dependía de Sant Cugat del Vallés. ALTURO I PERUCHO, J.: *L'arxiu antic de Santa Anna de Barcelona del 942 al 1200 (aproximació històrico-lingüística)*. Barcelona, Fundació Noguera, 1985, doc. 314.

Sança se donó el 1136 a la Santa Milicia de Jerusalén, junto con todas sus heredades, a cambio de recibir mientras viviera el *victum et vestitum*, ACA, Cancelleria, Ramón Berenguer, IV, 67.

que muestran un interés de las mujeres por abrirse espacios para la práctica de la espiritualidad.

Contemporáneamente al primer período de fundaciones monásticas femeninas en los condados catalanes, se detectan mujeres que vivieron su dedicación a la vida religiosa independiente de las instituciones monásticas femeninas conocidas, identificadas con los atributos *deodicatae* y *deovotae*, que pasarán a denominar también a las monjas de las fundaciones benedictinas. El monacato femenino institucionalizó, pues, formas previas de dedicación de las mujeres a la vida religiosa asumiendo, en este primer período, una terminología que abarca el campo semántico de la dedicación femenina a la vida religiosa en sentido amplio, una terminología que se fue transformando paralelamente a los procesos de cambio que sufrió este fenómeno³⁵. Problematizar los tipos de vida religiosa practicados por mujeres en los condados catalanes de esta época, además de presentar un panorama histórico más cuidadoso con la experiencia histórica de las mujeres, permite también sustraernos de la imagen historiográfica convencional que tipifica la experiencia de las mujeres en una franja estrecha de modelos que acabaron siendo históricamente dominantes, sustentados por la ideología y por las instituciones patriarcales³⁶.

2.—*Los primeros monasterios de mujeres*

En los condados catalanes se han computado, antes del año 1000, 47 núcleos monásticos, de los cuales solamente tres eran —o habían sido durante un corto espacio de tiempo— cenobios femeninos³⁷. Este dato tan simple muestra, de manera externa pero con mucha claridad, la especificidad de la experiencia histórica de las mujeres, una experiencia que tendría que traducirse en la elaboración diferenciada de cronologías y periodizaciones³⁸. Se trata de los monasterios de Sant Joan de les Abadesses, cerca de Ripoll, San Pedro del Burgal, en el condado de Pallars, y San Pedro de las Puellas, extramuros pero

35. CABRÉ I PAIRET, Montserrat: "'Deodicatae' y 'deovotae'...", *op. cit.*, pp. 171-174.

36. Utilizo el concepto patriarcado en el sentido que lo ha definido e historizado LERNER, Gerda: *The Creation of Patriarchy*. Oxford, Oxford University Press, 1986, trad. cast. en Barcelona, Crítica, 1990.

37. ABADAL, Ramón d': *Els primers comtes catalans*. 3.ª ed. Barcelona, Vicens Vives, 1980, pp. 150-151 (1.ª ed., Barcelona, 1958).

38. Sobre la necesidad de periodizaciones propias en historia de las mujeres y una pregunta de criterios, KELLY, Joan: "Did Women Have a Renaissance?", BRIDENTHAL, Renate y KOONZ, Claudia (eds.): *Becoming Visible. Women in european History*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1977, reed. en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984, pp. 19-50, trad. cast. en AMELANG, James y NASH, Mary (eds.): *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 93-126.

cerca de la ciudad de Barcelona. Además de estos monasterios parece que Santa María del Camí, en el condado de Barcelona y cerca de La Garriga, fue entre finales del siglo IX y principios del X, un priorato femenino benedictino dependiente de Sant Joan de les Abadesses³⁹. Un dato meramente cuantitativo, pero claramente descriptivo de las diferencias cronológicas en el proceso de establecimiento de un marco institucional que permitiera desarrollar a las mujeres una dedicación a la vida religiosa.

Este bajo número de cenobios femeninos con respecto a los masculinos es característico del desarrollo del fenómeno monástico en otras zonas de la Europa medieval, como en los territorios de las actuales Francia, Bélgica, Italia septentrional e Inglaterra. Estudios comparativos recientes indican que de las 3.178 fundaciones monásticas realizadas en los territorios actuales de Francia, Bélgica e Inglaterra entre los años 500 al 1099 solamente 300 fueron casas para mujeres⁴⁰. En Italia septentrional, un 24% de las fundaciones monásticas de la alta Edad Media fueron femeninas, y en la Liguria, por ejemplo, no se fundaron monasterios femeninos durante toda la Edad Media⁴¹.

Los monasterios femeninos erigidos en los siglos IX, X y XI, aunque con historias particulares diversas, comparten la característica fundamental de ser monasterios fundados por miembros de la nobleza condal para albergar a mujeres de sus familias, y sus orígenes se asocian siempre a nombres y a vidas de hijas o esposas de condes. La primera fundación femenina conocida en los condados catalanes es la de Sant Joan de les Abadesses en 885. Esta casa fue fundada por los condes Wifredo el Velloso y Winedilda, probablemente debido al nacimiento de su hija menor entre 880 y 885. El acta de dotación del monasterio es a la vez oblación de su hija Emma, y en ella se establece que, durante su minoría de edad, el monasterio se regirá por unos sacerdotes que se encargarán de dirigirla⁴². Hasta el año 938, no hay ninguna referencia explícita al tipo de regla y, por lo tanto, al tipo de vida religiosa que se seguía en la comunidad; de esa fecha es la primera mención a la regla benedictina, bajo la cual debían vivir también los clérigos residentes en el cenobio⁴³. La actuación de la abadesa Emma tuvo también una vertiente espiritual, mediante la dotación de bienes muebles e inmuebles a iglesias de nueva fundación⁴⁴. Después de

39. PLADEVALL, Antoni: *Els monestirs catalans*. Barcelona, Destino, 1974, p. 84.

40. Un estudio sobre la cronología de desarrollo del fenómeno monástico femenino en estos territorios, SCHULENBURG, Jane T.: "Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline". *Signs*, 14, 1989, pp. 261-292; incluye el cómputo diferencial de las fundaciones por períodos de cincuenta años, p. 266.

41. VERONESE, Alessandra: "Monasteri femminili in Italia settentrionale nell'alto medioevo. Confronto con i monasteri maschili attraverso un tentativo di analisi 'statistica'". *Benedictina*, 34, 1987, pp. 355-416. 372.

42. UDINA MARTORELL, F.: *El archivo condal...*, op. cit., doc. 3.

43. JUNYENT, Eduard: *El monestir de Sant Joan...*, op. cit., p. 21.

44. UDINA MARTORELL, F.: *El archivo condal...*, op. cit., docs. 35 y 53.

Emma, otras hijas de la nobleza condal vivieron en Sant Joan como abadesas; algunas viudas como Ranlo, abadesa entre 955 y 961 e hija del conde de Ampurias Dela, asociado a Suñer II; otras no desposadas como Ingilberga, hija ilegítima del conde de Cerdaña y Besalú Oliba Cabreta, ingresó en 987 a la edad de diez o doce años, y fue la última abadesa de San Juan⁴⁵. El fracaso final de la vida monástica de mujeres en Sant Joan se produjo como consecuencia de las disputas entre hombres miembros de las familias condales catalanas por el control de su patrimonio y de las relaciones sociales que generó; el monasterio tuvo un papel relevante en la organización del espacio y de la producción en su amplia zona de influencia, en la cual su abadesa, a través de intermediarios masculinos, ejercía la jurisdicción⁴⁶. En 1017 el conde de Besalú Bernat Tallaferro consiguió, después de su viaje a Roma, una bula papal de expulsión de las monjas, que se dispersaron logrando mantener la posesión de algunos bienes, argumentando la relajación de la vida monástica en San Juan⁴⁷. Parece que Sant Joan tuvo, entre finales del siglo IX y durante la primera mitad del siglo X, un priorato femenino dependiente de Santa Maria del Camí, cerca de La Garriga; en el siglo XIII, vivía en esta casa una comunidad mixta regida por una mujer⁴⁸.

Otro núcleo institucional de vida religiosa femenina se abrió a mediados del siglo X en Sant Pere del Burgal, en el valle de Aneu, en la parte alta del Noguera Pallaresa. Se desconocen los orígenes de este monasterio, cuya propiedad provocó diversos conflictos en los que se hallan implicados la familia condal de Pallars-Ribagorza y los monasterios de Gerri y la Grassa⁴⁹. En el 949 estaba al frente de este monasterio Ermengarda, nieta del conde Ramon de Pallars-Ribagorza e hija del conde Isarn, quienes habían fundado y dotado el monasterio unos años antes. La vida de la comunidad femenina había desaparecido en el 966, en que una bula del papa Juan XIII lo incluía como propiedad del monasterio de Gerri; se considera que en esta fecha Ermengarda había fallecido ya⁵⁰.

En el año 945 el obispo Wilara consagró, en el territorio de Barcelona, la iglesia del monasterio benedictino de Sant Pere de les Puel les, en el que todavía hoy hay mujeres viviendo bajo la regla benedictina, aunque en otro emplazamiento dentro de la ciudad actual⁵¹. Este monasterio fue, al igual que Sant Joan

45. JUNYENT, Eduard: *El monestir de Sant Joan...*, op. cit., pp. 21-31.

46. VADILLO PINILLA, Amelia: "El dominio de San Juan de las Abadesas: algunas consecuencias de su formación". *En la España Medieval*, IV. *Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Nuñez*. Madrid, Universidad Complutense, 1984, vol. II, pp. 1.023-1.048.

47. JUNYENT, Eduard: *El monestir de Sant Joan...*, op. cit., pp. 33-37.

48. PLADEVALL, Antoni: *Els monestirs catalans...*, op. cit., p. 84.

49. ABADAL I DE VINYALS, Ramon d': *Efemèrides mil lenàries, 949-1949. El monestir de Sant Pere del Burgal*. Vic, 1948, 34 pp.

50. ABADAL I DE VINYALS, Ramon d': *Efemèrides mil lenàries...*, op. cit., pp. 26-33. Abadal analiza los conflictos por la propiedad del monasterio, mediante una crítica minuciosa de los documentos conservados en copias posteriores a los sucesos.

51. Una monografía sobre el primer período de vida del monasterio, CABRÉ I PAIRET,

de les Abadeses y Sant Pere del Burgal, fundado por la nobleza condal, por la condesa Riquilda y el conde Suñer, y del que fue primera abadesa su hija Adaleit.

En el siglo XI se constituyeron otros tres monasterios femeninos en los condados catalanes, también benedictinos y cuyas características fundacionales coinciden en buena parte con las de los monasterios de los siglos IX y X. Un año después de la pérdida de la vida monástica femenina en San Juan de las Abadesas se fundó otro monasterio para mujeres en Gerona, muy cerca de la ciudad, en el valle que ya en esa fecha se denomina de Sant Daniel. El primer documento que da noticia de este monasterio es la donación que la condesa Ermessenda, junto con su hijo Berenguer, hacen de todas las tierras que poseían en el valle en el año 1018⁵². Los condes Ramon Borrell y Ermessenda habían comprado a la sede gerundense la iglesia de Sant Daniel con todos sus alodios⁵³, con lo que probablemente hay que situar entre estas dos fechas los inicios de la comunidad monástica, sin excluir la posibilidad de que anteriormente existiera algún tipo de vida religiosa. En la donación de Guillermo, escudero, al cenobio en 1021⁵⁴, no se consigna referencia alguna a la comunidad femenina, que no se menciona hasta 1032⁵⁵. No se conoce ninguna mención directa a sus comunitarias hasta 1045, en que la abadesa Ermengarda establece a una pareja en tierras del cenobio⁵⁶. En las donaciones de 1057 y 1073 las referencias al monasterio y a las monjas son de carácter genérico⁵⁷, mientras que los actos de 1076 y 1094, de los que la comunidad es sujeto activo, se encabezan con el

M. Montserrat: *Un espai de dones als segles X i XI. El monestir de Sant Pere de les Puel·les de Barcelona*. Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana (en prensa). Para una época posterior, McMILLIN, Linda A.: *Cloister and Society in Thirteenth-Century Barcelona: The Women of Sant Pere de les Puel·les*. Ph. D. Dissertation, University of California, Los Ángeles, 1990.

52. Archivo de Sant Daniel de Gerona (en adelante, ASDG), pergamino, núm. 4, 1018, abril 24. Los historiadores habían datado esta primera referencia a Sant Daniel en 1020, hasta que MARQUÉS I CASANOVAS, Jaume: "San Daniel". *Los sitios*, 23 de nov. de 1980, lo situó en 1018, aplicando las nuevas propuestas de datación para la documentación de la época que desarrolló, MUNDÓ, A. M.: "La datació de documents pel rei Robert (996-1031) a Catalunya". *Anuario de Estudios Medievales*, IV, 1967, pp. 13-34. Una monografía sobre este monasterio, aunque para una época posterior, WIDMER, Rolf: *Sant Daniel de Girona. Une seigneurie bénédictine au XIII^e siècle*. Maîtrise mecanografiada presentada en la Universidad de Friburgo, 1984.

53. 1015, junio 4. ASDG, pergamino, núm. 4. MARQUÉS I CASANOVAS, Jaume: "San Daniel". *Los sitios*, 23 de nov. de 1980, fechó nuevamente el documento con los criterios citados en la nota precedente.

54. 1021, agosto 26. ASDG, pergamino, núm. 5.

55. *...carta donationis fecissemus ad Sancti Danielis cenobii puellarum...*, 1032, mayo 29. ASDG, pergamino, núm. 6.

56. ASDG, pergamino, núm. 8.

57. 1057, septiembre 25. Testamento de la condesa Ermessenda, MIQUEL ROSSELL, F. (ed.): *Liber Feudorum Maior*. Barcelona, CSIC, 1945, doc. 490; 1073, agosto 17. *...donatores sumus Deo et Sancti Danielis cenobium puellarum Gallicantum...* ASDG, pergamino, núm. 11.

nombre de la abadesa ⁵⁸. Con este caso se ejemplifica la dificultad que plantean las fuentes para el estudio de la práctica de la espiritualidad de mujeres en esta época, incluso para las instituciones monásticas cuyas comunidades han pervivido conservando parcialmente sus archivos hasta la actualidad.

Santa Maria de Meià fue un priorato exento que se asocia al movimiento benedictino, situado en el actual municipio de Vilanova de Meià (Noguera). Según Antoni Pladevall, en 1094 el arcediano Ermengol, hijo de Bernat Guillem de Meià, lo transformó en monasterio femenino y la comunidad se mantuvo hasta 1170 ⁵⁹; sin embargo, las mujeres que vivieron en este monasterio no han pasado a los anales históricos que recuerdan a quienes dirigieron la comunidad ⁶⁰.

Si la fundación de Sant Daniel de Gerona, al igual que la reconversión de Santa Maria de Meià, no tuvo que ver con la creación de un monasterio para una mujer concreta de una familia condal —aunque fuera creado gracias al interés personal de la condesa Ermessenda— en la fundación de Santa Cecilia de Elins, monasterio masculino refundado como femenino en 1079, se encuentran unas motivaciones distintas a las de los monasterios fundados en los siglos IX y X, pero similares con respecto a su función de proporcionar un espacio de vida para mujeres procedentes de la nobleza condal. En su proceso de refundación como monasterio femenino, que debió empezar por lo menos en 1073, aunque su regulación jurídica no se produjo hasta 1079, hallamos implicada a la condesa Llúcia, ya en 1076. En 1080, Ermengol IV de Urgel, marido de Llúcia, casó con Adelaida, condesa de Provenza y señora de Aviñón, y se había perdido el rastro de Llúcia, de quien la historiografía decía que había muerto en 1080 ⁶¹. Creo, sin embargo, que Llúcia no murió en 1080 y que el nuevo matrimonio de Ermengol IV pudo producirse gracias a un divorcio y no a su condición de viudo, puesto que la condesa Llúcia actúa en 1085 junto con la abadesa Ledgarda en representación del monasterio de Santa Cecilia, manteniendo su título de condesa y sin ningún atributo que especifique su dedicación a la vida religiosa ⁶². Creo

58. *Ego Seniofredus Dominici qui vocatur Sener Carbonel vinditor sum tibi Arsindi abbatisse Sancti Danielis Ierundensis cenobii et sororibus in eodem cenobio manentibus...* 1076, enero 22. ASDG, pergamino, núm. 12. *Ego Adaleidis Sancti Danielis cenobii abbatissa cum universis sanctimonialibus in predicto monasterio commorantibus...* 1094, diciembre 5. ASDG, pergamino, núm. 16.

59. PLADEVALL, Antoni: "Santa Maria de Meià". *Gran Enciclopèdia Catalana*. Barcelona, Fundació Gran Enciclopèdia Catalana, 1979, vol. 13, p. 181.

60. ZARAGOZA PASCUAL, Ernesto: "Catálogo de los preladados de Santa María de Meyà (593-1842)". *Analecta Sacra Tarraconensia*, 60, 1987, pp. 281-290. Zaragoza cita a Antoni Pladevall al plantear el tema de la feminización del monasterio; ver nota precedente.

61. CORREDERA GUTIÉRREZ, Eduardo: *Noticia de los condes de Urgel*. Lérida, Instituto de Estudios Ilerdenses, 1973, p. 53.

62. Archivo Capitular de Urgell. Fondo de Santa Cecilia de Elins, 1085, abril 18;

probable, considerando este dato, que Lúcia viviera en Santa Cecilia después de su separación de Ermengol IV, ya que los monasterios femeninos sirvieron también de refugio a mujeres en circunstancias de rotura de su vida matrimonial por motivos distintos a la viudedad ⁶³.

3.—*Las implicaciones políticas de las fundaciones femeninas*

¿Por qué se inicia, en un determinado momento, un proceso de fundaciones femeninas en los condados catalanes? La vida monástica no era ni había sido la única forma de vida religiosa de mujeres posible en la práctica social. Las implicaciones políticas que me propongo analizar son las que tienen que ver con la política sexual en el sentido que la ha definido la teoría feminista, que en palabras de Milagros Rivera, configuraría las relaciones de poder que se han establecido y se establecen entre hombres y mujeres y que son previas al contrato social ⁶⁴.

La situación geográfica de estos monasterios, repartidos casi simétricamente por los distintos condados y la relación fundacional entre las instituciones y las familias condales parecen mostrar con claridad quiénes estuvieron interesados en la realización de las fundaciones monacales femeninas. Un dato interesante que aporta Alessandra Veronese en su estudio comparativo entre los desarrollos del monacato altomedieval femenino y masculino en la Italia septentrional es que un 85% de monasterios femeninos fueron fundaciones laicas, mientras que sólo un 48% de los cenobios masculinos fueron instituidos por personajes ajenos a la jerarquía eclesiástica ⁶⁵. A partir de este análisis confirma una hipótesis que ya había formulado Michel Parisse para Francia ⁶⁶, de que en las fundaciones monásticas para mujeres se implican, en mayor medida que en las masculinas, los intereses de las estrategias de parentesco de las familias fundadoras. Es obvio que esta observación es válida para los monasterios femeninos fundados en los condados catalanes de los siglos IX y X y, por lo menos parcialmente, el siglo XI ⁶⁷. El interés de las familias de la nobleza en la erección y dotación de

Biblioteca de Catalunya, ms. 729, PASQUAL, P. J.: *Sacrae Antiquitatis Cathaloniae Monumenta*, vol. III, fol. 145r.

63. WEMPLE, Suzanne: *Women in Frankish Society...*, *op. cit.*, pp. 104-105, 171-172.

64. RIVERA GARRETAS, M. Milagros: *Textos y espacios de mujeres...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

65. VERONESE, Alessandra: *Monasteri femminili in Italia settentrionale...*, *op. cit.*, pp. 388, 396.

66. PARISSÉ, Michel: *Les nonnes au Moyen Age*. Le Puy, Christine Bonneton ed., 1983, p. 63.

67. Sería interesante estudiar la evolución de este fenómeno, considerando la tendencia predominante en cada contexto, que parece haber cambiado. Aunque las fundaciones condales

monasterios de mujeres es bien claro en todos los casos excepto en el de Santa Maria de Meià, en el que el interés por el establecimiento de una comunidad femenina parece proceder de un hombre eclesiástico. El desarrollo del monacato femenino se produjo paralelamente al establecimiento de un nuevo sistema de organización del parentesco y fue una de las estrategias familiares básicas de los feudales en la Europa medieval⁶⁸. Sistema de organización del parentesco que, como ha demostrado la antropología feminista, está en la base de la organización de los sistemas de géneros⁶⁹.

Fueron hombres laicos y, especialmente, mujeres de la nobleza quienes se implicaron en la fundación de estos monasterios para mujeres. Para los hombres, los nuevos cenobios suponían disponer de instituciones donde canalizar las vidas de mujeres de su grupo familiar, contribuyendo además a la feudalización de las relaciones sociales, que son también las que se establecen entre los sexos⁷⁰.

Para las mujeres nobles supuso la creación de un nuevo espacio social estable y socialmente legitimado, alternativo al matrimonio, donde desarrollar sus propias vidas y las de otras mujeres de su grupo familiar dedicadas a la práctica de la espiritualidad. Una institución que se creó y desarrolló en los condados catalanes al mismo tiempo en que se iniciaba una disminución de la capacidad de todas las mujeres de acceso al patrimonio, en comparación con los hombres de su grupo, un proceso que coincidió con el afirmamiento del estado feudal⁷¹.

y reales no dejaron de existir (por ejemplo, la del monasterio de Pedralbes en el siglo XIV), las fundaciones cistercienses del siglo XII fueron en su mayor parte eclesiásticas, institucionalizando muchas veces comunidades religiosas de mujeres preexistentes. Sobre las fundaciones cistercienses, PIQUER I JOVER, Joan-Josep: "L'expansió monàstica femenina a Catalunya durant els segles XII i XIII". *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXV, 1973; sobre Pedralbes, ANZIZU, Sor Eulària: *Fulles Històriques del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes*. Barcelona-Sarrià, Edicions de F. Xavier Altés, 1987, XV + 224 pp.

68. GOODY, Jack: *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 66, trad. cast. en Barcelona, Herder, 1986; DUBY, Georges: *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid, Taurus, 1982; sobre este tema ver también los estudios compilados por PASTOR, Reyna: *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*. Madrid, CSIC, 1990, 465 pp.

69. RIVERA, María Milagros: "Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad". *Revista d'Història Medieval*, 2, 1991, pp. 29-49, esp. 32-36.

70. KELLY, Joan: "The Social Relation of the Sexes. Methodological Implications of Women's History". *Signs*, 1, 1976, pp. 809-823, reed. en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago, The University of Chicago Press, 1984, pp. 1-17.

71. AURELL, Martí: "La détérioration du statut de la femme aristocratique en Provence (X^e-XIII^e siècles)". *Le Moyen âge*, 91, 1985, pp. 5-32. La hipótesis general de reducción de espacios de poder para las mujeres con el afirmamiento del estado carolingio la formularon

En un contexto de transformación de las estructuras familiares en los condados catalanes en las que pasaban a primar, por lo menos entre la nobleza⁷², la patrilinealidad, la patrilocalidad y la primogenitura masculina como elementos de cohesión del linaje y transmisión de la herencia, a los hombres nobles el monacato femenino les permitió controlar los contratos matrimoniales de las mujeres de su grupo, y por lo tanto afianzar su política de alianzas, ya que el vínculo matrimonial fue la institución básica y central de la organización

McNAMARA, Jo Ann y WEMPLE, Suzanne: "Marriage and Divorce in the Frankish Kingdom", STUARD, Susan M. (ed.): *Women in Medieval Society*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1976, pp. 95-124, y de las mismas autoras: "The Power of Women Through the Family in Medieval Europe", ERLER, Mary y KOWALESKI, Marianne (eds.): *Women and Power in the Middle Ages*. Athens, University of Georgia Press, 1988, pp. 83-101.

72. SCHIDELER, John C.: *Els Montcada: una família de nobles catalans a l'edat mitjana (1000-1230)*. Barcelona, Edicions 62, 1987 (Col·lecció Estudis i Documents, 39), pp. 69-73. La política de restricció de los matrimonios para impedir la formación de ramas colaterales en la constitución de un linaje afectaba a los hombres, quienes, sin embargo, no dejaban de recibir bienes de la familia y mantenían su estatus como miembros del linaje, reclamando sus derechos al patrimonio familiar. Schideler observa, en cambio, la casi inexistencia documental de mujeres en esta familia antes de 1150, y cree que puede deberse a la escasa importancia de los bienes patrimoniales que recibieron. Podría plantearse si algunas de estas mujeres desaparecidas de los árboles genealógicos de los Montcada no vivieron en comunidades religiosas; éste es el caso de otras mujeres de la nobleza de esta época, como Cusca, hermana del vizconde Guitard de Barcelona (m. 1005); trato este tema en el capítulo "Les dones i la vida col·lectiva a Sant Pere de les Puel·les", CABRÉ I PAIRET, Montserrat: *Un espai de donnes...*, op. cit.

RUIZ DOMÉNEC, J. E.: *L'estructura feudal. Sistema de parentiu i teoria de l'aliança en la societat catalana (c. 980-c. 1200)*. Barcelona, Edicions del Mall, 1985, pp. 83-85, observa cómo una de las estrategias utilizadas por familia vizcondal de Barcelona en su política de reforzamiento y cohesión del linaje fue la de que sus mujeres casen con hombres de linajes inferiores; una conclusión a la que ha llegado también GARÍ, Blanca: *El linaje de los Castellvell en los siglos XI y XII*. Bellaterra, Instituto Universitario de Estudios Medievales-Universidad Autónoma de Barcelona, 1985 (Medievalia Monografías, 5), que observa cómo a medida que la línea troncal del linaje adquiere importancia, la documentación en torno al origen de las mujeres es oscura, ya que han dejado de ser necesarias para justificar un ascenso social.

Entre el campesinado, la eficacia de esta política de preferencia de la primogenitura masculina tuvo como consecuencia el ascenso social de algunas familias; afirmación válida solamente si tomamos a los hombres como referencia para indicar ascenso y los consideramos únicos representantes de la familia, es decir, creo que lo que implica es ascenso social de la genealogía masculina y con ello afianzamiento del patriarcado, BONNASSIE, P.: "Une famille de la campagne barcelonaise et ses activités économiques aux alentours de l'an mil". *Annales du Midi*, LXXVI, 1964, pp. 261-304.

La tesis de TO FIGUERAS, Lluís: *Les estructures familiars al bisbat de Girona, segles IX-XII*. Universidad de Barcelona, 1989, analiza los cambios en la organización del parentesco y transmisión de la herencia entre el campesinado, y estudia la posición de las mujeres campesinas (en especial de las viudas) en las estructuras familiares durante el proceso de feudalización.

del parentesco⁷³. El monacato femenino aportó a los hombres una institución donde neutralizar los posibles efectos negativos que para el predominio de la patrilinealidad y la primogenitura masculina (instituciones básicas del patriarcado en sociedades en proceso de feudalización⁷⁴) podía suponer que existieran mujeres no sujetas al dominio masculino y de mujeres que no tenían lugar en las estrategias de un parentesco controlado por hombres, un sistema de parentesco que es interdependiente al sistema de géneros⁷⁵. Mujeres que la historiografía androcéntrica ha enmascarado bajo el significativo apelativo de mujeres "excedentes". Un término que, utilizado descriptivamente y sin situarlo en el contexto del sistema de sexo/género en el que se produce el intercambio de mujeres, ofusca el hecho de que las mujeres son sobrantes respecto a los intereses de quien controla el parentesco, es decir, son vidas que sobran a los intereses de los hombres, además de negar a las mujeres el ser sujetos históricos⁷⁶. ¿Qué influencia tuvo entonces el desarrollo del monacato en el curso de la vida de las mujeres, de las mujeres de la nobleza, que son las comunitarias de los monasterios fundados en esta época?

Para algunas niñas, las instituciones monásticas pudieron suponer, en especial para las hijas de relaciones no sancionadas socialmente, sencillamente la posibilidad de vivir. Aunque en general sabemos poco del infanticidio, se ha demostrado que el infanticidio diferencial por razón de sexo se practicaba en los primeros siglos medievales y se ha establecido una relación entre el desarrollo de los espacios institucionales de religiosidad de mujeres y el descenso del infanticidio femenino, especialmente en los casos de ilegitimidad⁷⁷.

73. Para una síntesis del desarrollo de estos procesos en la Cataluña medieval, RIVERA GARRETAS, M. Milagros: "Dret i conflictivitat social entorn les dones a la Catalunya prefeudal i feudal", NASH, Mary (ed.): *Més enllà del silenci. Les dones a la història de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya-Comissió Interdepartamental de Promoció de la Dona, 1988, pp. 53-72.

74. Un análisis que incorpora el monacato como estrategia de control de las mujeres y de sus bienes en una sociedad en proceso de feudalización, DA CRUZ COELHO, Maria Helena y VENTURA, Leontina: *A mulher como um bem e os bens da mulher*, separata de *A mulher na sociedade portuguesa. Actas do Colóquio, Coimbra, 20 a 22 Março 1985*. Coimbra, 1986, 44 pp.

75. RIVERA, María Milagros: *Parentesco y espiritualidad femenina...*, op. cit., pp. 32-36.

76. RUBIN, Gayle: "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", REITER, Rayna R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

77. McLAUGHLIN, Mary M.: "Survivors and Surrogates: Children and Parents from the Ninth to the Thirteenth Centuries", DE MAUSE, Lloyd (ed.): *The History of Childhood*. New York, The Psychohistory Press, 1974, pp. 101-181, observa esta relación para la Francia del siglo XII, pp. 121-123.

BOSWELL, John: "Expositio et oblatio: The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family". *The American Historical Review*, 89, 1984, pp. 10-33, cree que a pesar del silencio de las fuentes, se puede suponer que había más niñas que niños donados a

Los efectos de la institucionalización para las mujeres solas adultas fueron, por un lado, la obligatoriedad de vivir la experiencia religiosa encuadradas en instituciones que regularan sus vidas, progresivamente más duramente⁷⁸. Y la obligatoriedad, también, de que en estas instituciones las mujeres no utilizaran su capacidad reproductiva, aunque podían desarrollar tareas relacionadas con el cuidado de niñas y niños⁷⁹. La importancia política para los hombres de controlar a las viudas se había mostrado ya durante el período visigótico hacia el 683, en que el canon V del XIII Concilio de Toledo prohibía a los hombres casarse o unirse adúlteramente con la viuda del monarca, y hacia el año 691, el canon V del III Concilio de Zaragoza estableció la obligación, para la viuda del rey, de entrar en un monasterio a la muerte del monarca. Las mujeres, en el estado visigótico, transmitían el poder pero no lo ejercían; de ahí el interés de los hombres en controlar esta capacidad transmisora⁸⁰. Pero el desarrollo de estas instituciones ofrecería también a las mujeres adultas la posibilidad de gozar de un marco de vida estable donde canalizar comunitariamente con otras mujeres sus vidas cuando, por decisión propia o de su grupo familiar, se dedicaran a la práctica de la espiritualidad y/o cuando se encontraran en situaciones de soledad social.

En los monasterios femeninos de los condados catalanes de los siglos IX al XI se encuentra a mujeres solteras y mujeres viudas que vivían en ellos como monjas, pero se encuentra también a mujeres que vivieron en estos núcleos de vida religiosa sin tener este estatus; me refiero a las mujeres divorciadas como Llúcia de Urgell, condesa asesinada por la historiografía desde que se separó de su marido⁸¹. Las mujeres llegaban a los monasterios por decisión propia o de su grupo familiar, de niñas o adultas, y su existencia institucional les ofrecía un espacio de vida fuera del grupo familiar.

monasterios, aunque no relaciona este punto con el desarrollo del monacato femenino, p. 20; del mismo autor: *The kindness of strangers. The abandonment of children in Western Europe from late antiquity to the renaissance*. New York, Pantheon Books, 1988.

Estudios pioneros sobre la práctica del infanticidio, COLEMAN, Emily R.: "Medieval Marriage Characteristics: A Neglected Factor in the History of Medieval Serfdom". *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1971, pp. 205-219, y "L'infanticide dans le Haut Moyen Age". *Annales*, 29, 1974, pp. 315-335.

78. SCHULENGBURG, Jane Tibbets: *Strict Active Enclosure...*, *op. cit.*

79. Sobre la inexistencia en las sociedades patriarcales de la maternidad social, en contraposición a la paternidad como institución, SAU, Victoria: "Maternología". *Aportaciones para una lógica del feminismo*. Barcelona, LaSal, 1986, pp. 62-71.

80. SEGURA GRAÍÑO, Cristina: "Las mujeres y el poder en la España visigoda". *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Murcia, 1987, vol. II, pp. 1.593-1.601.

81. Análisis con detalle el caso de Llúcia en el capítulo "Una nova fundació femenina: Santa Cecília d'Elins al segle XI i la seva relació amb Sant Pere de les Puel·les". CABRÉ I PAIRET, Montserrat: *Un espai de dones...*, *op. cit.*; sobre el divorcio en la Francia altomedieval, McNAMARA, Jo Ann y WEMPLE, Suzanne: *Marriage and Divorce...*, *op. cit.*

En la tipología femenina cristiana que se dibuja en la biografía y la autobiografía cristiana del siglo IV, se formaron tres estereotipos ideales de mujer: la *virgo*, la *vidua* y la *mater*, que constituyeron, por este orden, la escala de valores religiosos y morales en la que se basó la clasificación de las mujeres en la sociedad medieval⁸². Elena Giannarelli considera la *vidua* cristiana como la categoría femenina de rotura, en el sentido de que mientras la virgen se recluye en un monasterio o practica la vida ascética en casa y la madre desarrolla su vida inmersa en el ámbito familiar, la viuda ha vivido y vive más en contacto con la sociedad y tiene, también en la comunidad cristiana, un rol bien definido, que se resume en su función caritativa y su dedicación a la plegaria. La decisión de dedicarse a la vida religiosa puede asumir el significado de un gesto anticonformista, que pondría a la mujer en abierta oposición con los esquemas de la sociedad imperial romana⁸³. En este sentido, las viudas⁸⁴ y las mujeres solas adultas significarían, para los hombres de su grupo, una peligrosidad potencial, porque sus actos independientes (incluso sus actos independientes relacionados con la evangelización y la práctica de la espiritualidad, donaciones patrimoniales a instituciones eclesiásticas) podrían no coincidir con los intereses de su grupo de parentesco originario, controlado por hombres⁸⁵.

Faltan estudios que analicen la gestión y transmisión patrimonial de las *deodicatae* y *deovotae* de los condados catalanes de esta época, para valorar en qué sentido sus actos estaban potenciando el establecimiento de determinadas instituciones religiosas y qué vínculos establecieron con estas instituciones, pero también cómo sus actos de transmisión patrimonial a la Iglesia afectaron a los intereses de su grupo de parentesco de procedencia⁸⁶. Porque aunque sus donaciones piadosas beneficiaran básicamente el establecimiento de centros de poder feudal, las decisiones de mujeres independientes podrían no coincidir con los intereses de su grupo de parentesco originario, y en este sentido, provocar

82. GIANNARELLI, Elena: *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980, pp. 12-13.

83. GIANNARELLI, Elena: *La tipologia femminile...* op. cit., pp. 49-66.

84. Sobre las viudas como tipología ideológica y práctica femenina que está en la base del desarrollo de las órdenes monásticas femeninas, THURSTON, Bonnie Bowman: *The Windows. A Women's Ministry in the Early Church*. Minneapolis, Fortress Press, 1989, 141 pp.

85. Un ejemplo de esta peligrosidad, GIARDINA, Andrea: "Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardo romana". *Studi Storici*, 29, 1988, pp. 127-142.

86. Dos estudios interesantes que muestran la participación de las mujeres en la dotación de iglesias y la práctica diversa de la religiosidad femenina en la península ibérica de esta época, aunque no analizan este aspecto en el contexto de la especificidad de la experiencia histórica de las mujeres, LORING GARCÍA, María Isabel: "Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval". *Studia Historica*, 5, 1987, pp. 90-144; MARTÍNEZ SOPENA, Pascual: "Parentesco y poder en León durante el siglo XI. La 'casata' de Alfonso Díaz". *Studia Historica*, 5, 1987, pp. 33-87.

circunstancialmente conflictos entre intereses laicos y eclesiásticos⁸⁷. En los orígenes del monasterio de Nono, en la provincia de Cádiz, hay la voluntad explícita de dedicación a la vida religiosa de Benedicta, una mujer casada la decisión de la cual contó con la oposición de su marido⁸⁸.

El monacato proporcionó a las mujeres un espacio en el que desarrollar la vida fuera del ciclo familiar y con una dedicación socialmente legitimada —la religiosa— pero bajo unas estructuras y sistema ideológico dominados por los hombres en última instancia. Un efecto de la institucionalización fue la estabilidad y permanencia de las comunidades, cuando éstas no entraban en conflicto con otros intereses patriarcales, como sucedió en el caso de Sant Joan de les Abadesses. Pero, de hecho, redujo también el marco de acción de las mujeres que poseían patrimonio propio y que, llegado cierto momento de sus vidas, habían decidido dedicarse a la vida religiosa desarrollando formas de vida parecidas a las que habían iniciado algunas mujeres en los primeros siglos del cristianismo, las célibes activas cuyas formas de vida ha descrito e interpretado Jo Ann McNamara⁸⁹.

El monacato instituyó la posibilidad de un nuevo estadio en el curso de la vida de algunas mujeres, un estadio propio y distinto al ciclo familiar, al que las mujeres podían llegar como consecuencia del propio ciclo, por ejemplo, en el momento de enviudar o de la separación de un marido a quien convenía otro matrimonio; un espacio que posibilitaría a algunas mujeres la elaboración y la práctica de una espiritualidad femenina⁹⁰. Un fenómeno que daba lugar a un modelo de género femenino nuevo, en el que confluían en una sola institución la dedicación de mujeres a la vida religiosa que el primer cristianismo había conceptualizado, y normativizado de manera diferenciada, en la práctica de la espiritualidad de vírgenes y viudas. Su apertura supuso también la instauración de un nuevo espacio, socialmente legitimado, donde algunas mujeres pudieron rechazar situaciones familiares no deseadas, o donde pudieron reemprender sus vidas al ser ellas rechazadas; un espacio por el que las mujeres habían luchado, practicando formas de vida religiosa independiente y fundando monasterios. Un

87. NELSON, Janet: "Les femmes et l'évangélisation au IX^{ème} siècle". *Revue du Nord*, LXIX, 1986, pp. 471-485.

88. LINAGE CONDE, Antonio: *Los orígenes del monacato benedictino en la península ibérica...*, op. cit., vol. III, p. 26.

89. McNAMARA, Jo Ann: *Celibate Women...*, op. cit.

90. RIVERA, María Milagros: *Parentesco y espiritualidad femenina...*, op. cit.; BYNUM, Caroline Walker: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, CA, University of California Press, 1982; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela y GRANA CID, María del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XIII)*. Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991.

espacio estable organizado internamente con vínculos de parentesco femenino con continuidad.

El monacato institucionalizó, en los condados catalanes de los siglos IX al XI, formas previas de vida religiosa independiente de mujeres que gozaban de patrimonio propio, mediatizadas por los hombres que las aceptaron y promovieron cuando las pudieron utilizar como apoyo a sus estrategias de control del parentesco en beneficio propio, y como refuerzo de unas estructuras eclesiásticas en reorganización comprometidas en el proceso de feudalización. El resultado fue la creación, en esta época para las mujeres de la nobleza, de un nuevo modelo y expectativa de vida en el marco de los prototipos de género femenino que desarrolló el sistema de géneros⁹¹ de la sociedad feudal; un sistema de géneros que requería redefinirse para posibilitar el cambio feudal. Un modelo de género femenino que proponía y preveía que algunas mujeres solas (vírgenes y viudas en la nomenclatura cristiana antigua) se integraran en nuevos espacios sociales normativizados e institucionalizados, y un modelo de género femenino que era necesario que no fuera dominante para mantener el equilibrio de una sociedad patriarcal. Un modelo que fue resultado, en la práctica social, de la negociación entre intereses patriarcales e intereses de las mujeres.

91. Sobre el género como categoría historiográfica y sobre cómo algunos sistemas de géneros prevén la existencia de más de un modelo de género femenino, aunque el modelo dominante tenga siempre que ver, en las sociedades patriarcales, con el ejercicio de la maternidad, SCOTT, Joan: "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". *The American Historical Review*, 91, 1986, pp. 1.053-1.075, trad. cast. en AMELANG, James y NASH, Mary (eds.): *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56.