



*Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*, eds. María Morrás, Rebeca Sanmartín Bastida, Yonsoon Kim. Leiden – Boston, Brill (The Medieval and Early Modern Iberian World, 79), 2020, 312 + XII pp. ISBN 978-90-04-28045-8.

Como señalan Rebeca Sanmartín Bastida y Yonsoon Kim en «Preface» (p. IX), el objeto del volumen es *to synthesize the exciting new wave of research on women's exemplary literature in medieval and Renaissance Iberia*. Se trata de un conjunto de ocho trabajos que se ocupa del análisis de textos de índole diversa (proféticos, didácticos, sagrados o intelectuales), por, para o sobre mujeres que usan el discurso religioso como única vía de expresión, con el fin contribuir al debate sobre género, santidad y ejemplaridad a partir de un enfoque limitado a los textos literarios hispánicos de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna (ss. XIII al XVI).

El volumen se articula en dos partes, precedidas de una introducción a cargo de la profesora María Morrás («Introductions: Saints Textual: Embodiment Female Exemplarity in Spanish Literature», pp. 1-39), donde la investigadora destaca que todos los trabajos, pese a presentar perspectivas críticas y metodológicas diversas, comparten un marco teórico y comparativo que se halla deuda con los conceptos y metodologías desarrollados por académicos que trabajan más allá de los Pirineos en la construcción de la identidad femenina y el papel de la santidad en ese proceso.

La primera parte («Part 1. Rewriting Models», pp. 43-189) la componen cinco capítulos, en los que se pone de manifiesto la naturaleza dinámica del modelo de *mulier sancta*, que no puede reducirse a un ideal o modelo único, y se examina de qué modo se interpretó a las mujeres en tanto que ejemplos santos por medio de narraciones, que en su mayoría fueron compuestas por escritores masculinos. Así, en primer lugar, en «1. Hagiography, Corporeality, and the Gaze: Sexual / Ascetic Tension in the *Vida de Santa María Egipciaca*» (pp. 43-75), Andrew M. Beresford subraya la fluidez de la identidad de género en la santidad, para ello analiza la autoridad que ejerce la protagonista, definida mediante la visión del resto de personajes y de los lectores; rechaza la visión tradicional, marcada por un profunda «homoerótica», y sostiene que María encarna un modelo eremítico que trasciende el cuerpo de género, en oposición al modo cenobítico de ascetismo encarnado por Zosimas. A continuación, María Morrás en «2. Under Suspicion: Mary Magdalene in Late Medieval Castille, Virtuous and Illustrious?» (pp. 75-

III), se ocupa de la figura de María Magdalena en el *Libro de las virtuosas e claras mugeres* (1446) de don Álvaro de Luna, donde sólo a ella, a diferencia de otras «santas rameras», se la trata críticamente, y defiende que en la obra, compuesta a instancias de la reina María de Castilla, el autor criticaría veladamente a la consorte y a su afán de ejercer influencia en el rey Juan II, por medio de esta santa, quien es la consejera y predilecta de Cristo. Seguidamente, en «3. Discernment of Spirits and Spiritual Authority: *The Tractatus de vita spirituali* and Its Afterlife» (pp. 112-135), Rosa Vidal Doval examina lo que implicó la inclusión del *Tractatus de vita spirituali*, atribuido a San Vicente Ferrer, junto con otras traducciones de relatos de vida de mujeres visionarias encargadas por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, para analizar la visión que éste tuvo sobre la vida espiritual y el lugar de las mujeres místicas en un cristianismo reformado; y concluye que el objetivo de centrarse en la necesidad de obediencia y humildad era restarles autoridad, pues las místicas femeninas sólo podían ser aceptadas si estaban controladas por la Iglesia patriarcal, y así, la autoridad espiritual, social o cultural permanecería bajo la tutela masculina. De igual modo, Pablo Acosta-García en «4. Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, “Living Saints”, and the Religious Reform Movement in Cardinal Cisneros’s Castile» (pp. 136-162) estudia de qué modo la publicación (1505) y, posteriormente, la traducción (1510) de la autohagiografía de la «santa viviente» Ángela de Foligno, encargada por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, definieron «nuevos modelos colectivos para ser recordados e imitados por las comunidades en busca de reformas», y observa un cierto escepticismo hacia el lenguaje y las ideas femeninas, que podría explicarse por la aparición de grupos heterodoxos en Castilla, y concluye que, pese a todo, se aprecia claramente una continuidad entre la espiritualidad tardomedieval y la de la modernidad temprana, que pervivió y se realizó mediante estos textos. Asimismo, en «Models of Female Spirituality in Sixteenth-century Spain: Women Accused of Lutheranism» (pp. 163-189), Jimena Gamba Corradine analiza cómo, paralelamente a la creciente presencia de la mujer en la cultura escrita en los países de la Reforma, la lectura se convirtió en el principal cauce para la construcción de una nueva espiritualidad femenina en la España del siglo xvi.

La segunda parte («Part 2. Inscribing Models», pp. 193-281), formada por tres capítulos, que se centran en las primeras escritoras de los siglos xv y xvi, y en ellos se analiza el uso que hicieron de los relatos de sus vidas ejemplares para modelar su propia identidad social y su papel de autoras, con el fin de rastrear sus usos del discurso religioso; y el modo en que su lectura despertó su imaginación literaria; al tiempo que estudian cómo estas autoras competían por «inscribirse» a sí mismas y a sus voces en los relatos de sus vidas y se presentaban, de un modo

u otro, como ejemplares, al remodelar y transformar las imágenes que leían, escuchaban y aprendían de modelos precedentes. Así, Ryan D. Giles en «6. “No hay quien vele a Alonso”: *Imitatio Mariae and the Problem of Conversion in Leonor López de Córdoba’s Memorias*» (pp. 193-211), reflexiona sobre las estrategias marianas de Leonor para explicar su adopción y conversión de un niño judío, Alonso, que llevó al cruel sacrificio de su propio hijo biológico; y sugiere que su estrategia fue «irremediablemente complicada y refutada por el problema del contagio del converso», ya que provocó el fallecimiento de su hijo; y hace hincapié en cómo resulta interesante comparar a Leonor con Teresa de Cartagena (c. 1425 – después de 1478), pues reflejan dos modelos de formación y vida que contrastan enormemente. Por su parte, en «7. Speaking of Heaven in Conventual Women’s Writing (Constanza de Castilla, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, and Teresa de Jesús» (pp. 212-251), Lesley K. Twoney estudia cómo el contexto y la situación de las mujeres, como maestras en la Iglesia, permiten explicar las similitudes en su forma de afrontar los temas teológicos, y para ello se centra en cómo estas escritoras de diversas áreas lingüísticas, épocas y órdenes religiosas concibieron la salvación como un viaje hacia Dios. Por último, Christopher van Ginhoven Rey en «8. Torn to Pieces: Textual Destruction in Teresa de Jesús’s *Vida*» (pp. 252-281), se ocupa de Teresa de Ávila y muestra cómo en su *Vida* Teresa imagina su propia destrucción, que se explicaría, a su juicio, no como una autocensura, sino como una expresión de lo inefable de las vivencias corporales humanas y místicas —desintegración corporal por enfermedad, y su deseo de aniquilación en Cristo— y del propio proceso de composición de la obra que requería la destrucción de todos los componentes en tanto que conformadores de la inestable unidad de un libro. Cabe destacar, para finalizar, que el volumen concluye con un utilísimo índice («Index», pp. 283-321).

Antonio Contreras Martín  
Institut d’Estudis Medievals (UAB)  
tcontreras@telefonica.net  
<https://orcid.org/0000-0003-4134-3715>