

SER SANTA Y MUJER

(PENÍNSULA IBÉRICA, SIGLOS XV-XVII)*

María Morrás
Universitat Pompeu Fabra - Barcelona
maria.morras@upf.edu

Resumen

Se enmarcan desde un punto de vista historiográfico y metodológico los trabajos incluidos en el número monográfico *La construcción de la santidad femenina en los siglos XV al XVII*. Se acompaña con una visión general de los trabajos incluidos que se comentan y enlazan entre sí para situarlos en un contexto general.

Palabras clave

Historia de las mujeres, metodología, historiografía, misticismo, carisma, autoridad, literatura española, literatura catalana, hagiografía, santidad

Summary

A methodological framework is provided for the studies included in the monograph *The making of female sanctity from the fifteenth to the sixteenth century*, together with a historiographical overview. The articles included are commented, and the lines of connection among them drawn.

* Este volumen se debe a la iniciativa de Rebeca Sanmartín, que lidera el proyecto “La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos xv-xvii): Análisis y recuperación de la escritura conventual” (FFI2012-32073) y en el que bajo mi coordinación se ha puesto en marcha (“Poder, espiritualidad y género (Castilla, 1400-1550): La emergencia de la autoridad femenina en la corte y el convento”, FFI2015-63625-C2-1-P), en el marco de cuyas actividades se inserta. Es de agradecer la generosidad con que la que participantes de otros proyectos afines se han prestado a enriquecer su contenido: “La literatura hagiográfica catalana entre el manuscrito y la imprenta (FFI2013-43927-P)”, que dirige Marianela García Sempere, la *Biblioteca de Hagiografía Hispánica* de la Biblioteca Virtual Cervantes, a cuyo frente están F. Baños y M. García Sempere, “La literatura hispánica medieval en sus fuentes primarias: BETA (Bibliografía Española de Textos Antiguos)” (FFI2012-35522), con Ángel Gómez Moreno a la cabeza y “Humanidades Digitales, Edad Media y Renacimiento. 1. Poesía. 2. Traducción” (FFI2013-44286-P), dirigido por Fernando Gómez Redondo. Confiamos que esta sea la primera de otras ocasiones en que podamos aunar esfuerzos e intereses en el estudio de este y otros temas. No puedo sino dejar también constancia de mi agradecimiento a R. Sanmartín por haber confiado en mí para la coordinación, edición y presentación de este número monográfico. Asimismo, agradezco a Laura Muñoz Pérez su ayuda en los estudios preliminares de labor editorial, de la que solo le apartaron otras tareas ineludibles.

Keywords

History of women, methodology, historiography, mysticism, charisma, authority, Spanish literature, Catalan literature, hagiography, sanctity

Las formas en que la santidad se manifiesta y reconoce en sociedades y tiempos diversos han sido objeto de una creciente atención por parte de historiadores y antropólogos, de los estudiosos de la literatura y del arte. La santidad considerada desde una perspectiva cultural y social es campo de investigación privilegiado no sólo porque constituye expresión significativa de la religiosidad de una época, sino también por lo que los textos, las imágenes, los documentos y los monumentos relacionados con los santos muestran sobre las mentalidades y las ideas del periodo en cuestión. Las relaciones entre quienes aspiraban a la santidad y el resto de la comunidad, la postura de las instituciones eclesiásticas ante las aspiraciones de santidad entre los laicos, los relatos hagiográficos y las representaciones artísticas religiosas nos dicen acerca de cómo la comunidad concebía sus formas de convivencia, cuáles eran sus creencias y prácticas médicas o alimentarias, qué repercusiones tenían las oscilaciones demográficas en la formación de las familias, cómo se regulaban ciertas dimensiones de sociedad o cómo se tejió la nueva cultura urbana en la Baja Edad Media. Pero, sobre todo, el estudio de la santidad como fenómeno histórico y cultural evidencia de manera reveladora un modo de forjar las identidades individuales y colectivas que subsistió hasta la plena secularización de la sociedad occidental, ya entrado el siglo xx.

Desde este punto de vista, la santidad constituyó una estrategia de distinción —en el sentido que le da P. Bourdieu (1988 [1979])— para quienes estaban al margen de los grupos dominantes. Si el santo fue calificado por P. Brown (1971, 1998) como “el extranjero, el extraño”, con mayor motivo este calificativo puede aplicarse a las santas, por santas y por mujeres. Por razón de su género, las mujeres estaban excluidas del poder, pero a diferencia de otras minorías o grupos marginales —entre las que podría incluirlas desde un punto de vista conceptual—, por su número y por su presencia transversal en todos los grupos sociales, puede afirmarse que se situaban al mismo tiempo dentro y fuera de los ámbitos de autoridad (Cattani, Ferriani y Allison, 2014). Este carácter en cierto sentido liminar (cf. Bynum, 1984) conforma un terreno común entre mujeres y santos, pues a ambos se les ha atribuido tradicionalmente el papel de mediadores: entre facciones enemigas, entre los poderosos y el pueblo menudo, entre lo corpóreo y lo espiritual, entre el cielo y la tierra, entre la divinidad y los hombres. Si en los primeros años del Cristianismo el ascetismo se convirtió en el camino para

llegar a ser un “hombre santo”, cuyo papel como mediador privilegiado entre las comunidades locales y la divinidad se superpuso hasta reemplazarlo al sistema de clientelismo y patronazgo del mundo romano (P. Brown, 1971, 1998), pronto las mujeres encontraron en el misticismo una vía para ganar relevancia en una sociedad que les negaba (salvo excepciones) otras formas de autoridad y de expresión. Posiblemente por ello las santas han proliferado en épocas de crisis, buscando un espacio propio físico pero también intelectual y espiritual —ese famoso cuarto que aún reclamaba Virginia Wolf en 1929— que posibilitara un ambiente de creación y de desarrollo de una emotividad específica y que al tiempo legitimara su participación en el espacio social.¹

La santidad en todas sus categorías aparece, pues, como la expresión íntima de un anhelo interior, pero también como una práctica social (Delooz, 1983; Dichtfield, 2009; Worcester, 2010). Como construcción social, dimensión que ha subrayado para el misticismo femenino G. Jantzen (1995), se configura a través de las relaciones de poder que son refrendadas (o no) por comunidades diversas cuya autoridad tiene base institucional o social, como la Iglesia y determinadas órdenes religiosas, o la corona y la nobleza, pero también otros grupos menos jerarquizados, como las clases urbanas y las comunidades rurales. Como expresión de una identidad individual, se proyecta en un imaginario que no pocas veces se expresa y se moldea en imágenes y textos. Pues, de un lado, el hecho de que la santidad se configure a través de la práctica social la ha convertido en una categoría cambiante en el tiempo y en el espacio, pues como ya demostraron hace ya algún tiempo, P. Brown (1980, 1982) para el comienzo de la Edad Media y A. Vauchez (1981, 1993) para su etapa final, el modelo de santidad y el grado de ejemplaridad que se le atribuía sufrieron modificaciones sustanciales. Aunque el Concilio de Trento regularizó los procesos de santidad promoviendo rasgos diferentes a los predominantes en el periodo anterior (Gotor, 2002; Hsia, 2007), esto no impidió que, al margen de las autoridades eclesiásticas, fueran objeto de culto local mujeres con fama de santidad (Zarri 1990 [1980]; Copeland, 2012). De otro lado, lo que la santidad tiene de experiencia íntima y, en el caso de las mujeres tantas veces de vivencia al margen de regulaciones e instituciones, hace que presente una dimensión que pertenece a la vida privada y otra que, en cambio,

¹ Las cifras pueden consultarse en Weinstein y Bell (1982); igualmente sintomático es que una proporción elevada de las mujeres consideradas santas por sus contemporáneos no fueran reconocidas como tales por la Iglesia y si lo fueron, el reconocimiento no les llegó hasta el siglo xix (G. Zarri (1990 [1980])). La época post-tridentina fue especialmente dura en este aspecto a pesar de la proliferación de místicas (cf. las cifras y tipología en P. Burke, 1987).

alcanza una fuerte proyección en la esfera pública. La imposibilidad de desligar ambos factores es básica en cualquier aproximación cabal a la santidad femenina y ha convertido a los textos, ya recojan la experiencia de las protagonistas, ya sean intentos de regular la configuración de su santidad por parte de confesores y autoridades, en un lugar imprescindible para empezar a levantar un mapa de la santidad femenina. Sin embargo, esta perspectiva no siempre ha sido tenido en cuenta, y vale la pena tenerlo presente.

Ciertamente, las últimas décadas han visto aumentar la cantidad y la diversidad de los trabajos donde se aborda el estudio de la intersección de la santidad en su dimensión espiritual y social, la construcción del relato hagiográfico y la condición femenina de las figuras allí protagonistas. Demasiados para ser citados aquí, los nombres de los más destacados en el ámbito europeo se encontrarán en la recopilación de artículos que presentamos. Baste ahora recordar, sin embargo, en el ámbito hispánico la distancia que media entre las publicaciones pioneras, y todavía hoy fundamentales en tantos aspectos, de historiadores de la literatura como Menéndez y Pelayo, Pedro Saínz Rodríguez, Helmut Hatzfeld y Allison Peers (y a su zaga G. Serés, 2003). En ellos, el centro de interés es, mayoritariamente, la literatura doctrinal —escrita toda ella por hombres— y las obras literarias de la mística, a pesar de todo, “ortodoxa” del siglo xvi —san Juan y santa Teresa exclusivamente. Fuera de su foco de interés quedaron casi todas las obras consideradas menores o poco literarias, el estudio del papel desarrollado por visionarias y religiosas en la Edad Media hispánica o la investigación de la circulación textual de los relatos que dieron lugar, modificaron o renovaron la santificación de personajes bíblicos, legendarios o históricos. El panorama, no obstante, va cambiando en las últimas décadas gracias a una conjunción de factores: la importancia adquirida por los estudios de género, una renovada atención por las corrientes espirituales, el afán por recuperar los textos no canónicos; y el estudio de estas tres áreas desde una perspectiva interdisciplinaria, en la que se empareja la interpretación llevada a cabo desde la teoría de la literatura o la crítica feminista postmodernas con la minuciosidad filológica y el esmero por la reconstrucción del contexto histórico, por ejemplo, en algunos panoramas recientes de la literatura hagiográfica española (F. Baños, 2003; A. Melquiádes 1994 y Peñalver, 1997). Portales dedicados a las escritoras españolas como *BIESES*, bajo la dirección de Nieves Baranda; los recientes volúmenes dedicados a la prosa del Cuatrocientos de Fernando Gómez Redondo (2014; cf. con su precedentes B. Marcos, 1979 y A. Melquiádes, 1977), con un extenso recorrido por la literatura religiosa, y el portal sobre *Hagiografía Hispánica*, a cuyo frente están F. Baños y M. García Sempere, el volumen colectivo editado por L. Towney (1997), son contribuciones sistemáticas

desde la ladera literaria que vienen a sumarse y a completar los esfuerzos de historiadoras, atraídas por el tema de la espiritualidad femenina llevadas de su interés por las órdenes monásticas como Blanca Garí o historia de las mujeres, como M^a Jesús Rivera Garreta ambas al frente de sendos proyectos, *Claustra y Duoda*.

Es en este contexto donde se sitúa este volumen. Convocados gracias al infatigable entusiasmo y generoso impulso de Rebeca Sanmartín Bastida, los trabajos que aquí se recogen una muestra representativa —sin pretensiones de exhaustividad en los nombres de los estudiosos ni en los temas— de una parte de quehacer actual en torno a la santidad femenina en el campo de las literaturas peninsulares. La mayoría de los colaboradores (C. Alarcón, R. Giles, A. Morte, M. Morrás, M. Paz, K. Yonsoo) formamos parte del proyecto sobre visionarias que lidera R. Sanmartín; la labor de otros se enmarca en proyectos paralelos que examinan la hagiografía peninsular (F. Baños, M. García-Sempere, C. Arronis, A. Beresford) y los textos castellanos (Á. Bustos). Aunque son trabajos que, en su mayoría, tienen como objeto de análisis los textos literarios, se halla en ellos esa perspectiva integradora a la hora de establecer algunos hitos en la construcción de la santidad entre los siglos xv y xvii.

Abre el volumen una serie de estudios relacionados con la Virgen María. Con esta disposición no sólo estamos siguiendo el orden canónico en las recopilaciones hagiográficas, sino que de esta manera queda de manifiesto la importancia del siglo xv como periodo de transformación. En efecto, el cambio experimentado en el tratamiento de la figura de María en los textos literarios y doctrinales en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna es clave para el tema que nos ocupa. Sin duda, uno de los elementos configuradores del cristianismo que mayor repercusión ha tenido en la historia de las mentalidades y también para la creación artística y para literaturas, tanto en la cultivada en lenguas vernáculas como en latín, ha sido la devoción mariana. Su reflejo literario ilumina de manera particularmente llamativa el modo en que se fueron configurando los modelos de santidad femenina durante un largo periodo que arranca en el siglo xii y que, en realidad, llega hasta la actualidad.

El artículo de Ryan Giles con el que se abre esta sección estudia el tema de los exvotos a la Virgen. De manera concreta analiza la función y significación que tuvo para Pero López de Ayala el ofrecimiento de las cadenas que le retuvieron prisionero, física pero también política y espiritualmente, en Portugal tras la derrota de Aljubarrota en 1385. El papel de la Virgen como mediadora y consuelo de prisioneros y desdichados es en el relato y la devoción del autor del *Rimado de Palacio* el elemento central y definitorio de María, cristalizado en la fórmula *advocata nostra* con que los fieles solicitan desde el siglo xiii su intercesión como

Madre de Dios en el *Salve Regina*. La progresiva humanización de la Virgen lleva en ese periodo a considerarla no ya solo como figura cercana a la divinidad, sino como “santa entre las santas” y, con otros miembros de la Sagrada Familia, ingresa en plenitud en las filas de la santidad propiamente dicha convirtiéndose no ya en un objeto de admiración, sino sobre todo en un modelo imitable, un ejemplo para las mujeres tanto en su dimensión social como en la espiritual en su condición simultánea de esposa y madre de Jesús, y virgen. Esta faceta se manifiesta de manera clara en el modo en que aparece en los textos literarios del Cuatrocientos.

La evolución en el modo en que se configura la imagen de la Virgen como mujer santa queda patente en el rastreo llevado a cabo por Fernando Baños en obras devocionales en castellano y catalán. La incorporación de prosopografías en las que se describe la belleza física de María y se señalan los rasgos de comportamiento que la definen como el epítome de la mujer virtuosa se inicia tímidamente en la *Vita Christi* (1404) del franciscano F. Eiximenis y en un devocional misceláneo, aunque es en Isabel de Villena donde se encuentra como punto de vista predominante. Con todo, no es hasta pasada la mitad de la centuria cuando la Virgen adquiere un perfil autónomo. Surgen entonces las *Vitae* marianas, que como género comparten rasgos de los relatos en torno a Cristo y de las hagiografías al uso (Baños y Arronis, 2014). Son tres las versiones castellanas examinada en detalle por Baños: el planteamiento metafórico y simbólico de Juan López de Salamanca (1465-1468), la síntesis de fuentes no exenta de innovaciones que ofrece Juan de Robles (antes de 1511), y la expresión más literal y física de Gómez García (hacia 1512).

Uno de los aspectos que plantea indirectamente el estudio de F. Baños es el papel desempeñado por las corrientes espirituales en Cataluña y sus manifestaciones literarias en la introducción y desarrollo de las nuevas formas de culto a la Virgen, derivadas de modo directo de la religiosidad afectiva en torno a Cristo. Una de las figuras más importantes en este desarrollo y que actúa como bisagra entre Cataluña y Castilla es el impresor, compilador, traductor y autor valenciano Miquel Peres. En su artículo, C. Arronis analiza una de las obras que de manera sólo marginal trata Baños, la *Vida de la sacratíssima verge Maria* (1494). Con el fin de dotar de coherencia ejemplar y narrativa a su propuesta de biografía, Peres no se limita a fusionar hechos, sino que articula una serie de mecanismos para construir un modelo de santidad al uso. Estos mecanismos, que Arronis desmenuza en pormenor, son resultado de aplicar los rasgos más sobresalientes del género hagiográfico a la materia mariana, lo que imprime a ésta una perspectiva muy novedosa. Básicamente lo que hace el escritor valenciano es seleccionar los episodios

en los que la Virgen tenga protagonismo, o dotarla de mayor protagonismo en el caso de aparezca como personaje secundario o mero testimonio de los hechos narrados, subrayando su carácter ejemplar; otra innovación que procede del género hagiográfico consiste en incluir una relación de milagros que se relacionan temáticamente con su vida.

Con esta inclusión de la Sagrada Familia en la hagiografía era casi inevitable que santa Ana, la madre de María, sufriera una transformación semejante, a cargo de los mismos autores y en el mismo entorno en que se cultiva la piedad afectiva y humanizadora que domina el último cuarto del siglo xv. Era lógico que fuera así, puesto que su figura está subordinada a la de su hija, en cuyas *Vidas* se recogen y amplifican los hechos procedentes de los relatos evangélicos, sobre todo de los apócrifos. Lluís Ramon realiza un detallado seguimiento de cómo se configura su vida de acuerdo con un molde ejemplar, primero a través de breves apariciones en las *Vitae Christi* (de Ludolfo de Sajonia, Eiximenis e Isabel de Villena), amplificadas en Miquel Peres pero incluidas en su *Vida de la Verge Maria*, a pesar de que algunos años antes y en el mismo lugar, en Valencia, ya había adquirido pleno protagonismo en la *Vida de la gloriosa Santa Anna* (1461-1469) de Joan Roís de Corella. El estudio deja de lado, en este caso, el análisis de los procedimientos narrativos que dotan de protagonismo a santa Ana, para centrarse de manera casi exclusiva en dibujar cómo es su imagen ejemplar, desgranando las virtudes femeninas tal como aparecen en las obras citadas, que hacen de ella un modelo de santidad.

No parece casual entonces que Roís de Corella dedicara a santa Ana la primera biografía ejemplar, pues muestra en otros momentos interés por componer relatos hagiográficos de base bíblica como es *La historia de Josef, fill del gran patriarcha Jacob*, y en la misma órbita también de la Virgen y la tradición de las *Vitae Christi*, una *Història de la gloriosa santa Magdalena* (1482-1490) que es también una de los primeras hagiografías exentas de esta figura en lenguas hispánicas si dejamos de lado el relato contenido en la *Leyenda áurea*. En la misma década en que escribía Corella, componía la primera versión que dedicó a esta popular vida —controvertida por su pasado como pecadora— el castellano Ambrosio Montesino. De ambos aspectos —la razón de su popularidad y las suspicacias en la ortodoxia que su figura despertaba— da cuenta Á. Bustos al editar las dos versiones de su *Romance de la sacratísima Magdalena*. Entre la versión de 1485 y la de 1508 hay diferencias notables que suponen no sólo una reescritura y una abreviación del relato, sino una censura de ciertos aspectos de su vida que Bustos atribuye al contexto cortesano y a un ambiente religioso más austero en el paso de siglo —en el título, Magdalena pasa de “sacratísima” a meramente “santa”—,

a pesar de que ambos textos conservan la dedicatoria a la misma persona, D^a Inés de Guzmán, Duquesa de Villalba.

El estudio de la circulación de los textos es, pues, fundamental para poder establecer de manera rigurosa la evolución de los modelos de santidad y su difusión literaria y social. En las lenguas vernáculas, al comienzo de todo estaba la *Legenda aurea* y con su difusión en catalán comienza su andadura por tierras hispánicas. En un estudio con el que se encabeza el siguiente bloque, sobre “Textos y figuras de la hagiografía”, M. García Sempere proporciona un cuadro detalladísimo de los manuscritos catalanes, traza la filiación entre ellos y selecciona, de entre los ocho examinados por ser las compilaciones más extensas, los cinco que habrían de servir para una edición futura. Además, compara las compilaciones con los dos incunables de los que hay noticia y constata la prolongación del éxito de la *Legenda* en el *Cançoner sagrat de vides de sants*, compuesto en las postrimerías del siglo xv. Es un trabajo preliminar a las tareas de filiación y selección imprescindibles como base para una edición crítica y para trazar la fortuna de esta compilación en lengua catalana.

Qué textos para qué modelos de santidad y qué modelos de santidad propician determinados textos son las dos cuestiones centrales que se plantean de un modo u otro los estudios que siguen a continuación. En su análisis de la leyenda de Santa Margarita de Antioquía, Andrew Beresford subraya la apropiación del cuerpo femenino que tiene lugar en el relato hagiográfico del *Flos sanctorum* castellano como lugar simbólico de significación. Haciendo uso de un marco teórico contemporáneo que profundiza en la mirada —el otro contemplado desde la objetivación escópica—, Beresford observa que en Margarita se problematiza una serie de concepciones de la individualidad, sobre todo la relación entre el cuerpo y la identidad, al complicar constantemente la claridad dialéctica de la oposición entre el ser y el otro, entre lo interno y lo externo. Margarita, lacerada hasta un punto en que los órganos internos su cuerpo son visibles, es tragada por un dragón, cuyo estómago revienta, expulsándola de su interior, cuando ésta se santigua. De esta manera deviene una figura compleja y ambivalente, simultáneamente motivo de horror y asco para Olibrio, el inquisidor pagano que había querido seducirla, y un modelo de resistencia heroica para los cristianos, que la miran con simpatía y como modelo de resistencia. Este complejo análisis va seguido de la edición por vez primera del texto, lo que permite seguir en detalle la base textual de su interpretación.

La ambigüedad y la ambivalencia son características que parecen formar parte inherente al comportamiento de las mujeres que aspiraban a la santidad, siempre al filo de la sospecha por parte de las autoridades eclesiásticas y seculares.

La santidad basada en vivencias místicas —revelaciones, estigmas y curaciones milagrosas— investía de carisma y, por tanto, de autoridad a las mujeres que las experimentaban. Para alcanzar esa autoridad, tales experiencias, aunque únicas e íntimas, también habían de ser paradójicamente comunes y visibles: comunes a figuras previamente aceptadas como santas, para así poder acogerse a un patrón reconocible por reiterado y legitimado por modelos anteriores ya refrendados, y visibles para su comprobación pública. Este carácter paradójico de la santidad basada en el carisma encerraba otra contradicción, pues si para las experiencias místicas era imprescindible convertir el cuerpo en mero vehículo, vaciada el alma de deseos e identidad propias, en objeto pasivo de la gracia divina, su resultado —la autoridad carismática— llevaba a la intervención activa en los asuntos públicos, muestra de que en esas santas persistía una fuerte personalidad, una individualidad marcada. Traspasar los límites de la humildad exigida por mujeres y por santas, convertirse en agentes de cambio social, suponía un riesgo considerable. Lo sabía bien Teresa de Ávila que en sus escritos desarrolló lo que ha sido llamado una “retórica de la feminidad” (A. Weber, 1996) como escudo protector. A pesar de las contradicciones inherentes al modelo y la fuerte oposición del Concilio de Trento, que apoyó una santidad basada en el humilde ejercicio de las virtudes cristianas, reservando lo sobrenatural para los milagros, el modelo más frecuente en la Península en los siglos xv al xvii, la santidad femenina basada en el carisma subsistió como el modelo más frecuente en la Península en los siglos xv al xvii.

El haz y el envés de la santidad carismática es explorado en torno a una serie de figuras emblemáticas (Teresa de Cartagena, María de Ágreda) y de comunidades monásticas (las cistercienses de Ávila, las carmelitas de Toledo, las claretianas de Trujillo en Perú) en los trabajos que siguen. La cuestión de si Teresa de Cartagena debe o no considerarse una escritora mística ha sido objeto de un intenso debate. Como muestra Y. Kim, le hecho de que Teresa emplee las estrategias textuales de una voz carismática con el fin de adquirir y defender la capacidad de ser *auctora* no implica que deba ser incluida entre las escritoras místicas. La vivencia de su interioridad y el rechazo de su corporeidad, de acuerdo con esta interpretación, no es resultado de la práctica ascética ni del anhelo místico, sino de su sordera, que la aisló del mundo y le forzó a vivir hacia dentro, unas vivencias afectivas que volcó en el único lenguaje disponible para ella: el de la espiritualidad piadosa. Este hecho es interpretado en clave feminista por Kim como un acto subversivo, la única forma que tuvo Teresa de protegerse de una sociedad misógina, dominada por la ansiedad masculina.

Consciente de los peligros y excesos que entrañaba el modelo de santidad visionaria, que dio lugar al fenómenos de las santas falsarias, Hernando de Talavera,

quien tantos esfuerzos empeñó en encauzar y regular las manifestaciones de la devoción y la actividad social femenina durante el reinado de los Reyes Católicos compuso entre 1491 y 1500 una *Suma y breve compilación* como guía de santidad para las cistercienses de Ávila. En su atenta lectura, Cécile Codet muestra cómo Talavera presenta a las monjas un modelo alternativo al mundo visionario al que en esta época pertenecía al entorno de las terciarias. El texto sugiere de modo implícito que la santidad no se debe necesariamente, ni siquiera de manera primaria, a dones excepcionales. En su guía para las monjas, Talavera rechaza de manera clara las prácticas extremas y la dimensión mística, caracterizando el ideal monástico femenino por un ascetismo moderado y controlado. Aunque no se encuentra ninguna mención explícita a ningún nombre, su insistencia sobre el hecho de que no se ha de buscar la santidad individual, sino la santidad de la comunidad muestra con toda claridad su oposición al modelo de las “santas vivas”, vigoroso la Castilla del Cuatrocientos y aún después.

Es plausible que la *Suma y breve compilación* tuviera entre sus finalidades oponerse a Francisco Jiménez de Cisneros, con quien le enfrentaban aspectos como la conversión de los musulmanes en Granada después de la conquista de la ciudad y que en ese año de 1492 le había sucedido como confesor de la reina. Frente a la moderación que pretendía Talavera para las monjas enclaustradas, Cisneros había protegido a visionarias como María de Santo Domingo y patrocinó la traducción de las biografías de las santas vivas italianas, Ángela de Foligno y Catalina de Siena. Y aunque el Concilio de Trento rechazó un gran número de beatas y santas “populares”, regulando de manera estricta los procesos de canonización e impulsando un modelo de santidad basado en la ejemplaridad moral, lo cierto es que el modelo de “normalidad” que consideraba preferible el ejercicio de las virtudes al desempeño de poderes taumatúrgicos y un moderado ascetismo antes que las experiencias místicas no acabó del todo con otras formas de santidad femenina.

Hechos como el rapidísimo proceso de reconocimiento de Teresa de Jesús, proclamada beata en 1614, canonizada en 1622 y elevada a co-patrona de España en 1627 supusieron un respaldo no menor para el misticismo femenino, que pervivió al menos hasta el siglo XVII como fenómeno religioso y social ampliamente aceptado (Morrás y Sanmartín, “Santa Teresa, quinientos años después”). La vía contemplativa y una intensa piedad afectiva, por ejemplo, fueron incentivadas en los conventos carmelitanos de manera sistemática mediante pequeñas obras teatrales que se representaban con motivo de la toma del hábito o de otras celebraciones importantes en la vida de las monjas. Un ejemplo característico lo constituye el *Diálogo* que representaron las carmelitas descalzas de Toledo en la vela de la madre Ana de San José en 1660, que como analiza Carmen Alarcón

equivale a una especie de manual en acción para enseñar a ser santa. En él se dibuja como aspiración de las monjas la consecución del matrimonio místico siguiendo las huellas del *Cantar de los cantares* y de la poesía de los fundadores de la orden descalza, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Además de su valor didáctico, que se enmarca en el contexto del teatro conventual femenino, C. Alarcón subraya la filiación literaria y el valor estético de esta obra.

Por su parte, Eva Llergo Ojeda analiza cinco composiciones poéticas, verdaderos textos parateatrales, debidos a León Marchante (1626-1680) con motivo también de las tomas de velo o profesiones de monjas. Cuatro de los textos siguen un modelo cercano al teresiano, en los que se ofrece una visión idealizada de las monjas subrayando su espiritualidad, incluso su misticismo y que, ubicada en ceremonias oficiales y comunitarias, ayuda a conformar la imagen “oficial” que las religiosas ofrecen de sí mismas a la sociedad extramuros. Un quinto poema, dedicado a una tal Bárbara muestra la realidad, a veces literal y no buscada, del ayuno y la mortificación desde una perspectiva mucho más humana, paródica incluso. Esta visión paródica, reservada para el espacio conventual, es común a otros géneros, como por ejemplo, los villancicos paralitúrgicos navideños de otras instituciones religiosas. Con todo, este último tipo de textos muestra una problematización del modelo de la santidad carismática.

Pero a pesar de esta crítica interna y aunque el modelo de santidad femenino propuesto tras el Concilio de Trento obviaba aquellos elementos que dotaban de poder y autoridad a las mujeres el examen llevado a cabo de la documentación, se observa que, aunque transformada y mediatizada por nuevos ideales, la tradición que otorgaba poder a las mujeres pervivió y fue una realidad en la vida cotidiana de la población. En su artículo, A. Morte muestra cómo al menos dos aspectos propios del carisma femenino —los dones curativos y su actividad como mediadoras— se mantienen en el caso de Mariana de Jesús y de sor María de Ágreda. Sin embargo, el signo de los tiempos había cambiado y con ellos el modelo de santidad merecedor de la oficialidad eclesial. Por ello, aunque sus revelaciones y misticismo les hicieron ganar influencia en la corte de Felipe IV, con quien Ágreda mantuvo un importante intercambio epistolar, y despertaron un gran fervor popular, la Iglesia sólo declaró beata, y aún en fecha tardía (1783), a Mariana.

El recelo de las autoridades eclesiásticas hacia visionarias y místicas no carecía de fundamento. Además de los casos de las santas falsas, la sintomatología de místicos y endemoniados era similar: *raptos* momentáneos, pérdida de conciencia, convulsiones, arrebatos, visiones, voces audibles solo para el sujeto protagonista de la experiencia, somatizaciones en forma de estigmas, etc. Por este motivo, la Iglesia, aun antes del establecimiento de la Inquisición, había desarrollado un

proceso de discernimiento de los espíritus encaminado a distinguir entre las experiencias de origen divino y aquellas provocadas por el demonio; y se consideraba que las mujeres eran especialmente proclives a estas últimas, por lo que eran objeto de especial vigilancia. Margarita Paz Torres realiza un recorrido por las vías en que demonio y mujer, demonios y ángeles quedaron asociados en la mentalidad y la teología cristianas, y examina a través de la documentación inquisitorial recopilada entre 1677 y 1681 el caso de Luisa Benítez, que provocó un estado general de obsesión —esto es, de posesión demoníaca— entre las monjas del convento Santa Clara de Trujillo (Perú). Es un caso entre muchos, pues además del analizado por M. Paz Torres y el que la misma estudiosa menciona a propósito del convento de Santa Clara de Antequera, ya bien entrado el siglo XVIII, puede traerse aquí a colación el acontecido en la década de 1620 en el de San Plácido de Madrid y que tuvo como protagonista a Teresa del Valle, que sostuvo correspondencia con el Conde-Duque de Olivares y que ha sido objeto de un interesantísimo estudio de Laura Muñoz Pérez (2014); entre las notables similitudes destaca la jerarquía paralela establecida para los demonios y las monjas. Más allá de este detalle, parece claro que el modelo de santa visionaria y taumaturga nacido en el siglo XII en el Norte de Europa pervivió no sin dificultades y modificaciones en su percepción hasta pasado el siglo XVII.

Por su carácter visionario, el modelo de santidad femenina predominante en este periodo está estrechamente vinculado a la contemplación y creación de imágenes artísticas. En una última sección “Arte y visiones” agrupamos dos artículos dedicados a esta cuestión, que se ocupan respectivamente del momento final e inicial del periodo cronológico que nos ocupa. Rebeca Sanmartín, en lo que promete ser el esbozo de un trabajo de mayor calado, analiza la relación entre arte y visionarias a partir de los casos de María de Ajofrín (m. 1489) y María Vela y Cueto (1561-1617). Su propósito es mostrar que no sólo Teresa de Jesús fue amiga de las imágenes sino también las visionarias que la preceden o viven en su misma época, al tiempo que se consideran los modos en que el arte interactúa con estas figuras femeninas. Para destacar las maneras en que las imágenes artísticas (esculturas, pinturas, ilustraciones) generan trascendencia en la vida espiritual de estas mujeres, produciendo incluso momentos de inflexión en las experiencias espirituales, Sanmartín Bastida subraya la necesidad de tener en cuenta los préstamos mutuos: cuadros inspirados en visiones y visiones inspiradas en el arte.

Por último, cerrando este volumen, Ángel Gómez Moreno muestra cómo el arte del barroco se concibió de manera expresa para provocar el sentimiento religioso y mover a experimentar no ya visiones místicas, sino a promover el ascetismo. El cuadro escogido, el célebre *In ictu oculi* de Valdés, permite al estudiioso

desvelar con sabia erudición las claves que componen el programa iconográfico de esta célebre *vanitas*, y que transmiten un mensaje común y coherente. A través de la identificación de los volúmenes y las referencias visuales contenidas en *In ictu oculi*, Gómez Moreno señala la perfecta adecuación al contexto espacial, imaginario y libreresco del cuadro: en perfecta sintonía con el edificio que lo acoge (el Hospital de la Caridad de Sevilla), el espacio en que se exhibe (el sotocoro de la Iglesia de dicha institución religiosa) y el cuadro gemelo que lo acompaña (*Finis Gloriae Mundi*, del propio Valdés Leal), sus referentes principales, junto a las *Danzas macabras* y su tradición, los referentes principales se hallan en el anti-intelectualismo y el epicureísmo cristianos (este último ingrediente reforzado con dosis adicionales de estoicismo) que coinciden en la obra escrita de Miguel Mañara, fundador del Hospital y amigo personal de Juan de Valdés Leal. Como pone de manifiesto Gómez Moreno, el rechazo de la sabiduría y el estudio lleva de la hagiografía y el *Kempis* hasta Miguel de Molinos, mientras otras referencias conducen a la cultura clásica y el mundo libreresco (Horacio, Virgilio, Séneca).

Aunque centrada en casos particulares, los estudios aquí incluidos son una contribución que pretende proporcionar una visión amplia y novedosa sobre la santidad femenina. Y a mi parecer, cumple con el propósito al abarcar un periodo cronológico que arranca en las postrimerías de la Edad Media y llega más allá del Concilio de Trento, dos etapas que demasiadas veces se exploran separadamente; al incluir estudios sobre las literaturas catalana, castellana y latina, que invitan a la comparación y a pensar en la circulación de las corrientes espirituales y los textos; al adoptar como perspectiva un análisis interdisciplinar, basado en modelos y casos. Esperamos que la lectura de este volumen sirva de ayuda y estímulo para responder algunas cuestiones importantes sobre el modelo de santidad femenina que se deriva de la cristología afectiva y la *devotio moderna*. Tanto o más valor, me parece, tiene por su valor metodológico y por la multitud de sugerencias e interrogantes que se plantean en sus páginas. Queden abiertas para otra ocasión.

OBRAS CITADAS

- Andrés Martín, Melquiades: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Arronis Llopis, Carme, y Baños Vallejo, Fernando, 2014: “Las vidas de María en el ámbito peninsular pretridentino”, *Estudios Humanísticos. Filología*, 36, pp. 65-105.

- Bourdieu, Pierre, 1988 [1979]: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto* (trad. M^a del Carmen Ruiz de Elvira), Madrid.
- Brown, Peter R. L, 1971, “The rise and function of the holy man in Late Antiquity, 1971-1997”, *Journal of Roman Studies*, 61, pp. 80-101.
- , 1980: *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago [ed. revisada 2014].
- , 1982: *Society & the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles.
- , 1998: “The rise and function of the holy man in Late Antiquity, 1971-1997”, *Journal of Early Christian Studies*, 6.3, pp. 353-376.
- Burke, Peter, 1987, “How to Be a Counter-Reformation Saint” en *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge, pp. 48-62.
- Baranda Leturio, Nieves, dir. *Bibliografía de Escritoras Españolas*, <www.bieses.net>
- Baños Vallejo, Fernando, 2003: *La vida de los santos en la literatura medieval española*, Madrid.
- , y García Sempere, Marinela (dirs.): *Portal de Hagiografía Hispánica*, <www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia_hispanica>
- Bynum, Carline Walker, 1984: “Women’s stories, women’s symbols: A critique of Victor Turner’s theory of liminality” en *Anthropology and the Study of Religion* (ed. Robert C. Moore y Frank E. Reynolds), Chicago, pp. 105-125.
- Cattani, Gino, Ferriani, Simone, and Allison, Paul. 2014. “Insiders, Outsiders and the Struggle for Consecration in Cultural Fields: A Core-Periphery Perspective”, *American Sociological Review*, 78.3, pp. 417-447.
- Delooz, Pierre, 1983: “Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church”, en *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History* (ed. Stephen Wilson), Cambridge, pp. 189-216.
- Ditchfield, Simon, 2009: “Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World”, *Critical Inquiry*, 35.3, pp. 552-584.
- Garí, Blanca (dir.): *Claustra*, <<http://www.ub.edu/claustra/spa/info>>.
- Gotor, Miguel, 2002: *I Beati del Papa: Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenza.
- Gómez Redondo, Fernando, 2012: *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: umbral del Renacimiento*, 2 vols., Madrid.
- Hatzfeld, Helmut, 1968: *Estudios literarios sobre mística española*, Biblioteca Románica-Hispánica 16, Madrid.
- Hsia, R. Po-Chia (ed.), 2007: *Reform and Expansion, 1500-1660*. Cambridge History of Christianity 6, Cambridge.

- Jantzen, Grace M., 1995: *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge Studies in Religion and Ideology 8, Cambridge.
- Marcos, Balbino, 1979: «La literatura religiosa en el Siglo de Oro español» en *Historia de la Iglesia en España* (dir. Ricardo García-Villalada), vol. 3, tomo 2: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, pp. 443-552.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino 1956 [1886-1887]: *La mística española* (ed. Pedro Sainz Rodríguez), Madrid.
- Morrás, María y Rebeca Sanmartín Bastida, 2016: “Santa Teresa, quinientos años después”, *Santa Teresa en sus moradas*, núm. monográfico de *eHumanista*, 32. I-IX. En <http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/1%20ehum32.st.%20Introduccion.pdf>
- Muñoz Pérez, Laura, 2014: *Poder y escritura femenina en tiempos del Conde-Duque de Olivares (1621-1643). El desafío religioso de Teresa Valle*, Woodbridge.
- Peers, E. Allison, 1951: *Studies of the Spanish Mystics*. 2 ed., 3 vols., London.
- Peñalver Gómez, Patricio, 1997: *La mística española: Siglos XVI y XVII*, Madrid.
- Rivera Garretas, Mª Jesús (dir.): *Duoda*, <<http://www.ub.edu/duoda/bvid/index.html>>, <<http://www.ub.edu/duoda/bvid/index.html>>
- Sainz Rodríguez, Pedro 1984 [1927]: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid.
- Sanmartín Bastida, Rebeca (dir.), *Visionarias españolas de los ss. XVI y XVII*, <<http://visionarias.weebly.com>>
- Serés, Guillermo, 2003: *Literatura espiritual española del Siglo de Oro*, Madrid.
- Vauchez, André, 1981: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Roma [trad. *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1987 y *La santità nel Medioevo*, Bologna, 1989].
- , 1987: *Les laïcs au Moyen Âge: pratiques et expériences religieuses*, Paris [trad. *The laity in the Middle Ages: religious beliefs and devotional practices* (ed. Daniel E. Bornstein, Notre Dame-London, 1993)].
- Twomey, Lesley K. (ed.), 1997: *Faith and Fanaticism: Religious Fervour in Early Modern Spain*, Aldershot.
- Weber, Alison, 1996: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton.
- Weinstein, Donald, and Bell, Rudolph M., 1982: *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago.
- Worcester, Thomas, 2010: “Saints as Cultural History” en *Exploring Cultural History: Essays in Honour of Peter Burke* (ed. Melissa Calaresu, Filippo de Vivo, y Joan-Pau Rubiés), Ashgate, pp. 191-206.
- Zarri, Gabriella, 1990 [1980]: *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500 Torino*, pp. 87-163 [original: “Le sante vive. Per una tipologia

della santità femminile nel primo Cinquecento”, *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 6, 1980, pp. 371-445; trad. “Living Saints: a Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century”, en *Women and religion in medieval and Renaissance Italy* (ed. D. Borsstein), Chicago, 1996, pp. 219-303].