

Una aproximación al modelo corporal de santidad contrarreformista a través de la vida de Juana de la Cruz y otras santas franciscanas *

An approach to the corporeal model of Counter-Reformation holiness through the life of Juana de la Cruz and other female Franciscan saints

Pedro García Suárez

Universidad Internacional de La Rioja
pedro.garcia@unir.net

Recibido el 27 de febrero de 2019

Aceptado el 3 de setiembre de 2019

BIBLID [1134-6396(2021)28:2; 477-502]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v28i2.8812>

RESUMEN

Este trabajo se propone demostrar cómo el cuerpo de las mujeres que aspiraron a ser santas durante la Edad Media y la Temprana Edad Moderna puede comprenderse como un espacio discursivo sociocultural performativo. Un cuerpo que se convierte en una intersección textual en la que los agentes que participan en el proceso comunicativo son capaces de (re)construir, (re)negociar, (re) significar y (re)interpretar este con el objeto de establecer los parámetros en que la santidad deseada debe ser ratificada. Para ello, esta investigación se sumerge en la vida de la venerable Juana de la Cruz contraponiendo la lectura barroca de esta —a través de la *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*— con sus fuentes manuscritas —la *Vida* y el *Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*—.

Palabras clave: Cuerpo. Performatividad. Santas vivas. Concilio de Trento. Juana de la Cruz. María de Toledo. Juana Rodríguez.

ABSTRACT

This work aims to demonstrate how the body of women who aspired to be saints during the Middle Ages and the Early Modern Age can be understood as a performative sociocultural discursive space. A body that becomes a textual intersection in which the agents who participate in the communicative process are able to (re) construct, (re) negotiate, (re) signify and (re) interpret it in order to establish the parameters in which the desired holiness must be ratified. To reach this goal,

* I+D: “La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla” (Ref. FFI2015-63625-C2-2-P; 2016-2019) e I+D “Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino” (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024).

this investigation is immersed in the life of the venerable Juana de la Cruz, contrasting the Baroque reading of this —*Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*— with its handwritten sources —*Vida y el Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*—.

Key words: Body. Performativity. Living saint. Council of Trent. Juana de la Cruz. María de Toledo. Juana Rodríguez.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Metodología y contexto. 3.—Leyendo a visionarias desde una óptica contrarreformista. 4.—Revisando las fuentes: Juana contada en su tiempo. 5.—La lectura contrarreformista de otras santas vivas que se recogen en la Crónica. 6.—El cuerpo femenino como discurso sociocultural performativo. 7.—De la lectura y la escritura a la ruptura de las reglas del proceso comunicativo. 8.—Reflexión final: lectura femenina y subversión.

1.—Introducción

La importancia del cuerpo como herramienta de construcción identitaria de la santidad femenina durante la Edad Media y la Temprana Edad Moderna ha sido objeto de atención por parte de la crítica durante las últimas décadas. La confirmación de la santidad de una mujer era un proceso en el que el cuerpo se convertía en una prueba irrefutable, tratado siempre como proceso dinámico y no como un objeto estático evaluable en un momento dado. No hace falta más que acudir a las vidas de santas que se recogen durante este período para observar el hincapié que se hace en torno a elementos tan dispares en el tiempo como los castigos físicos, el ayuno, los arrebatos durante la enfermedad o las propiedades del cuerpo muerto¹.

Partiendo de este conocimiento, este trabajo pretende ir más allá, planteando que el cuerpo adquiere tal relevancia en el proceso de construcción de identidades santas que puede ser comprendido como un espacio discursivo.

Tal como los investigadores han ido esbozando, el cuerpo es un elemento fundamental dentro del espacio social. Si aceptamos que la confirmación o desestimación de identidades que marcan posiciones sociales depende, exclusivamente, de los protagonistas activos de estas comunidades en que son insertadas, parece fundamental hacer uso del concepto de *habitus* de Bourdieu (2000) para lograr un primer objetivo: hallar la manera en que el cuerpo como proceso dinámico funciona como elemento de tasación. La superficie es leída, interpretada y evaluada por los distintos agentes implicados en los procesos de socialización dentro de un subespacio público: el religioso (el cual, curiosamente, era el único accesible para la mujer). Si el cuerpo es leído, el cuerpo es texto. Como tal, puede ser cons-

1. Sobre las propiedades del cuerpo, es especialmente relevante el trabajo de Eire (1995).

truido por cualquier de los agentes que intervienen en el proceso comunicativo, desechando entonces cualquier teoría que sugiera que el lector tenga la posibilidad de posicionarse pasivamente ante la obra. Es, por lo tanto, el cuerpo un punto central de comunicación entre los sujetos que forman parte de una comunidad (independientemente de su posición como emisores o receptores) y un vínculo entre esta y los códigos culturales en que se inserta.

En definitiva, se tratará de demostrar que el cuerpo de las mujeres que pretendieron o consiguieron alcanzar el estatus de santas durante la Edad Media y la Temprana Edad Moderna puede entenderse como un espacio discursivo socio-cultural performativo. Un terreno en el que se rompen las reglas principales de los procesos comunicativos, en tanto que es (re)construido, (re)negociado, (re) significado e (re)interpretado por todos los sujetos que forman parte de la sociedad en la que se inserta.

Dentro de esta área de conocimiento, la investigación se propone indagar en los modelos institucionales de corporalidad femenina franciscana que se difunden desde la Contrarreforma, con el afán de exponer cómo el emisor de estos modelos tiene una influencia determinante en la relación establecida entre el sujeto con pretensiones de santidad y su cuerpo. Igualmente, se pone de manifiesto la manera en que el sujeto, teniendo esta referencia, se trabaja a sí mismo, comprendiendo el cuerpo como una superficie propicia a ser significada y que es utilizado como una de las herramientas principales para proyectar una identidad determinada.

Para lograr este fin, este trabajo se sumerge en la vida de Juana de la Cruz (1481-1534) a través de tres textos fundamentales. Por un lado, nos adentramos en la vida impresa, de 1612, recogida en la *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco* y escrita por Pedro de Salazar (García Suárez, 2016). Por el otro, ponemos en diálogo este documento con otros dos textos, escritos con posterioridad al fallecimiento de Juana, pero anteriores a la Contrarreforma, y, probablemente, de autoría femenina². Estos son la *Vida* —recuperada por Luengo Balbás (2016) en su tesis doctoral— y los fragmentos biográficos en torno a nuestra protagonista hallados en el *Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz* —editado por primera vez por Curto (2018)—.

2. Pese a que existe un mayor número de textos centrados en la figura de Juana de la Cruz —entre otros, las hagiografías de Navarro y Daza, así como las comedias de Tirso sobre nuestra protagonista o el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas—, se ha decidido focalizar en Salazar por su representatividad en relación con los valores contrarreformistas, su labor como inquisidor, así como la inclusión en su crónica de la vida de otras santas franciscanas. Asimismo, es la primera que se edita.

2.—*Metodología y contexto*

Para poder lograr los objetivos planteados, la metodología propuesta por Ben Spatz en su trabajo *Embodied Research: A methodology* (2017) resulta especialmente adecuada. De acuerdo con su planteamiento, esta investigación se propone extraer las prácticas corporales que se exponen en la vida de la santa escogida y la técnica que permite conectar estas entre sí³. El enfoque en las prácticas corporales y el estudio contrastivo entre la diferente forma en que estas son representadas en los textos manuscritos y en el impreso nos permitirá desentrañar de qué manera las descripciones corporales son utilizadas en la Contrarreforma para conseguir construir un modelo determinado de santidad femenina.

Sin embargo, su descripción e interpretación carecen de sentido sin ubicarlas en el contexto espacio-temporal en que se insertan. En este sentido, existen tres rasgos principales de la Temprana Edad Moderna española que permiten entender la relevancia de la corporalidad santa a la que nos enfrentamos.

En primer lugar, como apunta María Morrás (2015), las mujeres durante la Edad Media y el comienzo de la Temprana Edad Moderna se encontraban completamente al margen del poder. No obstante, será su abrumadora presencia la que les permita incidir en los ámbitos de poder a través de su incursión en uno de los pocos espacios públicos en el que estaban especialmente bienvenidas: el religioso.

En este escenario, la santidad se convierte en un arma para la mujer que no se conforma con quedar relegada a los márgenes, permitiéndoles cobrar un protagonismo que les estaba vedado. De esta manera, “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” (11).

Este hecho nos conduce al segundo rasgo de la Temprana Edad Moderna que queremos resaltar: el modelo de santidad femenina. Nos enfrentamos a una época conflictiva, en tanto que conviven dos modelos contrapuestos, teniendo el más subversivo —centrado en una vivencia mística individual, libre de intermediarios— una mayor preponderancia frente al más normativo, fervorosamente defendido desde la Contrarreforma. Este modelo más institucional apostaba por una santidad que anulaba el protagonismo individual para buscar la santidad de la comunidad (18), poniendo énfasis en la ejemplaridad moral y en el ejercicio de las virtudes cristianas. Sin embargo, pese a su esfuerzo por imponerse, “no acabó del todo con otras formas de santidad femenina” (18).

3. La práctica “is always located in a specific time and place and enacted by particular individuals or groups”. Como resultado, “is not repeatable”, en tanto que “each moment of practice is unique”. La técnica es entonces el concepto que permite significar estos actos individuales y que no son repetibles: “technique refers to the knowledge that links one practice to another. The most important feature of technique is that it is repeatable” (Spatz, 2017: 7).

Estas otras formas de santidad a las que Morrás hace alusión tienen su origen en Europa en el siglo XIII —llegando a España durante el siglo siguiente—, un momento de cambio en las formas de expresión religiosa femeninas. Tal y como comenta Sanmartín Bastida (2012: 39): “Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Amberes, Ángela de Folgino y Margarita Porete marcan una nueva etapa al inaugurar una corriente de místicas escritoras”. De esta manera, Finke (1993: 441) señala que, durante los siglos XII, XIII y XIV, circulaban una gran cantidad de textos de carácter espiritual de autoría femenina y sobre las mujeres impregnados de una autoridad con origen divino.

La nueva manera en que la mujer se relaciona con lo divino se basa en la focalización en la experiencia individual, en la propagación pública de sus propias vivencias. Una manera de entender la religión que podemos considerar subversiva si comprendemos que esta “santidad basada en vivencias místicas —revelaciones, estigmas y curaciones milagrosas— investía de carisma y, por tanto, de autoridad a las mujeres que las experimentaban” (Morrás, 2015: 17).

Dada la importancia que esta forma de expresión tuvo en la época —que incluso dio lugar a un género literario: el de las revelaciones—, lejos de relegarse en la Historia como un fenómeno temporal, “subsistió como el modelo más frecuente en la Península en los siglos XV al XVII” (17), y así lo demuestran las vidas de santas recogidas en las crónicas durante la última etapa de la Edad Media y los inicios de la Temprana Edad Moderna.

En relación con el objeto de estudio, la prevalencia de este modelo de santidad femenina —que promueve el protagonismo activo y la autoridad divina de la mujer— repercute directamente en la comprensión del cuerpo como elemento fundamental en su construcción, en tanto que “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” (17). Así lo asevera Sanmartín Bastida (2012: 41), confirmando que el objetivo de estas místicas y visionarias era el de “comunicar y compartir una experiencia somáticamente espiritual”. Como resultado, la mujer que pretendiese ser reconocida como santa en su comunidad debía probar esta identidad divina utilizando su cuerpo como prueba irrefutable de su santidad⁴.

Asimismo, la predominancia de este modelo o, mejor dicho, “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” (17). Es esta la razón por la que, al mismo tiempo que se desarrolla este

4. A este respecto, Bynum (1992: 165) profundiza explicando que la implicación corporal en la espiritualidad femenina no solo tiene su raíz en la asociación de la Edad Media entre la mujer y la carne, sino también porque “la teología y la filosofía natural percibían a las personas como un conjunto formado tanto por un cuerpo de algún modo real, como por un alma”.

modelo, florece y se expande una mirada inquisitorial masculina, temerosa de que las mujeres “pudiesen adoptar roles religiosos al lado o por encima de ellos” (Morrás, 2015: 39).

Son estos hombres recelosos entonces los que nos conducen al tercer rasgo en el que se hace hincapié, los que llevan el cuerpo santo femenino al papel, escribiéndolo, representándolo y presentándolo como modelo ejemplar. Es decir, utilizando la narración del cuerpo como herramienta coercitiva hacia la mujer. Como expresa Fernando Bouza (2004: 39), “power in the early modern period was founded on writing”. Una idea fundamental que se recoge en el trabajo de este investigador es la manera en que la escritura es comprendida y utilizada por sus contemporáneos. Escribir se convierte en una forma eficaz de persuasión y de control social:

Regarding the necessities that speech, images, or texts fulfilled, each in its own way, it is to be recalled that in the Renaissance and Baroque age a particular ideal of social control with its attendant pedagogical elements had developed, aimed at guiding a person’s conduct. I suggested above that memory was essentially human; in that period, human beings could also be defined by their capacity to learn (4).

Por lo tanto, podemos dilucidar la intención de los autores de las crónicas que narraban las vidas de santas, difundiendo modelos ideales a potenciales y virtuosas mujeres⁵. En sus textos, se advierte cómo la descripción de los procesos de santificación de la mujer actúa como advertencia a todas aquellas que tuvieran la pretensión de ser santificadas, estableciendo los parámetros en que se podría ratificar el estatus deseado.

Es decir, nos encontramos ante una etapa en que las mujeres místicas o visionarias que ambicionasen ser santas debían ser ratificadas por sus contemporáneos masculinos. Esta verificación fue llevada a cabo por la autoridad eclesiástica, que se esforzó en la propagación de los valores e ideales surgidos de la Contrarreforma. A través de los escritos de Pedro de Salazar y Mendoza, podemos averiguar cuál era el modelo corporal de santidad femenina franciscana fomentado desde esta perspectiva más institucional en los inicios del siglo XVII.

Pedro de Salazar fue un erudito genealogista, experto en derecho, historia y teología que alcanzó un gran poder dentro la Iglesia, estando siempre muy cerca de la Inquisición. En 1580 era ya “consultor del Santo Oficio, ocupándose de dictaminar aspectos doctrinales de relevancia” (Gómez Vozmediano y Sánchez

5. La función propagandística de la hagiografía durante la Temprana Edad Moderna es un hecho ampliamente estudiado: “La percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico, procesal, que influiría decisivamente en la hagiografía, obligada a crear modelos que se atuvieran a los requisitos oficiales para no perturbar su función de propaganda y, a la vez, ofrecer santos que satisficieran la demanda popular de los maravilloso” (Egido, 2000: 67).

González, 2015: 398). La culminación de su carrera eclesiástica tiene lugar en 1609, “cuando el cabildo de la Santa Iglesia de Toledo le admite como canónigo penitenciario” (398-399). Tiempo después, se le podrá ver “asistiendo a autos de fe del Santo Oficio” (400), entre otros muchos cargos. Nos quedamos en este trabajo con estos datos, puesto que son los que más nos interesan para abarcar nuestro objeto de estudio. Sin embargo, su figura tuvo una gran relevancia en la época, dado que abarcó muchas áreas y, por esta razón, fue reconocido por sus múltiples facetas⁶.

Para poder generar una composición acerca del modelo corporal institucional, se ha determinado analizar la vida de la venerable castellana Juana de la Cruz. Gracias al “Catálogo de santas vivas” recogido en la web *visionarias.es*, disponemos de los fragmentos biográficos anteriormente citados en el *Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*, que se edita por primera vez —y cuya autoría, probablemente, pertenezca a una compañera suya del convento—, y la vida impresa, recogida en la Crónica de Pedro de Salazar, escrita casi un siglo después. Asimismo, la labor investigadora de Luengo Balbás en su tesis doctoral nos ha permitido rescatar el libro de la *Vida*, cuya redacción se atribuye a su compañera de beaterio: María Evangelista. Este trabajo propone establecer una relación dialógica entre estos textos para poder desentrañar las relaciones entre cuerpo, discurso y propaganda hagiográfica en la Temprana Edad Moderna. Al mismo tiempo, se ha decidido completar la investigación mediante el estudio de las vidas de otras tres santas castellanas pertenecientes a la orden franciscana —Beatriz de Silva, María de Toledo y Juana Rodríguez— que Pedro de Salazar recoge en su crónica.

3.—*Leyendo a visionarias desde una óptica contrarreformista*

Si focalizamos en la fecha en que la crónica seleccionada para su estudio es impresa, descubrimos que Pedro de Salazar está narrando, desde un momento histórico regido por los nuevos preceptos postridentinos, a mujeres que destacaron por su santidad en un período anterior al Concilio de Trento. Este hecho es explicado por Morte Acín (2015: 303), quien aclara la contradicción existente en la Edad moderna. Si, por un lado, se pretendía la difusión de un modelo de santidad femenino carente de acción y autoridad; por el otro, el pueblo consideraba a las *santas vivas* como figuras de autoridad, capaces de solucionar sus problemas.

Pese a las demandas del Concilio de Trento de una religiosidad femenina basada en un ideal de virtud colectiva, una “de las características de la religiosidad postridentina era la creencia en la existencia de fenómenos de carácter sobrenatural”

6. Para ampliar más información acerca de la figura de Pedro de Salazar, véase el trabajo citado de Gómez Vozmediano y Sánchez González (2015).

(299). No sería extraño pensar, entonces, que las vidas de las santas castellanas de la Edad Media pudieran servir para alimentar la fe del lector:

Los conventos femeninos se convirtieron en lugares donde este tipo de prodigios se dieron con mayor frecuencia produciéndose una eclosión de mujeres que supuestamente experimentaban visiones, entraban en éxtasis y eran protagonistas de un sinfín de experiencias de carácter sobrenatural. Las órdenes religiosas participaron activamente en el fomento de esta fascinación por lo maravilloso y trataron de conseguir de todo ello rendimientos materiales en forma de poder (299).

Sin embargo, teniendo en cuenta el carácter propagandístico y ejemplar de estas crónicas, la narración de las vidas debía hacer en base a los presupuestos de la Contrarreforma, ofreciendo al pueblo modelos ideales que construyesen el marco en que la religiosidad debía moverse. En este punto, Morte Acín (301) explica que el género de la vida de monjas en este período histórico tenía una función ejemplarizante para otras religiosas y para los devotos, pero no para el resto de la población. Estos pretendían que la *santa viva*, y sus capacidades sobrenaturales, acudiera en su ayuda.

El relato que construye Salazar sobre la vida de Juana de la Cruz está centrado, fundamentalmente, en la afición de la protagonista por mortificarse el cuerpo. La penitencia corporal comienza mucho antes de su ingreso en el Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz. Durante su estancia en la casa de sus tíos, el cronista explica que ella ofrecía a Dios el trabajo corporal, sacrificio de sangres y dolores y sus pensamientos puestos siempre en el espacio celeste (García Suárez, 2016: 514).

Siempre intentando no ser vista por ningún miembro de la familia, se aplicaba muy ásperas disciplinas —“tan cruel y despiadadamente que salía sangre y se hacía muy lastimosos cardenales y heridas” (514)—, se daba pellizcos o quemaba sus brazos en el horno como sacrificio a Dios. Pese a su intento por ocultarse, su virtud y su bondad solo pueden ser tasadas en el momento en el que la criada descubre a Juana delante de las imágenes “de rodillas desnuda y envuelta en un áspero silicio” (515). De esta manera, su fama empieza a ser reconocida por los miembros de la familia y por otras personas del lugar en el que viven.

Juana continuará trabajando su cuerpo en el anonimato y cada vez se aplicará mayores penitencias. Podemos destacar las cadenas con las que se administraba disciplinas o la forma en que andaba de rodillas sobre guijas o cantos. Lo más reseñable es que, fruto de este sufrimiento, “se le apareció Jesucristo Nuestro Señor apasionado como cuando llevaba la cruz a cuestas y la miraba sus ojos de misericordia” (516). Un viernes santo, en el que su tía no quiso acceder a llevarla a la Iglesia porque era costumbre de las mujeres de aquella época, la protagonista se queda en casa sola delante de un crucifijo, llorando por lo que Dios había padecido, y entonces:

[...] fue tanta el agua que de sus ojos manó, que mojó la tierra, y del dolor que sintía en su corazón cayó en el suelo como muerta; y estando en esta compasión vido la imagen del santo crucificado muy apasionado y llagado y aparecieron allí todas las insignias y misterios de la Pasión y las tres Marías muy llorosas, cubiertas de luto; y tantos fueron los misterios que allí vido y sintió y lo mucho que lloró y se traspasó su corazón, que quedó tal que parecía muerta, y su gesto tan difunto y desmejado que, cuando sus tíos y la gente de la casa vinieron, se maravillaron mucho de verla tan demudada [...] (516).

Esta imagen no es suficiente para convencer a los tíos de que le diesen el visto bueno para ser religiosa y, como consecuencia, después de sacar la cadena y aplicarse una áspera disciplina, le ruega a Dios que le conceda el privilegio de serlo y este, mientras que Juana se encuentra en oración, le revela al oído que le concede su deseo, con la condición de que ella dispusiese del medio para llegar a serlo.

En este momento, el cuerpo se muestra indispensable para alcanzar el estatus deseado y, al mismo tiempo, pone de manifiesto la relación entre los sexos y su vinculación con el espacio público. Para poder ser religiosa, Juana se viste de hombre para poder llegar al Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz. Finalmente, su decisión es aceptada por todas las partes.

Una vez allí, la heroína se vincula con su cuerpo de una forma típicamente contrarreformista —aunque también fue un rasgo común durante la época de la Reforma—. Por ejemplo, su vestido era más pobre que el de resto de religiosas, iba descalza y ceñida con una cuerda gruesa y, en la cabeza, llevaba una albanega de estopa con lo más despreciado que pudiese haber encima —“La visibilidad del vestido dificultaba la transgresión de la normativa, por ello los cronistas resaltaron la pobreza y modestia de aquellos elementos que no pertenecían propiamente al hábito —camisa, medias, basquiña, faldellín, etc.—” (Catalán Martínez, 2014: 254).

Las penitencias cada vez se van haciendo más duras, llegando, incluso, a mortificarse la boca de muy diversas maneras. O traía en ella “ajenjos amargos por el amargor de la hiel y vinagre que dieron a Nuestro Señor” (García Suárez, 2016: 521) o se introducía una piedra grande. Asimismo, otras opciones de mortificación bucal eran aguantar el agua dentro de esta hasta que el dolor se volvía insoportable o ponerse en los labios un candelero por la parte donde se coloca la vela hasta que le dolía la mandíbula —“pensaba ella que guardar silencio sin dolor no era grande servicio a Dios” (521). Por lo tanto, la heroína no solo verá cumplidos sus deseos de sentir todo tipo de tormentos, sino que vivirá en perpetuo silencio, a no ser que fuese preguntada por la prelada o maestra.

Es remarcable el hecho de que, en relación con la confesión⁷, vuelve a usurpar con el cuerpo la libertad destinada al hombre, y, esta vez, por extrapolación

7. Respecto a este tema, merece la pena acudir al trabajo de Palomo (1997). En este, desde la perspectiva del disciplinamiento, muy en la línea del pensamiento foucaultiano, se comprende el

de lo leído. Lejos de adoptar una posición pasiva frente al ejercicio lector, Juana lee, reflexiona sobre lo leído y, en un acto transgresor, transforma el discurso en acción. Después de la lectura del *Floreto de santo Francisco* y de haber escuchado la historia de un fraile que había salido a predicar desnudo, decide ir a confesarse desnuda e hiriéndose su propio cuerpo (522).

En este sentido, es especialmente revelador el trabajo de Sanmartín Bastida (2017), quien estudia la relación que existía entre las visionarias y libros. Es decir, ¿cómo era posible que las místicas posteriores a Catalina de Siena, Ángela de Folgino o Lucy de Narni adoptasen su modelo siendo iletradas? ¿cómo se puede comprender que Juana de la Cruz aparezca leyendo en los textos seleccionados? La investigadora expone que el acceso a textos anteriores estaba basado en la oralidad. Sus confesores leían en voz alta sermones y libros que ellas utilizaron, posteriormente, para desarrollar un modelo imitativo del contenido de estas lecturas. Por su parte, Bilinkoff (1997) recurre a este mismo razonamiento para explicarse cómo Juana de la Cruz, siendo analfabeta, puede hacer alusión al libro franciscano que hemos apuntado anteriormente.

Se desprende del texto que la figura de Juana entre las personas que la rodeaban cobró bastante relevancia, en tanto que las monjas del convento acuden a pedirle consejo sobre cómo agradar a Dios a través de la oración —“En el ideal conventual [contrarreformista], el único objetivo de un religioso era la búsqueda de Dios a través de la oración y de la virtud” (Catalán Martínez, 2014: 257)—. En su respuesta se visibiliza la conexión que realiza el cronista entre la mujer, la religiosidad y su propio cuerpo. La protagonista afirma que hay que ofrecer a Dios cinco sacrificios, que se relacionan con las cinco llagas. Estos son: afección y contemplación desde el interior, oración vocal, gracias y loores, penitencias, golpes y heridas aplicadas secretamente, labor de manos y llorar para limpiar los pecados y tener misericordia por Cristo (García Suárez, 2016: 524).

Esta autoridad provenía de las diferentes visiones que esta tenía y de las elevaciones o raptos que afrontaba. Respecto a los primeros, llega a ver a los doce apóstoles para mostrarle que “todos habemos de ser muertos y resucitados cuando Dios nos llamare a juicio” (525).

Las elevaciones o raptos son mucho más importantes, ya que confieren a Juana esa autoridad carismática capaz de conducirla al espacio público. La veracidad de estos fenómenos se comprueba en su aspecto físico, el cual, como ya le sucedió en casa de sus tíos, se vuelve mortecino: “todas las religiosas vieron en ella muy nuevas mudanzas porque la vieron propiamente como difunta, así en el gesto, ojos y labios, como en el desconyutamiento de todos sus miembros, lo cual nunca más tuvo en semejantes raptos, antes en ellos estaba muy hermosa y

sacramento de la confesión como uno de los más poderosos instrumentos de control social por parte de la Iglesia desde finales de la Edad Media.

colorada” (526). Asimismo, el cronista subraya el hecho de que estas elevaciones son comprobadas por los inquisidores, ya que su voz ostenta una autoridad por igual entre toda la población:

[...] las cuales todas conocieron y vieron que estaba alienada de sus sentidos cuando hablaba, también por las cosas que decía tan maravillosas y provechosas para las almas, así para las religiosas de su casa como para las personas de todos estados y condiciones y oficios mayores y menores que la venían a oír y gozar y aprovecharse de lo que decía. Oíanla frailes de todas órdenes, predicadores y letrados, canónigos, obispos y arzobispos, el cardenal de España don fray Francisco Ximénez y condes, duques, marqueses, y caballeros muy generosos y señoras, y todos estados, así de hombres como mujeres que este misterio vieron y oyeron [...] (527).

Sin embargo, las virtudes visionarias de Juana no redundan en un abandono de sus prácticas mortificadoras. La protagonista seguía manteniendo el objetivo de sufrir por Dios y así lo suplicaba. Por ello, permitía que los demonios la azotasen, dejándole marcas que no desaparecían.

Una vez que consigue ser abadesa del Monasterio, Dios decide seguir probando su paciencia y virtud, por lo que le manda grandes enfermedades. Fruto de su padecimiento, “tuvo grandes consuelos espirituales y revelaciones misteriosas, secretos grandes del estado de la Iglesia” (530).

Probablemente la resignación fue el precepto que tuvo mayor proyección social contribuyendo al disciplinamiento social [en la Temprana Edad Moderna]. No es casual que este tipo de virtudes se potenciasen en un momento de crisis económica que podría derivar en una fuerte tensión social. Las penurias, el hambre, la escasez, la enfermedad y la muerte se interpretaban como pruebas que mandaba el Señor para poner” (Catalán Martínez, 2014: 258).

Estas enfermedades que hemos apuntado evolucionan hacia el acercamiento de la protagonista a los padecimientos de Jesucristo: “sentía que había a Jesucristo Nuestro Señor crucificado, que llegándose a ella había juntado sus manos con las suyas y puesto sus pies con los suyos” (García Suárez, 2016: 531). Los dolores eran tan grandes que Juana imploraba a Dios que se los quitase. Su súplica será contestada en sentido inverso al esperado:

Y en la oración oyó una voz del Señor que le dijo: “Mucho me ruegas e importunas que te quite ese don que te he dado, yo lo haré; y pues no has querido tener mis rosas, yo te daré cosa que más te duela que ellas”. Y así le fue otorgado del Señor no tener más aquellas señales, pero en su lugar le dio Dios muchas enfermedades y trabajos (532).

A la edad de cincuenta y tres años, al borde de su fallecimiento, las enfermedades se agravan, llegando a no poder orinar en catorce días. Sin embargo, debido a una revelación, descubre que lo único que puede hacer es resignarse con

paciencia y estoicismo y, de esta manera, le pide a Dios que no la cure y que, así, pueda cumplir su destino, que es morir de la enfermedad (534). La recompensa a la resignación, el padecimiento y la virtud es la santidad que se revela a través del cuerpo muerto, estudio que excede los límites de este trabajo.

El aspecto más interesante acerca de la mortificación corporal es que, como señala Finke (2000: 441), en los textos de las mujeres visionarias de los siglos XII, XIII y XIV, aparece como un medio para que las mujeres pudieran consolidar su poder. Frente a la intelectualidad conque los hombres se acercaban a Dios, las mujeres lo hacía utilizando su cuerpo.

4.—*Revisando las fuentes: Juana contada en su tiempo*

Si la Crónica de Pedro de Salazar, corporalmente, focaliza en el ejercicio de penitencia por parte del sujeto aspirante a la santidad, en cambio, los textos manuscritos incluyen un amplio abanico de episodios mucho más centrados en las cualidades sobrenaturales de Juana, haciendo énfasis en su papel como mediadora entre el espacio divino y el terrenal, su capacidad de curación, las revelaciones y los raptos y elevaciones. La *Vida*, de autoría atribuida a María Evangelista, muestra a una Juana fundamentalmente caracterizada por su sensorialidad e íntimamente conectada con la capacidad mediadora de su cuerpo.

Sin embargo, la capacidad de mediación, la autoridad, la reputación, la sabiduría, no fueron cualidades o características ajenas a las mujeres a lo largo de la historia del cristianismo. Existía una tradición que concedía a las mujeres autoridad y esa tradición, aunque transformada y mediatizada por nuevos ideales, pervivió durante toda la Edad Moderna (Morte Acín, 2015: 298).

Un primer episodio que no se refleja en la Crónica, y sí en el manuscrito, es el período de tiempo que abarca desde el momento en que se encuentra en el vientre materno hasta que cumple siete años. Un marco temporal que resulta fundamental para comprender la razón por la que, sin ningún tipo de trabajo corporal, Juana de la Cruz está destinada a ser santa.

La hagiógrafa nos cuenta cómo nuestra protagonista recibe el don divino desde que se encuentra en el vientre de su madre. Asimismo, una vez que nace, incluso siendo bebé, ya afrontaba los diferentes arrobamientos que sentirá a lo largo de su vida.

Hera muy graçiosa y mansa y deçía su madre que no tan solamente no padeçía pena ni travajo en crialla, mas consolaçión y alegría espiritual sentía en sí mesma todas las veçes que la tomava en sus brazos, aunque ella estuviese muy triste e angustiada. Y esta bienabenturada [¿debajo?] las tetas de su madre tuvo arrobamientos, que muchas vezes la hallava su madre elevada en la cama y en cuna, de lo qual se angustiava mucho su madre pensando que hera dolencia,

pues perdía el comer y tomar su refección corporal de niñez (Luengo Balbás, 2016: 332).

A la edad de cuatro o cinco años, poseía un claro entendimiento y un perfecto conocimiento de Dios. En vez de jugar con el resto de los niños de su edad, Juana estaba siempre con su pensamiento en ocupaciones celestiales y en hacer servicio a Jesucristo. Durante esta infancia, además, conoce a su ángel de la guarda y es capaz de ver a Jesucristo de niño.

Además de la importancia de este primer episodio, la *Vida*, en toda su extensión, construye la figura de nuestra protagonista en base a su capacidad visionaria, su intercesión entre el cielo y la tierra, sus elevaciones, su capacidad para sanar y ser sanada, la sabiduría y el conocimiento que adquiere a través de las revelaciones y sus dones y, por último, la habilidad que ostenta de superar los límites corporales tangibles.

Respecto a las visiones, además del énfasis que hace el discurso en torno a la relación de Juana con la Virgen, el Niño Jesús, Dios o los ángeles, es destacable la superación de sus limitaciones sensoriales⁸:

Dezía esta sancta virgen algunas vezes las cosas que savía por graçia de Dios, antes que acaesçiesen, para escusar daños de los próximos e offensa de Dios. E oyá muchas vezes las cosas que hablaban las personas que estaban muy ausentes della, y aun lo que havían hecho, y esto no tan solamente lo savía estando elevada, mas en sus propios sentidos lo savía e sentía. Veýa las cosas que pasavan e se haçían lejos y para verlo no la estorbavan muchas partes ni edifiçios (368).

La extralimitación de sus sentidos no solo le sirve a Juana para conocer los secretos de personas que se encuentran más allá de su entorno más próximo, sino que le permite interactuar con las autoridades celestiales anteriormente apuntadas, configurándose, de esta manera, su importante papel como mediadora. Por ejemplo, es capaz de que Dios conteste a las preguntas de las religiosas que comparten espacio con ella a través de su intermediación.

El diálogo que establece Juana con figuras que no se encuentran en el espacio terrestre se amplía a la comunicación con los espíritus de los difuntos (453). Del mismo modo, posee la gracia de conocer si las personas con las que se encuentra van a enfermar y si, como consecuencia, van a morir o serán sanadas (416).

En relación con esta interacción, y, además, especialmente pertinente en relación con nuestro objeto de estudio, es la materialización física de la unión

8. Un dato interesante es el hecho de que, una vez que termina este diálogo con ellos, vuelve “muy resplandeciente, e olieron muy suaves olores que traía consigo” (359). Es decir, consigue en vida las propiedades del cuerpo muerto santo. Para indagar más acerca del cadáver santo y el olor, véase el trabajo de Binski (1996).

entre los cuerpos divinos y terrestres. Cuenta la hagiografía como, en una de sus elevaciones, le pide al Niño Jesús que la tome por esposa y este hace realidad su deseo. Para ello, “estendió su mano poderosa e diósel a ella en señal de su desposorio” (370). Ella le acoge entre sus abrazos y, por mediación de la Virgen, sellan el matrimonio sagrado:

Y el dulce Jesús hiço de señal a la sagrada madre que le plaçía, e que le diese ella de su mano alguna cosa para aquella su esposa. Nuestra Señora la virgen María sacó de su preçioso dedo una sortija e diola al sagrado hijo para que él de su mano la diese a su esposa. Y así fue hecho, que el mesmo Niño Jesús se la dio e puso en su mano (370).

El proceso de materialización física también lo encontramos en torno a una institución: la Santa Madre Iglesia. Nuestra protagonista es capaz de verla y, lo más interesante, a través de una forma humana que, curiosamente, es la de una “muger casi como viuda” (374). El diálogo que establece Juana con esta mujer es utilizado como una crítica contra las figuras de poder del entramado eclesiástico, compuesta por hombres:

[...] llorando e dando gritos quexándose al Señor que estava muy mal casada con los maridos que le havía dado, conviene a saber, de los pastores y perlados de la sancta Yglesia obispos e arçobispos e toda manera de regidores de ánimas, los quales, dezía la sancta madre Yglesia, heran sus maridos e lo haçían muy mal con ella e le davan mala vida con sus peccados de ypochresía e vanagloria e codiçias e viçios (374).

La crítica hacia cierta jerarquía eclesiástica vuelve a ser manifestada a través de uno de sus múltiples diálogos con Dios, en el que le hace saber que no es de su agrado que los altares estén decorados con todo tipo de lujos decorativos (385). La materialización de la divinidad también está presente en las dos veces en que Juana es sanada de su sordera y de su enmudecimiento. Ambas son curadas de una forma similar. Tanto el apóstol San Pedro como el Niño Jesús le introducen sus dedos en los oídos y en la boca para devolver a nuestra protagonista el perfecto estado de sus sentidos.

Sin embargo, la sanación no es solo realizada por parte de la divinidad a ella misma, sino que este poder le es transferido a Juana para ayudar a los seres humanos, convirtiendo a la heroína en una figura celestial. Juana es capaz de resucitar a una niña muerta (413). Asimismo, su capacidad mediadora le sirve como autoridad, en tanto que le son comunicadas situaciones que van a suceder: “Dezía esta sancta virgen algunas vezes las cosas que savía por graçia de Dios, antes que acaesçiesen, para escusar daños de los próximos e offensa de Dios” (368). A Juana le es concedido el don de ser el vehículo físico del Espíritu Santo y, de esta manera, su poder es cimentado:

[...] que estando ella así elevada en aquel rato enagenada de sus sentidos, hablava por su propia lengua el Espíritu Sancto cosas muy maravillosas e altas e aprovechosas a las ánimas, así para las religiosas de la casa como para las personas de todos estados e condiciones e offiçios mayores y menores que la venían a oír e goçar e aprovecharse dello. Oyanla frayles de algunas órdenes, predicadores e letrados e abades e canónigos e obispos e arçobispos, y el cardenal de España don fray Francisco Ximénez, de gloriosa memoria, e los ynquisidores de la Sagrada Inquisición, jueçes della, e condes e duques e marqueses e cavalleros muy graçiosos e señores e todos otros estados, assí de hombres como de mugeres que este misterio vieron e oyeron y estuvieron en él presente (371).

Un don relacionado con esta faceta de Juana como figura de autoridad es el relacionado con las lenguas. La heroína es capaz de hablar diferentes idiomas en función del público al que dirija su sabiduría (399). Este don de lenguas supera el dominio del lenguaje humano, puesto que también tiene el don de comunicarse con los animales (389).

Otro aspecto importante en torno a sus capacidades es la interrelación de estas. La comunicación con las figuras celestiales y la eliminación de las barreras físicas tangibles llega hasta el punto de permitir la completa conexión corporal con Dios:

Entonçes, abrazome el Señor y puso sus pies en mis pies e sus rodillas en mis rodillas, todo las alimpió, e sus palmas en las mías, e su caveza, e cuerpo todo juntó con el mío. Y quando esto hizo, fue tanto lo que sentí, que me parecía entravan en mí muchedumbre de clavos muy agudos e ardientes. E sonava estruendo enrededor, a manera de quando hazen la remembranza de Nuestro Señor dando martilladas. Ynchávase con la presencia suya e con el gusto y dulçor de su amor, aunque heran muy grandes los dolores que padeçí, no heran tan crueles como los que sentí después que fuy tornada en mis sentidos e naturaleza corporal (427).

Es decir, el discurso construido pretende mostrar, de manera profusa, el gran número de milagros que suceden gracias al poder de su cuerpo como transmisor de la divinidad. Además de los expuestos, entre muchos otros, consigue reparar un barreño roto en pedazos (352), aparecen estigmas en su cuerpo después de que el Espíritu Santo hablase a través de ella (374) o manda un mensaje a una madre viva de parte de su hijo muerto (383).

Pese a todo, sus poderes sobrenaturales son puestos en tela de juicio en reiteradas ocasiones y ratificados por las diferentes autoridades masculinas. En una ocasión, por orden de los prelados, Juana es confinada a su celda para no ser escuchada por nadie. Al tiempo, cuando una religiosa acude a su habitáculo para comprobar si esta ha cesado de hablar por intercesión de Dios, descubre que esta no solo sigue hablando, sino que está siendo escuchada por muchas aves (377). En otra ocasión, un inquisidor acude a escondidas a comprobar la veracidad de las palabras de la venerable. A mitad de su discurso, las sensaciones que le embargan

son tan fuertes que se pone de rodillas en el suelo a llorar. Cuando termina, acude a pedirle perdón por haber puesto en duda sus dones (378).

Dixo el Señor hablando en esta bienabenturada, reprehendiendo a los incrédulos que no se aprovechaban de este tan gran bien y doctrina, que por espacio de una legua a la redonda del monasterio estava lleno y çercados todos los campos e ayres de ángeles e ánimas que venían a oír y goçar la palabra de Dios e dar testimonyo della el día de su juyzio, a confusión de los que viviendo en la tierra la oyeron e menospreçiaron por malicia o ynvidia. Scrivieron las religiosas de las palabras e misterios e secretos que el poderoso Dios habló por la boca desta sancta virgen un libro llamado conforte o luz norte (379).

Por su lado, el último texto que ponemos en diálogo —los fragmentos referidos a la vida de Juana que aparecen en el *Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*—, escrito probablemente por una monja compañera de convento, mantiene el mismo criterio discursivo que la *Vida*, centrándose en su poder mediador entre lo divino y lo terrenal (Curto, 2018).

Las experiencias corporales místicas, como los raptos y las elevaciones, son el medio que Juana utiliza para poder servir como punto de conexión entre el espacio celestial y el conventual. A través de la mediación, nuestra protagonista consigue hacer realidad las peticiones de las monjas —el otorgamiento de las cofradías—; permite el diálogo de sus compañeras con la Virgen, el Señor —aparece un apartado específico en el que enumeran las diferentes gracias conseguidas por intercesión de Juana— o los diversos santos con los que establece comunicación; escribe —“la dicha revelación traía el santo ángel escrita en un libro, y mandó a esta bienaventurada Juana de la Cruz que la escribiesse o hiziesse escribir” (fol. 59v); salva vidas o consigue resucitar muertos —“Con este santo crucifixo resucitó nuestra madre santa Juana una niña” (fol. 50v)—.

El poder de comunicarse con las diferentes divinidades es importante, en tanto que le otorga una autoridad indiscutible dentro del espacio conventual y fuera de los límites de este. Asimismo, en muchas ocasiones, justifica que la santa escriba y, por lo tanto, que asuma un gran protagonismo en el espacio público. Por ejemplo, una monja le había escrito una copla a Dios, el cual, un día, hablando con la santa Juana, le dice que le recuerde a esta la composición que le había dedicado: “Nuestra madre santa Juana las hizo escribir, que así se lo dixo el santo ángel lo hiziese. Y en este modo de responder el Señor en metro a las monjas ubo mucho” (fol. 17r).

Además del acceso a la lectura de forma oral, Sanmartín Bastida (2017) también indaga en la relación de las visionarias con la escritura. En muchos textos, se muestra a estas escribiendo, aún siendo iletradas, porque recibían el don de hacerlo del espacio divino. Asimismo, lo cierto es que, como comenta esta investigadora, entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI, escribían sus textos con la ayuda de sus compañeros, tanto hombres como mujeres. En el caso de Juana de la Cruz, gracias a María Evangelista.

El poder de escribir va indisolublemente ligado al de la lectura. Gracias al Señor y a un ángel, el libro escrito por María Evangelista —a la que Dios otorgó el don de la escritura— *Santo Conorte de los Sermones que el Señor predicó por la voca de nuestra madre santa Juana* se establece como libro de cabecera por las mujeres que viven en el convento para que “le pusiessen algo de la lectura d’este libro para defensa del demonio” (fol. 20v).

Juana es visitada por múltiples ángeles, los cuales le piden que ruegue por las ochenta y cuatro provincias que tienen a su cargo. Sin embargo, es uno de los más poderosos el que protege a la santa de una manera particular y el que, además, le revela a nuestra protagonista importantes secretos:

[...] él tiene muchos privilegios, e así le he oýdo yo llamar en el Cielo a los santos ángeles e santos ‘el ángel privilegiado’. Tiene licencia de Dios de responder algunas preguntas que le fueron fechas de las personas de la tierra, por intercesión de mí, su indigna sierva, o por las otras almas que ha tenido a cargo, y esta respuesta se entiende en quanto fuere la voluntad de Dios (fol. 27v).

Este mismo ángel le proporciona las claves para poder agradar a nuestro Señor y, curiosamente, no aparece la mortificación física: “Dixole su santo ángel a nuestra madre santa Juana que paz, oración y silencio agradaba mucho a nuestro Señor” (fol. 61v).

Entre los múltiples casos que se presentan, merece la pena subrayar la ocasión en que salva a una niña que, estando en una orilla, estaba a punto de ser ahogada por el diablo. Gracias al ángel Laruel, que advierte a Juana acerca de las intenciones del demonio, las monjas llegan donde se encuentra la niña y la salvan.

No solo es capaz de salvar vidas, sino que, por mediación de los ángeles, consigue sanar a una monja enferma, ya que este le revela los medicamentos que debe tomar para poder ser curada:

Estando mala una monja mandola el médico tomar una purga, y apareciole señor san Lucas a nuestra madre santa Juana y dixole: “No le den esa purga a la enferma, que le hará mucho mal, sino escriban al boticario que le imbie unas píldoras agregas, y estará buena”. Y fue así que con las dichas píldoras sanó (fol. 61r-fol. 61v).

Las revelaciones llegan hasta tal punto que la Virgen le desvela el criterio por el cual las mujeres son seleccionadas para ser religiosas:

Dixo Nuestra Señora a nuestra madre cómo escogía desde el vientre de su madre a las religiosas que traía a su santa casa; más dixo Nuestra Señora a nuestra madre: que tenía alcançado de su precioso hijo muchas misericordias a todos los que mirassen por su santa casa, hasta quien cogiesse oja para la lumbre (fol. 24r).

Todo lo anterior no redonda en una desaparición completa en el discurso de las penitencias corporales, aunque, desde luego, en una mínima proporción textual. No podemos pasar por alto el hecho de que, tal como explica Escudero (2009), durante toda la Edad Media, la enfermedad es considerada como una vía de acceso a lo divino. Es un proceso simbólico. Las místicas desean sufrir como lo ya lo hizo el Creador, demostrando, de esta manera, su inagotable amor hacia Dios. Otro aspecto importante que recalca esta misma investigadora es la dualidad con que se comprende el cuerpo en la época, ya que, pese a despreciar el cuerpo, se glorifica, al utilizarlo como vehículo para la conexión espiritual.

Hazían tantas penitencias aquellas bienaventuradas religiosas, rebolcándose desnudas en los cardos, entrándose en el agua elada, quebrantando los yelos y entrando debajo d'ellos. Y nueve días antes de la natividad del Señor se aparejaban teniendo cada noche una hora el yelo desnudas, y algunas vezes tres horas, tanto que se quitaban cantidad de escarcha de las cabezas; y esto en reverencia de Él y en lo que padeció el Niño recién nacido.

Otras se metían en el horno abrasando, otras se echaban calderos de agua por encima de los hombros en memoria de la desnudez que tubo el Señor en la Cruz y en el Jordán; y con esto muchas disciplinas de sangre y ásperos silicios y continua oración y los maytines a media noche (fol. 18r).

Es decir, el hecho de encontrarnos antes dos tipos de relatos diferentes contruidos sobre la misma vida de una santa no quiere decir que cada uno, por separado, incluya elementos, prácticas corporales o acontecimientos que el otro deseche, sino que la diferencia principal radica en la focalización. Cohen (2000: 46) aclara, profundizando en la idea apuntada anteriormente de Bynum (1992), que la mayor parte de los discursos del final de la Edad Media —médicos, teológicos y legislativos— comprendieron que el dolor físico era una función del alma (42). Es decir, no existía una separación entre el sufrimiento físico y espiritual de Cristo. Todo dolor del cuerpo se entiende como una experiencia total del alma.

5.—La lectura contrarreformista de otras santas vivas que se recogen en la Crónica

Al igual que Pedro de Salazar ha leído a Juana de la Cruz desde una óptica contrarreformista —construyendo un discurso que presenta los poderes sobrenaturales de Juana como resultado de su mortificación física—, nos preguntamos si también pudo hacer lo mismo con la vida de otras tres santas vivas que aparecen en la misma crónica: Beatriz de Silva (1424 o 1437-1492), María de Toledo (1447-1507) y Juana Rodríguez (-1505).

Una vez realizado el estudio de sus vidas, llegamos a la conclusión de que las prácticas corporales predominantes son aquellas dirigidas al castigo corporal: la

negación de la hermosura, el voto de virginidad, la penitencia y el martirio físico, la valoración sobre el aislamiento de la mujer en el espacio privado o su protagonismo en el público —únicamente con el objetivo de ayudar a los demás—. Asimismo, la técnica que permite comprender estas en su conjunto es el convencimiento de la época de que, a través del sufrimiento físico “su elevación —una horrible pero deliciosa elevación— dentro de las vías de acceso a lo divino” (Bynum 164), se alcanza la santidad.

Respecto al rechazo de la belleza física, es la vida de Beatriz de Silva en la que se presenta de una manera más tajante, al igual que la importancia del voto de virginidad. Su cuerpo es el causante de que nuestra heroína destaque por encima del resto de damas que se encontraban en torno a la reina. Dado que aventajaba todas las demás en “hermosura y gala” (García Suárez, 2016: 471), se convierte en el centro de las miradas masculinas, comenzando “a ser festejada de todos cuantos grandes en la corte había y de algunos dellos demandada en casamiento” (471). Pese a su inocencia, el deslumbramiento que provoca su belleza es castigado de manera tajante por la reina, siendo condenada a estar encerrada tres días en una caja de madera sin comer ni beber. Sin embargo, Beatriz logra sobrevivir al castigo del encierro en la caja a través del mismo cuerpo. Encomendándose a la Virgen María —modelo católico de la mujer ideal—, Beatriz “hizo voto de virginidad, ofreciéndose de todo corazón a ella” (471), consiguiendo que esta divinidad se apareciese y provocase que la protagonista fuese “en extremo consolada y confortada”. Una vez que es liberada, decide abandonar la Corte por su peligrosidad y mudarse al Monasterio de Santo Domingo el Real. Esta instrumentalización del cuerpo para acceder a la divinidad a su través conseguía romper “los moldes culturales al uso” (Graña Cid, 2004: 322). Como expresa Graña Cid en su trabajo, las místicas “rechazan y transgreden los argumentos escolásticos y canónicos sobre inferioridad e impureza a través de su vivencia espiritual” (322).

La penitencia y el martirio físico son más llamativas en la narración acerca de la vida de María de Toledo. Encontramos extensas descripciones sobre las diferentes prácticas dirigidas a la mortificación. Todo comienza a raíz del fallecimiento de su marido. La primera práctica que se pone de manifiesto es su decisión de no ir nunca calzada: “Anduvo siempre descalza después de la muerte de su marido, y aunque hiciese muy recios fríos, y los inviernos rigurosos y ásperos, jamás se calzó” (García Suárez, 2016: 360). Comienza entonces aquella devoción por los ejercicios de “virtud y penitencia” (361). Desde el momento en que escoge a fray Pedro Pérez como confesor, iba “en este tiempo vestida de un muy áspero silicio, y con crueles disciplinas affigía su cuerpo delicado, para hacerle sujeto al espíritu” (361). Para este desarrollo espiritual, también consideraba importante la preparación y el ayuno a la hora de ir a comulgar, y es que “comulgaba al tercer día, y lo más largo de ocho a ocho días, y esto era con tanta preparación y reverencia cuanta le era posible. El día que comulgaba ninguna otra cosa comía más de pan y agua” (361). Tiempo después, una vez que vuelve a Toledo y comienza a vivir

en el Hospital de la Misericordia, decide ser más rígida en sus costumbres. Si para los demás era todo bondad y generosidad, “solo era para sí misma muy áspera” (362). Esto se hacía factible endureciendo las condiciones en que vivía.

El grado de penitencia continúa aumentando según asciende en la jerarquía eclesiástica. Una vez que le nombran abadesa, su rutina consistía en llevar consigo “un áspero cilicio, desde el cuello hasta los pies” y su ropa continúa siendo: “La túnica, hábito, y manto, todo era muy vil, roto, y muy viejo”. Igualmente prepara su cama, que se componía de “unos sarmientos mal compuestos, o una tabla, y el almohada era una piedra o un madero”. Asimismo, “después de Maitines no tornaba a la cama, por quedarse en el coro en oración hasta Prima”. Sin embargo, su grandiosidad reside en que la consecución de todas estas prácticas consigue aumentar su grado de felicidad, ya que “del gran consuelo que de la oración sacaba, traía siempre la cara llena de alegría y contento” (363-364). Además de esta situación, a medida que pasa el tiempo, el ayuno va haciéndose cada vez más severo —presentando una mayor interrelación con el entorno—:

No comía carne, ni bebía vino, y todo el año ayunaba con mucha abstinencia, y los tres días de la semana ayunaba a pan y agua, y en los otros tomaba algún refrigerio de vianda. La Cuaresma que llaman de los Ángeles solía ayunar a pan y agua. Cada día buscaba las cestillas en que se cogían los pedazos de pan que sobraba a las monjas, y lo que ellas dejaban, buscaba y recogía para su comer. Y cuando no los hallaba, rogaba a la resitolera le diese los mendrugos de pan que habían las monjas dejado. Comulgaba muy a menudo, y el día que recibía al Señor no comía más de unas almendras o pasas después de Vísperas. Los manjares que le daban en la mesa para comer, enviaba a los pobres (364).

Pese a ello, la penitencia llega a su máxima expresión según se acerca su final. Es este momento cuando la conexión con la figura de Cristo se hace más manifiesta. Dado su deseo de acercarse a Él, “suplicábale que los dolores y tormentos que su divina Majestad había padecido en la cruz permitiese que ella, en cuanto le fuese posible, los experimentase”. Su anhelo es escuchado y “desde allí adelante le acometieron tan vehementes dolores que todos los huesos parecía se le quebraban en el cuerpo, y que cada momento la partían por sus coyunturas”. Todo ello lo padecía María de Toledo sin quejarse, ya que “muy alegre y regocijada alababa a Dios sin jamás cesar”. En este proceso se acentúa el ensalzamiento de la humildad, puesto que “si alguna vez estando enferma le daban las que servían alguna cosa, y se tardaba algún tanto en tomarla, luego a la hora les pedía perdón con muy grande humildad” (365).

En contraste, la valoración sobre el aislamiento en el espacio privado cobra la misma relevancia en la vida de ambas.

Así que la sublimación de la clausura como ideal de las religiosas conllevó también algunos cambios en el modelo de santidad que se reflejaba en las Vidas

potenciando aquellos episodios que ponían de relieve la estricta observancia del encierro, en detrimento de otros episodios que mostrasen a la religiosa relacionándose con la población (Morte Acín, 2015: 303).

Una vez que Beatriz llega al monasterio, “estuvo en hábito de seglar (aunque honesto) más de treinta años, haciendo vida muy santa y penitente” (García Suárez, 2016: 472). Del mismo modo, se aprecia tal interés por parte del autor en enfatizar las connotaciones positivas de la reclusión, que considera pertinente subrayar la manera en que posiciona en relación con la sociedad durante el periodo en que reside allí: “Vivió con tanto recogimiento durante este tiempo que ninguna persona le vio el rostro descubierto, sino la Reina Católica y una criada que la servía” (472). Esta voluntad de hierro tan recalcada en la narración tiene su razón de ser si atendemos a las consecuencias del Concilio de Trento⁹.

Lo mismo sucede en la vida de María de Toledo, la cual reside un año dentro de la Iglesia Mayor de Toledo “sin salir della ni comunicar con persona ninguna, salvo con su familiar amiga Juana Rodríguez y con su confesor, que era un fraile de san Francisco, llamado fray Pedro Pérez” (García Suárez, 2016: 361).

Sin embargo, en la última heroína citada también se valora su participación en el espacio público en la segunda parte de su vida. Una vez que retorna a la ciudad que da nombre a su apellido, “ofreciose toda al servicio de Nuestro Señor, y fuese al Hospital de la Misericordia para emplearse de día y de noche en servicio de los enfermos” (362). Por esta razón, se pone de manifiesto la admiración del narrador por “el cuidado y solicitud que en ello ponía, acudiendo a todas las necesidades dellos, a los cuales trataba con mucha benignidad y regalo” (362), mientras que, para sí misma, era “muy áspera, siendo para todos misericordiosa” (362).

6.—*El cuerpo femenino como discurso sociocultural performativo*

Después de esta revisión, ¿por qué proponemos que el cuerpo femenino santo puede ser comprendido como un espacio discursivo sociocultural performativo?

La respuesta es hallada sí, dentro de la Crónica, focalizamos el acto discursivo. En su obra *Cómo hacer cosas con palabras* Austin (1962) definía los enunciados *realizativos* como aquellos que son capaces de crear la realidad en el mismo momento en que son expresados. De esta manera, Pedro de Salazar crea, narrando, una identidad sustantiva a través de la construcción textual del cuerpo. Tal como apunta Butler (2011: 281), se considera que una identidad sustantiva lo es en tanto que es creada “mediante normas” y que depende “de la invocación constante y

9. Para ampliar información acerca de la vida que llevaban las monjas durante la Edad Moderna, véanse los trabajos de Magdalena de Pazzis di Corrales (2010) y de Ángela Atienza López (2012).

reiterada de reglas que determinan y limitan prácticas de identidad culturalmente inteligibles”. El cronista va más allá de la mera descripción, estableciendo qué prácticas corporales pueden ser consideradas como marcas de santidad y, por esta razón, delimita, valora, realza o subraya aquellas que han sido utilizadas por los sujetos para poder conseguir esa ratificación. Además, cumple con las condiciones necesarias para poder crear cuando enuncia, si recordamos su posición dentro de la jerarquía eclesiástica y la autoridad que le confería el simple hecho de ser el autor de la Crónica. Parece claro entonces que Pedro de Salazar convierte la santidad en identidad sustantiva y que no solo lo hace a través de la escritura, sino que utiliza la lectura como argumento de autoridad, en tanto que el autor está leyendo la vida de unas santas anteriores a su tiempo, descontextualizando a estas e introduciéndolas en un nuevo marco de valores —los surgidos desde la Contrarreforma—.

Expuestas estas consideraciones, cambiemos el foco y dirijámoslo hacia el acto de leer, ejercicio que ostenta una importancia fundamental en la negociación de la construcción de la identidad sustantiva. Un ejercicio que merece ser analizando en niveles diferentes.

El primer nivel que percibimos es la lectura que debe hacer la mujer que desea ser santificada. Esta debe conocer qué debe mostrar —obsérvese la importancia del ser *visible*— para saber cómo trabajar su cuerpo, con el objetivo de operar sobre lo que hemos definido como una superficie propicia a ser significada. Las únicas prácticas que surgen de manera natural son las relativas a Juana de la Cruz en las vidas manuscritas y los raptos que consiguen alfabetizar a Juana Rodríguez (García Suárez, 2016: 368). A su través, la santa alcanza una sabiduría que proviene directamente del espacio divino.

El resultado es que la aplastante mayoría de las prácticas corporales que se consideran indicios de santidad son el resultado de un arduo trabajo por parte del sujeto, motivado por valores morales¹⁰. Por lo tanto, la lectura ha conseguido llegar a establecerse —al mismo nivel que la escritura— como un acto realizativo, si es capaz de mover al sujeto a realizar acciones sobre su propio cuerpo.

La vía dolorosa, impuesta por los franciscanos a las mujeres de su orden, las puso al límite de su resistencia física y moral con un estricto programa de meditación y penitencia. La exaltación de la perfección individual a través de la mortificación, la humildad y la oración, trascendió los muros del convento para instalarse en el imaginario popular y facilitar la aceptación, con resignación cristiana, del hambre, la miseria o la enfermedad. Un trasfondo ideológico muy adecuado para mantener la paz social en una sociedad no igualitaria con fuertes limitaciones vitales (Catalán Martínez, 2014: 267).

10. A este respecto, véase la monografía de Sanmartín Bastida (2015) *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismáticos femenino del siglo XVI*.

Un segundo nivel lector lo ubicamos en relación con los personajes que se sitúan en torno a la mujer que desea conseguir ese estatus y que, además, entraña una contradicción importante. Pese al empeño del cronista en subrayar la reclusión y el ocultamiento en que debe realizarse la práctica corporal para poder ser considerada marca válida, la práctica necesita ser vista por el otro para poder tasarla, superando la acción de ver para poder leer. Una lectura que debe ser tanto crítica como interpretativa. Entonces el cuerpo no solo ha sido textualizado en la crónica, sino que se ha convertido en texto en el momento en que debe ser leído por el resto de actores del escenario social.

Llegamos entonces al tercer nivel, que tiene como emisor principal al cronista, que debe situarse en una determinada posición dentro de la jerarquía eclesiástica para poder llegar a utilizar la lectura como mecanismo realizativo. Al escribir, el narrador está leyendo el cuerpo y lo hace activamente, si comprendemos la selección de la información que realiza y la narración generada llevando el cuerpo al texto. Recordemos la teoría del encuadre o *framing*, que tanta importancia tuvo durante el siglo xx en el área de la Comunicación.

Sin embargo, el hecho de diferenciar tres niveles no quiere decir que estos sean lineales y terminen una vez llegado al tercer nivel. Todos se relacionan unos con otros, rompiendo el pensamiento tradicional acerca del proceso comunicativo. Lectura y escritura pierden sus limitaciones y se integran, fundiéndose y convirtiéndose en actos esenciales para la configuración de identidades sustantivas. Biddick (1993: 414) afirma que el “invisible feminine body transformed itself into a utilizable textual form”.

7.—*De la lectura y la escritura a la ruptura de las reglas del proceso comunicativo*

Se observa una dinámica que difumina los roles de los protagonistas, que son emisores, receptores y constructores del discurso. En torno a esta última idea, es esclarecedor el hecho de que el modelo institucional normativo siguiese incluyendo como marcas de santidad aquellas experiencias somáticas sobrenaturales, teniendo en cuenta los valores propugnados desde la Contrarreforma.

De esta manera, además de las experiencias corporales de Juana de la Cruz contadas, probablemente, por mujeres de su tiempo y los citados raptos de Juana Rodríguez, se hallan las revelaciones que ella misma y María de Toledo son capaces de sentir. Es curioso percibir que incluso estas experiencias extraordinarias surgen a consecuencia de una práctica corporal.

Si nos centramos en María de Toledo, es llamativo el hecho de que la atención al rechazo corporal y a la negación de sí misma en favor de los demás durante su vida acaba virando a la dimensión más sobrenatural cuando se encuentra al borde de la muerte. Se refleja como el resultado de la culminación de haber soportado el máximo dolor posible, llegando a conseguir disfrutar de esa sensación. Las

revelaciones no llegan únicamente en los períodos de enfermedad, sino que estas aparecen como consecuencia de la constancia con que ayuna y somete a su cuerpo a los más crueles castigos —durante el año que pasa recluida en la Iglesia Mayor de Toledo—.

Como apuntamos, las relevaciones también surgen a consecuencia de una práctica corporal en el caso de la vida de la amiga de María de Toledo: Juana Rodríguez. Gracias a que era “muy dada a la oración y contemplación, en que hallaba mucho regalo y consolación” (García Suárez, 2016: 368) y a que hacía “grandísima preparación” (369) para recibir el santísimo Sacramento, “tuvo muy particulares revelaciones” (369). Asimismo, el profundo sentimiento y empatía que profesaba hacia la Pasión de Jesucristo redundan en que, a través de Dios, obtuviese “excelentísimas revelaciones de los misterios y lugares sagrados donde se celebraron” (369).

Este hecho puede entenderse si comprendemos que el cronista no podía construir sin tener en cuenta el bagaje que el lector coetáneo lleva a sus espaldas. Así lo afirma Camporesi (1988: 8), que llega a la conclusión de que la forma de percibir la realidad por los contemporáneos, que viven la religiosidad a través del desarrollo de “illogical and irrational forms of perception and knowledge”.

In traditional Christian hagiography, sanctity is conclusively proven through miracle. In fact, miracles must occur in order for anyone to be acclaimed as a saint, because nothing proves the saint’s access to heaven more convincingly than a supernatural intervention in human affairs. (Eire, 1995: 425).

Por lo tanto, incluso conociendo el poder de la escritura en la Temprana Edad Moderna y su utilización como herramienta coercitiva de control social, no se puede afirmar que los lectoras y lectoras de la época fuesen meros receptores pasivos de un mensaje emitido.

8.—*Reflexión final: lectura femenina y subversión*

Si los lectores son fundamentales a la hora de establecer la posibilidad de exclusión de la dimensión sobrenatural de la experiencia somática, no se puede considerar que las lectoras de estas crónicas decodificaran la lectura en el mismo sentido en que el cronista proponía. Ni mucho menos que asumieran, sin ningún tipo de filtro crítico, los modelos ideales que se les mostraban. Prueba de ello es que, pese al intento de la Contrarreforma de promover un modelo de santidad femenina más colectivo y basado en el desarrollo de virtudes cristianas, la santidad carismática siguió siendo la manera más común en que las mujeres desarrollaban su religiosidad (Morte Acín, 2015). Santas que se convierten en lectoras, que utilizan la lectura crítica para poder llegar a conseguir sus objetivos. Así lo demuestra

Sanmartín Bastida (2012), quien comprende que, a través de una lectura imitativa, las santas de la Edad Moderna pudieron hacer pervivir el modelo carismático. Ellas imitaron los modelos oficiales, representando el papel que debían desempeñar para estar dentro de esos cánones.

A este respecto, es realmente esclarecedora la teoría de Abril Curto (2005: 199-200), quien, tomando como referencia el célebre ensayo Stuart Hall, establece tres formas diferentes en que la lectora puede enfrentarse a un texto, reconociendo que esta “puede distanciarse intelectualmente de la heroína, superarla en sabiduría y no compartir su confusión”.

En definitiva, el recurso de la descripción corporal dentro la narración de la vida de estas místicas dentro de la Crónica redundaba en la creación un discurso que convierte la santidad en una identidad sustantiva. A su vez, el discurso genera un modelo de santidad somática que puede ser seguido por la mujer que deseaba ser reconocida como tal. Por otro lado, este discurso no hubiese podido haber tenido efectividad si se hubiese sustraído de los códigos sociales y culturales de la época en que este fragmento se inserta. Por último, aunque no menos importante, se reconoce la cualidad performativa del cuerpo, que permite su operación y transformación por una multiplicidad de sujetos, todos aquellos que intervienen en el proceso comunicativo de ratificación de este tipo de identidades.

Bibliografía

- ABRIL, Gonzalo: *Teoría general de la información: datos, relatos, ritos*. Madrid, Cátedra, 2005.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela: “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”. En SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.): *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, coord. Eliseo Serrano Martín. Zaragoza, Ebro Composición (2012) 89-108.
- AUSTIN, John L.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós, 1962.
- BIDDICK, Kathleen: “Genders, bodies, borders: technologies of the visible”. *Speculum* 68. 02 (1993) 389-418.
- BILINKOFF, Jodi. “Establishing Authority: A Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain”. *Studia mystica* XVIII (1997) 36-59.
- BINSKI, Paul. 1996. *Medieval Death: Ritual and Representation*. London, British Museum Press.
- BOURDIEU, Pierre: *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.
- BOUZA, Fernando: *Communication, knowledge and memory in early modern Spain*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- BUTLER, Judith: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid, Paidós, 2011.
- BYNUM, Caroline W.: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Europe*. New York, Zone Books, 1992.
- CAMPORESI, Piero: *The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore*. CUP Archive, 1988.
- CATALÁN MARTÍNEZ, Elena: “Una vida de oración y penitencia. El ideal conventual femenino a través de las crónicas franciscanas”. *SÉMATA, Ciencias Sociales e Humanidades* 26 (2014) 247-270.

- COHEN, Esther: "The animated pain of the body". *The American Historical Review* (2000) 105.1: 36-68.
- CURTO, María Victoria: "Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz". En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca y G. SOARES, Ana Rita (eds.): *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_manuscrita.
- DE PAZZIS DI CORRALES, Magdalena: "Existencia de una monja: vivir el convento, sentir la Reforma (siglos XVI-XVII)". *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 20 (2010) 1-37.
- EGIDO, Teófanos: "Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)". *Cuadernos de Historia Moderna* 25 (2000) 61-85.
- EIRE, Carlos M. N.: *From Madrid to purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- ESCUADERO, Marisol: "El cuerpo femenino en la Baja Edad Media: cuerpo místico y poderoso, puerta de acceso a lo divino". *Incorporare. Escenario del arte* (2009).
- FINKE, Laurie A.: "Mystical bodies and the Dialogics of Vision". En WIETHAUS, Ulrike: *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1993.
- GARCÍA SUÁREZ, Pedro: "Juana de la Cruz". En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca y G. SOARES, Ana Rita (eds.): *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2016. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_impresa.
- GÓMEZ VOZMEDIANO, Miguel Fernando y SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Ramón: "Pedro Salazar de Mendoza (1549-1629): cronista nobiliario y bruñidor de linajes". *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, Vol. 8, 31 (2015) 393-422.
- GRAÑA CID, María del Mar: "El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres: claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)". En RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, CASTRO SÁNCHEZ, Secundino y MILLÁN ROMERAL, Fernando (eds.): *Umbrá, imago, veritas: homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004, 305-338.
- LUENGO BALBÁS, María: *Juana de la Cruz: vida y obra de una visionaria del siglo XVI*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- MORRÁS RUIZ-FALCÓ, María: "Ser mujer y santa (Península Ibérica, siglos XV-XVII)". *Medievalia* 18, 2 (2015) 9-24.
- MORTE ACÍN, Ana: "Tradiciones y pervivencias medievales en los modelos de santidad femenina en la Edad Moderna: curaciones milagrosas y mediación". *Medievalia* 18/2 (2015) 297-323.
- PALOMO, Federico: "«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna". *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997) 119-138.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca: "Castilian Visionary Women, Books and Readings before St. Teresa of Ávila". *Journal of the School of Languages, Literature and Culture Studies*, 21 (2017) 30-49.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca: *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismáticos femenino del siglo XVI*. London, Critical, Cultural and Communications Press, 2015.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca: *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander, RSMP, 2012.
- SPATZ, Ben: "Embodied Research: A Methodology". *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, No. 2 (2017) 1-31.