

**LA IMPORTANCIA DE LA LECTURA EN RELACIÓN CON EL
MISTICISMO VISIONARIO FEMENINO CASTELLANO A FINALES DE
LA EDAD MEDIA Y LA TEMPRANA EDAD
MODERNA**

Pedro García Suárez

Universidad Internacional de La Rioja

pedro.garcia@unir.net

**THE IMPORTANCE OF THE READING EXERCISE IN RELATIONSHIP
WITH SPANISH FEMALE VISIONARY MYSTICISM FROM THE MIDDLE
AGES TO THE EARLY MODERN AGE**

Fecha de recepción: 25.10.2019 / Fecha de aceptación: 11.12.2019

Tonos Digital, 38, 2020 (I)

RESUMEN:

Este trabajo se propone indagar en la evolución del misticismo visionario castellano femenino desde la Edad Media a la Temprana Edad Moderna partiendo de su relación con el ejercicio lector. El objetivo es presentar una reflexión teórica acerca de la relevancia de esta práctica sobre la construcción, difusión y consolidación de los diferentes modelos de espiritualidad que se intentaron instaurar en diferentes momentos históricos. Para ello, haciendo uso de una metodología interdisciplinar, la presente investigación trata de aunar lo ya descubierto por la crítica acerca de la conexión entre estas mujeres y la lectura y las formas en que este ejercicio es representado tanto en los textos manuscritos como en los impresos. De esta manera, se realiza un recorrido por las vidas de las afamadas mujeres castellanas: María de Ajofrín, Juana de la Cruz, Juana Rodríguez, María García y Catalina de los Reyes.

Palabras clave: Lectura; visionarias; santas vivas; Contrarreforma; espiritualidad femenina.

ABSTRACT:

This work aims to examine the evolution of Spanish female visionary mysticism from the Middle Ages to the Early Modern Age based on its relationship with the reading exercise. The goal is to provide a theoretical reflection about the relevance of this practice on the construction, diffusion and consolidation of the different models of spirituality that were tried to establish in different historical moments. To that end, making use of an interdisciplinary methodology, this research seeks to combine what has already been discovered by critics about the connection between these women and reading and the ways in which this exercise is represented in both manuscript and printed texts. In this way, an exploration through the lives of the famous Castilian women is carried out: María de Ajofrín, Juana de la Cruz, Juana Rodríguez, María García and Catalina de los Reyes.

Keywords: Reading; visionarias; santas vivas; Counter-Reformation; female spirituality.

INTRODUCCIÓN:

Esta investigación supone una nueva aproximación al estudio del misticismo femenino castellano visionario de finales de la Edad Media y la Temprana Edad Moderna desde la relación entre estas y el ejercicio lector. El trabajo pone el foco de atención en este período bisagra entre dos formas de espiritualidad femenina que marcaron un antes y un después en la Historia de la autoridad espiritual de las mujeres.

Recordemos que, en el siglo XIII, en Europa, surge un nuevo modelo de espiritualidad femenina que llegará a España en el siglo siguiente. Esta forma de religiosidad se basaba en una vivencia mística individual, libre de intermediarios –cuyo vehículo principal será el propio cuerpo–. Este modelo

llegó a ser tan importante, que subsistió como el más frecuente en la Península desde el siglo XV hasta el XVII. Algo que sucedió, en gran medida, gracias a mujeres Matilde de Magdeburgo, Ángela de Folgino o Margarita Porete, quienes iniciaron una nueva corriente de místicas escritoras. Estos textos llegaron a proliferar tanto, que dieron vida, incluso, a un género literario: el de las revelaciones¹. Sin embargo, este modelo irá decayendo a medida que se impongan los preceptos surgidos a raíz de la Contrarreforma, que se propuso anular este protagonismo femenino individual para dar paso a una forma de santidad mucho más centrada en la comunidad y en el ejercicio de las virtudes cristianas.

Combinando herramientas conceptuales que provienen desde la propia Filología, la Historia de las mujeres o los estudios religiosos, también nos permitimos utilizar aquellas aportaciones de disciplinas afines –como la comunicación o los estudios teatrales–. Todo con el objetivo de conseguir aunar tanto lo aportado por la crítica en las últimas décadas en torno a este objeto de estudio como un análisis de las diferentes representaciones sobre el ejercicio lector y la mujer.

Es decir, a través de un recorrido paralelo entre las diferentes relaciones reales que se establecían entre las mujeres consideradas como santas con los textos y su representación en los diferentes documentos –tanto manuscritos como impresos–, se pretende realizar una interpretación teórica que esclarezca la importancia fundamental de la conexión entre ellas, su cuerpo y los textos a los que se aproximan.

Gracias al trabajo realizado por el I+D “La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla” en la web visionarias.es, disponemos de un amplio catálogo que edita las vidas de mujeres castellanas anteriores a Santa Teresa con fama de santidad. Las vidas aparecen en manuscritos de los siglos XV-XVI y en las diversas historias manuscritas e impresas de las órdenes religiosas en la provincia de Castilla que se compusieron en el siglo XVII, así como en otras obras –como los

¹ Para ampliar información sobre el modelo de santidad visionaria, entre otros, véanse los trabajos de Morrás (2015), Sanmartín Bastida (2012) o Finke (1993).

libros de conventos– o compendios que contienen vidas de santas –*flos sanctorum*–.

Entre estas, nos proponemos un análisis de las vidas de algunas de las *santas vivas* castellanas más afamadas de este período, como son María de Ajofrín (hacia 1455-1489), Juana de la Cruz (1481-1534), Juana Rodríguez (–, 1505), María García (1340-1426) o Catalina de los Reyes (finales del siglo XV)². Algunas de estas serán analizadas en textos impresos, como la Catalina de los Reyes o María García –incluidas en el “Libro Segundo de la Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo”, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, doctor de la Iglesia, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*, escrito por Fray José de Sigüenza³ en 1605– y las de Juana de la Cruz o Juana Rodríguez –incluidas en la *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*, cuya autoría pertenece a Pedro de Salazar⁴ y está datada en 1612–. Al mismo tiempo, trataremos las vidas manuscritas de Juana de la Cruz y de María de Ajofrín. La indagación tanto en documentos impresos de principios del siglo XVII como en manuscritos pertenecientes a la época tardomedieval nos va a permitir seguir la evolución de las diferentes formas de espiritualidad femenina a través de las representaciones sobre la lectura.

² Se han seleccionado para su estudio aquellas en las que aparece algún tipo de relación entre ellas y los textos.

³ José de Sigüenza (1544-1606) fue un fraile dominico muy polémico. Pasó de sufrir un proceso inquisitorial detonado por parte de sus mismos compañeros de la orden (1592) a ser elegido por los mismo como prior del monasterio –todo debido a motivos políticos, ya que siempre quiso aproximarse al poder–. Es decir, que, en una década, consiguió gobernar uno de los centros religiosos y políticos más importantes del Imperio. Además, al mismo tiempo, dedicó su vida a escribir poesía (García Aguilar, 2017).

⁴ Pedro de Salazar (1549-1629) 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 –desde 1580, era consultor del Santo Oficio– (Gómez Vozmediano y Sánchez González, 2015).

LA LECTURA COMO CREADORA DE MODELOS NORMATIVOS DE ESPIRITUALIDAD:

Pese a las diferencias existentes en torno a la representación del ejercicio lector y las famosas santas vivas en las Crónicas y en los textos manuscritos, un aspecto muy interesante es que, en ambas, la mayor parte de estas representaciones convergen en un punto importante, que es la relación de la lectura con su cuerpo. En algunas ocasiones, los libros les sirven para activar ese poder de conexión con la divinidad; en otras, estos son desencadenantes o llamadas al milagro o a lo sobrenatural; y, además, en otras muchas, la lectura sirve como medio para alcanzar, desde el cuerpo, una autoridad que les estaba siendo robada. Este es un aspecto que ya ha sido apuntado por Ferrús Antón (2008) en relación con la escritura, pero que aún no ha sido suficientemente abordado en el ejercicio lector.

Esta relación entre la lectura y su cuerpo no resulta, desde luego, aleatoria. Existen varias razones de carácter historicista que permiten su esclarecimiento. En primer lugar, el ejercicio lector para la mujer que pretendiese ser santa es fundamental para la asunción de los modelos que encajasen con el espíritu de la Contrarreforma. La falta de libertad de acción individual redundaba en la importancia del ejercicio lector a un doble nivel. Por un lado, por parte de la autoridad eclesiástica, se hace imprescindible una relectura de las visionarias para limar y cuadrar los modelos que se pretendían favorecer. Por el otro, resulta fundamental el conocimiento de los textos escritos por este poder para las mujeres, que, de otra manera, no podrían conocer los parámetros en que su cuerpo debía presentarse para poder ser ratificada.

Un buen ejemplo que permite ilustrar la transformación operada en torno al ejercicio lector en relación con la santidad femenina, atendiendo al cambio de paradigma religioso que se produce con el paso de la Reforma a la Contrarreforma, es la reflexión de Foucault (1968) acerca de Don Quijote. Para este intelectual, el personaje cervantino representa el cambio fundamental que se establece entre la realidad y el lenguaje, entre las palabras y la prematerialidad discursiva que pretende representar, a finales del siglo XVI. Si antes de este momento histórico, la conexión entre ambos

elementos de la ecuación estaba presidida por su armoniosa interconexión, a partir de este punto, las palabras pasan a vincularse únicamente entre sí mismas, originando un sistema puramente etnocéntrico, y, por lo tanto, alejándose de todo aquello a lo que aluden.

La erudición que leía como un texto único la naturaleza y los libros es devuelta a sus quimeras: depositados sobre las páginas amarillentas de los volúmenes, los signos del lenguaje no tienen ya más valor que la mínima ficción de lo que representan. La escritura y las cosas ya no se asemejan. Entre ellas, Don Quijote vaga a la aventura. (54-55)

Es decir, Alonso Quijano ya no es aventurero decidido a desentrañar los misterios del mundo partiendo de su propia y única percepción de la realidad que encuentra a su paso, sino que únicamente se limita a la búsqueda de una veracidad ya vertida en los textos que lee. El héroe ya no se encarga de vivir o sentir una experiencia única: "Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros" (54). La finalidad de su aventura predetermina, en primer lugar, una relación privilegiada con el libro, y, en segundo lugar, el limitado marco que va a dar forma a sus andanzas.

El libro es menos su existencia que su deber. Ha de consultarlo sin cesar a fin de saber qué hacer y qué decir y qué signos darse a sí mismo y a los otros para demostrar que tiene la misma naturaleza que el texto del que ha surgido. Las novelas de caballería escribieron de una vez por todas la prescripción de su aventura. Y cada episodio, cada decisión, cada hazaña serán signos de que Don Quijote es, en efecto, semejante a todos esos signos que ha calcado. (53)

En este sentido, podríamos trazar un paralelismo claro con aquellas mujeres que fueron consideradas santas vivas desde el siglo XIII al XVII. No parece demasiado descabellado establecer una distinción entre los caballeros andantes que poblaban las novelas de caballerías, o aquellas mujeres que marcaron el modelo de santidad carismática antes de la llegada de la Contrarreforma, y el personaje cervantino, o aquellas religiosas que tuvieron que imitar modelos dados para hacer creíble la santidad que sentían dentro de ellas mismas.

Prueba de ello es la lectura de los cronistas de principios del siglo XVII de aquellas mujeres santas anteriores a su época. Una lectura interesada, destinada a construir el marco de la aventura de las quijotas que surgen a raíz de la Contrarreforma. Leer para escribir, contar para crear, descontextualizando, un discurso guía, un molde que permita ratificar la santidad. De esta manera, la mujer que pretendiese ser santa debía acercarse a los modelos que estaban leyendo, probando así la veracidad de su cuerpo. Es decir, palabras que se hilan con otras palabras, despoblando por completo la realidad de contenido inédito.

La siguiente pregunta que surge entonces es a qué textos de la Temprana Edad Moderna debían acercarse para conocer el modelo. La respuesta no podría ser resuelta si no atendemos, por un lado, a las consecuencias del Concilio de Trento respecto a la espiritualidad femenina, y, por el otro, al papel de la escritura en este marco temporal.

En relación con el primero, se debe recordar que una de las directrices más claras que surgieron fue la de transformar el modelo de vinculación entre la mujer y la religión. El poder eclesiástico, compuesto por hombres, pretendió reducir la autoridad individual de las visionarias para apostar por un modelo comunitario, que se centrase en el ejercicio de las virtudes cristianas y en el que se acabase el privilegio de acercamiento a lo divino sin un intermediario institucional.

Estos breves apuntes acerca de la transformación de la espiritualidad femenina en los inicios del siglo XVII nos aproximan a la respuesta de la segunda cuestión. La forma en que las directrices postridentinas podían ser ejecutadas pasaba por el uso del nuevo medio que se había impuesto para servir al poder: la escritura. Así, Bouza (2004) destaca la función que esta ejercía para ejercer e imponer el control social⁵. Por lo tanto, no sorprende la enorme presencia de visionarias anteriores a este periodo en las Crónicas del siglo XVII. Todo un ejercicio de relectura de la Historia con el objeto de reinterpretar, matizar, incluir y excluir todos aquellos aspectos que iban en contra del modelo de santidad comunitario que se quería implantar.

⁵ En este sentido, véase también el trabajo de Egido (2000).

Sin embargo, también habrá que aclarar la razón por la que se leen estas mujeres anteriores al siglo XVII, en vez de alojar, entre sus páginas, otras heroínas que pudiese cumplir una función ejemplarizante mejor. La causa estriba, como bien detecta Morte Acín (2015), en la imposibilidad de ignorar la relevancia que estas mujeres tenían entre la población. 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. Por lo tanto, en vez de omitir, decidieron reenfocar y reconducir la forma en que las santas habían pasado a la Historia.

Ahora bien, si atendemos a la tasa de analfabetismo femenino de la época, el siguiente dilema surge acerca de cómo las mujeres que pretendían ser ratificadas como santas eran capaces de sumergirse en los textos que contenían los modelos que se las proponía. Este aspecto es estudiado de forma exhaustiva por Sanmartín Bastida (2017), quien demuestra que estas podían acceder a los contenidos insertos en los textos de través de la mediación masculina y de la escucha activa.

No podemos olvidar que los espacios conventuales destacaron por acoger, en su seno, al mayor número de mujeres alfabetizadas en una sociedad caracterizada por la analfabetización de estas. Como bien apunta Baranda (2011), esto se debe a las distintas funciones que la lectura cumplía en relación con la mujer dentro de este espacio, resumidas en el seguimiento de la liturgia, el apoyo textual que se necesitaba –tanto en el mismo texto como en las imágenes– para la oración mental, el mantenimiento y administración de la institución, la comunicación con el exterior y, lo más interesante, que es la preservación de la memoria colectiva. Por lo tanto, incluso para aquellas que no sabían leer ni escribir – la mayoría–, existían diferentes medios que las permitían adquirir esa capacidad, tales como la lectura en voz alta –ya apuntada– o la exégesis didáctica y el sermón.

Así, Sigüenza, en su Crónica, destaca la labor de Catalina de los Reyes como profesora del resto de sus compañeras: “con gran voluntad y amor se ejercitaba en enseñar a leer y contentar a las que tenían falta

desto” (Marchante Fuente, 2019: 512). Una tarea especialmente importante, en tanto que, en el momento en que la mujer sabe leer, no necesita de un hombre que medie entre ella y el texto. De igual forma, también aparece la historia de María García (Marchante Fuente, 2017b), la cual es obligada a aprender a leer y a escribir en el Monasterio antes de ser monja.

A este respecto, son especialmente esclarecedoras las apreciaciones de Sánchez Lora (2002), quien, continuando con el legado de Chartier, subraya el hecho de que los textos de la Edad Moderna –más específicamente, aquellos encuadrados entre el siglo XVI y el XVIII– están contruidos para ser leídos en voz alta, debido a la labor de los humanistas, que recuperaron la importancia de la retórica clásica. Una práctica relacionada con la persuasión y la dirección interpretativa. No asombra entonces, como comenta el citado investigador, que las lecturas orales colectivas fuesen una práctica común en los círculos alfabetizados y cultos.

Baste apuntar que una relación directa entre el lector y el libro supone grandes ventajas, pero también inconvenientes. Es decir, por un lado, como bien apunta Gilmont (2001), es indudable que la imprenta contribuyó decisivamente a la difusión de las ideas de Lutero: “El descubrimiento de Gutenberg modificó las condiciones del movimiento de las ideas, acelerando la circulación de los textos y reduciendo el coste de cada copia” (376).

Sin embargo, es curioso que, al mismo tiempo que el libro apareció como una vía muy fecunda para la propagación de esta nueva manera de acercarse a Dios, desde el inicio, ya surgieron las primeras preocupaciones. Un miedo basado, fundamentalmente, en la cantidad de libros que circulaban –baste apuntar que no todos apuntaban en la misma dirección de Lutero– así como en el peligro de abandonar la tarea de la interpretación en manos de lector. En este sentido, parece muy relevante, a mediados del siglo XVI, la decisión de Enrique VIII de permitir o no la lectura de la Biblia en inglés, en función del tipo de lector que se enfrentase al texto. Al igual que a los nobles y los hidalgos les estaba permitido este ejercicio sin ningún tipo de restricción:

[...] en el otro extremo de la clase social, estaba totalmente prohibida la lectura de la Biblia en inglés a "mujeres, artesanos, aprendices y oficiales al servicio de personas de un rango igual o inferior al de los pequeños propietarios, los agricultores y los peones". Quienes se situaban entre ambas categorías –de hecho, los burgueses–, así como las mujeres nobles, "podían leer para sí y para nadie más todo texto de la Biblia y del Nuevo Testamento". (387)

Una censura que no solo pertenece a Enrique VIII, sino que alcanza a Lutero, el cual expresó que, frente a un aumento del número de copias de sus libros, prefería un incremento del número de predicadores. Es decir, de aquellos que pudieran dirigir de manera ortodoxa la interpretación de su producción. Un objetivo que no era complicado de conseguir si tenemos en cuenta las altas tasas de analfabetización en toda Europa: "Lutero, por su parte, opinaba que la predicación constituía canal normal de difusión de la buena doctrina" (404).

Fue tan importante este hincapié en la consecución del poder de interpretación de la doctrina de lo recogido en el libro impreso –"Lo escrito era garantía de autenticidad" (407) que, sin lugar a duda, se convirtió en uno de los pilares ideológicos de la Contrarreforma. Dominique Julia (2001) recoge en su investigación un análisis acerca de un libro escrito por Nicolas Le Maire, de 1651, en el que deja claro que la lectura no podía ser para todo el mundo y, mucho menos, para los artesanos y las mujeres. Asimismo, recalca la importancia de no enfrentarse a la lectura sin una determinante mediación:

Recogiendo las exigencias patristicas en materia de lectura de la Biblia, Nicolas Le Maire subrayaba la necesidad de la humildad que consistía en no leer "sin maestro ni intérprete"; el deseo de no hallar en ella "más que instrucción y salvación"; la costumbre "de contemplar las cosas espirituales e invisibles"; un largo estudio y una profunda meditación: pues bien, todas esas cualidades se oponían punto por punto a las del vulgo, porque "el pueblo es el gran maestro del error", y se halla sepultado "en las tinieblas de una ignorancia crasa". (430)

Esta preocupación acerca del amplio abanico de posibles interpretaciones textuales es comprensible si atendemos, por ejemplo, a la forma en que las santas insertas en la Crónica se aproximan a los textos.

Hay santas que se acercan al texto y, a su través, transmutan su posición como sujetos sociales y usurpan formas de actuar únicamente permitidas a los hombres. El mejor ejemplo que ilustra esta disposición lectora es la venerable Juana de la Cruz en dos momentos diferentes de su vida. Por un lado, a raíz de la lectura del *Floreto de san Francisco*, asumiendo un modelo imitativo, acude a confesarse medio desnuda, mortificándose las carnes (García Suárez, 2016a). Por esta razón, es reprendida por el confesor. Este fragmento demuestra que la santa accedía a los textos a través de la escucha activa, ya que, como comenta Bilinkoff (1997), sería la única forma de entender que Juana de la Cruz, analfabeta, pudiera hacer alusión al texto franciscano.

Un segundo momento en el que vuelva a usurpar una forma de autoridad únicamente reservada a los hombres, es cuando, gracia a su poder mediador entre el cielo y la tierra, escribe un libro que, posteriormente, será el de la cabecera para el resto de sus compañeras religiosas (García Suárez, 2016a).

LA LECTURA COMO HERRAMIENTA DE CONSTRUCCIÓN DE UNA TRADICIÓN MÍSTICA FEMENINA:

Sin embargo, la lectura –o, más específicamente, la importancia de la escucha y la oralidad– también se presenta como una práctica fundamental para las santas vivas de finales de la Edad Media, ya que, de otra manera, no se comprendería cómo podían describir una experiencia mística común a aquellas que aportaron su testimonio en el siglo XIV e inician este tipo de santidad visionaria. Así que la lectura de su experiencia personal favoreció una relación mística muy basada en el cuerpo, pudiendo comprenderse este como un medio básico para eliminar todo intercesor en su práctica espiritual. Es decir, que la lectura se convierte en un medio de transmisión de autoridad, pero, sobre todo, de una autoridad basada en razones puramente corporales. Bynum (1992) lo describe como una experiencia fundamentalmente psicosomática (183), que no solo es descrita dentro las hagiografías, sino que constituye un elemento central en la escritura mística femenina: “The tendency of women to somatize religious experience and to

give positive significance to bodily occurrences is related to what is generally recognized to be a more experiential quality in their mystical writing" (190)⁶.

En este sentido, Garí (1994) advierte que, desde mediados del siglo XIV, a raíz de la escritura de la vida de Catalina de Siena por Ramón de Capua, se produce un cambio radical en el tipo de hagiografías que se construyen. Este nuevo modelo, conocido como *Legenda Maior*, inicia un nuevo camino que empodera y enaltece la experiencia femenina por parte de los confesores que la llevan a sus textos. Pese a que, en el comienzo, se dejaba claro que sus experiencias servían a la Iglesia y al poder sacerdotal, se llegó, a finales del Medievo, a que los mismos confesores tuvieran que justificar su heterodoxia o su lealtad institucional.

Ellas escriben sobre su cuerpo, pero, y, sobre todo, leen –en toda la amplitud que engloba este ejercicio– sobre y desde este espacio. Unos cuerpos que sienten, en toda su magnitud, la divinidad. Un cuerpo que nace a partir del discurso y que recoge el legado de todas aquellas que se permitieron ser ellas mismas, sin más mediación que sus mismas sensaciones. De ahí, que se observe esa interacción tan activa y tan personal con los libros.

Otro aspecto realmente interesante es que, como bien señala Ferrús Antón (2008), las mujeres, dentro de los espacios conventuales, a diferencia de los hombres –que reflexionaban sobre la experiencia mística, en general–, hablaban de la suya. Sin embargo, consideramos que esto debe ser matizado, ya que la circulación de textos anteriores a este periodo, que eran conocidos por ellas, como ya se apuntó, permitía enlazar las vivencias de muchas generaciones y, como resultado, podríamos hablar de la integración discursiva de toda una tradición. Por lo tanto, sería imposible

⁶ “But its somatic quality also derived from the fact that by the thirteenth century the prevalent concept of person was of a psychosomatic unity, the orthodox position in eschatology required resurrection of body as well as soul at the end of time, and the philosophical, medical and folk understandings of body saw men and women as variations on a single physiological structure” (Bynum 1992, 183).

comprender la trascendencia de una experiencia individual que no integrase todas las anteriores.

Quiere decirse, por supuesto, que, como comenta Ferrús Antón (2008), no hay duda alguna de que la escritura suponía para ellas un ejercicio de reafirmación de su individualidad frente al grupo. Sin embargo, al mismo tiempo, coexiste un ejercicio paralelo, que es el de la unificación de toda una genealogía espiritual femenina a través de su posición como lectoras.

A este respecto, son sumamente esclarecedoras las ideas de Valera-Villegas (2006-2007), quien, recogiendo el trabajo de Merleau Ponty, concibe la lectura como un proceso de encarnamiento por parte del lector. Este, lejos de posicionarse externamente frente al texto, se incorpora a este desde su propio cuerpo, entiendo este como una fuente infinita de posibilidades.

El sujeto lector inquieto percibe y se descubre percibido. Y así, este sujeto, abarca/atrapa el mundo del texto con su sensibilidad y con su corporalidad, antes que con su pensamiento. El leer para él no es un acceso exterior al texto, sino una forma de introducirse en él. Así al abrir-se a la lectura hay dos "páginas" que se intercalan: la del cuerpo y la del texto, dos mundos que se intercruczan, que se hacen quiasmo: el del texto y del lector. (3)

Algo especialmente acuciado cuando se trata, además, de una lectura oral. En este sentido, se pronuncia Zumthor (1989), quien comprende la oralidad, en la Edad Media, como una performance. La palabra que se desplaza a través de una voz que no puede ser sin un cuerpo, al que embarga, le sitúa en una escena y, a su través, se conecta a los cuerpos de los espectadores:

La palabra pronunciada (al contrario que la palabra escrita) no existe en un contexto puramente verbal, participa necesariamente de un proceso general, operando sobre una situación existencial a la que, de alguna manera, altera y cuya totalidad compromete los cuerpos de los participantes. (298)

Esta participación de la carne y el cuerpo en la lectura es perfectamente visible en la vida manuscrita de María de Ajofrín (Redondo

Blasco, 2018). Así, el día de San Agustín, la heroína se queda concentrada en la Verónica que aparece pintada en la portada. Esta meditación provoca que “por el espacio de una hora vido en ella y sobre ella gran resplandor, y vio carne y sangre” (fol. 198v). Desde este momento, jamás vuelve a comer carne.

La relación entre las místicas visionarias tardomedievales y la iconografía ha sido profusamente estudiada por investigadoras como Miles (1989) o Sanmartín Bastida (2015). Su relevancia estriba en que la educación religiosa en la Edad Media era canalizada, dada la alta tasa de analfabetismo, fundamentalmente, a través de los sermones, la lectura en voz alta de las Escrituras, los dramas y, sobre todo, de la iconografía de las pinturas de las iglesias. Esta iconografía, como bien explica Sanmartín Bastida (2015), es especialmente importante porque es la base fundamental de los dos tipos de meditaciones que se imponen al final de este periodo histórico, centrados en la contemplación de un icono y en la reconstrucción mental de una escena religiosa. Esta conexión es especialmente relevante en el caso de la mujer:

Pero para abordar este punto creo que no debemos dejar de lado la cuestión del género. Las mujeres se relacionaban de una manera muy personal con el arte porque eran exhortadas a mirarlo para entender las Escrituras (pocas sabían leer y escribir); además, su familiaridad con los objetos artísticos estaba mediatizada por labores como tejer vestidos para esculturas de altares y ermitas; y, en otro orden de cosas, se las suponía más proclives a la sensibilidad emocional que despierta el arte por no ejercer la razón de la misma manera que el hombre. (359)

Esta sumersión artística tan emocional tuvo una doble repercusión, ya que, al mismo tiempo que las imágenes eran, en muchas ocasiones, el punto de partida para el inicio de sus visiones o raptos, también estos dejaron una huella imborrable en el arte. Es decir, “la experiencia visual era un componente fundamental en la espiritualidad femenina, guiaba de algún modo sus vidas” (361).

Retomando a María de Ajofrín, baste apuntar que la escena descrita anteriormente no es la más teatral que surge a raíz de su relación con el libro. Un día trae una imagen del niño Jesús y la coloca encima de un libro de devociones, con el objetivo de adorarle –llorando a sus pies–. La escena

da lugar a que, tiempo más tarde, la imagen se torna cuerpo –obsérvese la relación entre lo que sucede y el tipo de lectura encarnada– y alza el pie para que María pueda besárselo. Entonces, “besósele ella con grandísima ternura y quedose el pie ansí alto, que jamás se tornó a bajar, cosa que la vieron todas las religiosas con grande admiración”. Además, también sucede que, al tener la protagonista un problema en un ojo, le pone esto sobre su pie y “fue sana a vista de todo aquel convento de religiosas” (Marchante Fuente, 2017a, 491).

Además de servir como soporte para las apariciones celestiales, el libro adquiere la propiedad de convertirse en una especie de cábala, capaz de vaticinar lo que está a punto de suceder. Debido a ello, mientras se encuentra rezando en un libro, comienza a orar por Sancha Díaz, una hermana del convento que había contraído la peste, y, sin esperarlo, se revela a María de Ajofrín la muerte de esta, ya que “vio súbitamente una calavera de difunto encima del libro. Volviose a las hermanas y díjoles: “No os fatiguéis por su salud, el Señor quiere llevársela, veis aquí su calavera”. Y ansí fue, que de allí a muy poco murió” (491).

Lo interesante, sobre todo, es que estas visiones proféticas no solo le ocurren con sus compañeras de convento, sino que le sucede con figuras públicas, lo que le permite cobrar autoridad en el espacio público. Así, rezando en un libro en la ventana, se le aparece un rostro cerca del suyo que resplandece y “dentro d’el como dos formas de hombres que peleaban el uno contra el otro, y que caía mucha gente muerta. Dize el prior, que escribió su historia, que este día prendieron los moros al Conde de Çifuentes” (Redondo Blasco y Sanmartín Bastida, 2017: fol. 264r).

Además, no solo se le revelan las muertes, sino que, gracias al libro como objeto físico, los muertos pueden comunicarse con ella. Una noche en que no puede dormir porque hay una sombra en su habitación, se encuentra, insomne, abrazada a un libro de devociones. La sombra resulta ser la del cura y capellán de la casa, que había fallecido, que la habla.

Y a la postrera noche sintiole a par de la cama, y ella no durmió con el miedo que tenía, y dos horas después de la media noche, estando sin ningún sueño, abraçada con un libro que tenía de devotiones y con el gran pavor que tenía, estava puesta hazia la

pared y el espíritu llegó a ella y meneola como quien quiere despertar a quien duerme, y ella con el temor que tenía no lo quería hablar, y haciéndole señales con gemidos. (Redondo Blasco, 2018: fol. 215v)

Una vez analizadas las escenas anteriores, podemos plantearnos si solo puede considerarse como una performance una lectura oral de un texto y no otro tipo de aproximaciones. Si comprendemos la performance en relación con la oralidad como un acto comunicativo totalmente orgánico que envuelve, en su seno, a varios sujetos y receptores, que se mueve en diferentes marcos de interpretación y cuyo resultado es diferente a la proposición inicial como consecuencia de las transformaciones acaecidas durante el proceso, desde luego, no parece descabellado comprender la teatralidad de estos acercamientos al libro por parte de las visionarias de esta manera. Unos actos comunicativos, generados en una particular relación con la lectura, que se desarrollan con la intención de sustentar, mostrar y conectar un cuerpo, un libro y dos espacios: el terrenal y el divino. Una conexión con el ejercicio lector que va más allá de la palabra, jugando con todos los elementos que lo componen, desde las imágenes hasta su uso como mero objeto.

De esta manera, se comprende también que muchas de las veces en que se representa a la mujer en relación con un texto vayan asociadas a la milagrería. Juana Rodríguez no sabe leer ni escribir. Sin embargo, milagrosamente, lo hace para escribir las revelaciones. A María de Ajofrín le sucede lo mismo. Asimismo, las cartas que escribe producen milagros.

CONCLUSIONES:

Las representaciones de las místicas en su relación con el ejercicio lector nos enseñan muchas cosas. En primer lugar, y lo más interesante, es que nos muestran las múltiples formas en que ellas se aproximaban al texto. Hemos visto a heroínas que se acercan a los libros a través del mero objeto físico hasta aquellas que se relacionan únicamente con la iconografía inserta en este, se sumergen en el texto a través de la escucha activa e,

incluso, aunque minoritariamente, a través de la lectura como la entendemos ahora.

Los múltiples ejes de interacción entre estos elementos de la ecuación tenían un punto clave de convergencia, que es el cuerpo. Un cuerpo sintiente, encarnado al texto, que se revela, se adentra en el espacio celestial y, por ello, cobra una autoridad que le había sido negada. Esta es la razón por la que puede entenderse que las funciones del ejercicio lector sean completamente diferentes durante la Edad Media y la Temprana Edad Moderna.

En el primer período citado, el ejercicio lector sirvió, esencialmente, para configurar y transmitir un modelo propio de espiritualidad de femenina, que, con el paso del tiempo, consiguió generar una tradición propia. Asimismo, uno de los aspectos más interesantes es que este camino de espiritualidad femenina condujo a la adquisición de una autoridad que les era negada en cualquier otro espacio público. Un poder profundamente enraizado en su carne, que, lejos de ser utilizado como un mero canal de mediación entre el cielo y la tierra, se hacía texto, prueba y marca de su individualidad, de un carisma que las hacía libres.

Sin embargo, en los inicios de la Temprana Edad Moderna, todo cambia. Tanto el esfuerzo por imponer un modelo de espiritualidad femenino comunitario –y que anulase esa individualidad– como el empoderamiento de la escritura como forma de poder y coacción social redundan en un apoderamiento de las posibilidades del ejercicio lector por parte de la autoridad eclesiástica. La aproximación al texto ya no sirve para continuar ese legado femenino de principios de la Edad Media, sino que se convierte en un acto de generador de modelos a asumir por la mujer que pretendía ser ratificada como santa.

Por último, baste apuntar otro de los puntos más interesantes de convergencia en relación con el ejercicio lector en ambos períodos históricos, que es la consideración de este como performance. En todos los casos que hemos ido explorando, la conexión entre el sujeto, el cuerpo y el texto supone un acto comunicativo. Un acontecimiento dirigido a visibilizar y demostrar una identidad espiritual que debía ser ratificada.

BIBLIOGRAFÍA

Baranda, N. (2011). *Plumas en el claustro. Formas de escritura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Compostella Aurea. Actas del VIII Congreso de la Aiso.

Bilinkoff, J. (1997). Establishing Authority: A Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain. *Studia mystica*, XVIII, 36- 59.

Bouza, F. (2004). *Communication, knowledge and memory in early modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bynum, C.W. (1992). *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Europe*. New York: Zone Books.

Curto, M.V. (2019). Juana de la Cruz. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_manuscrita_.282.29.

Dominique, J. (2001). Lecturas y Contrarreforma. En Chartier, R. y G. Cavallo, *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana-Taurus, 415-468.

Egido, T. (2000). Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz). *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 61-85.

Ferrús Antón, B. (2008). Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer... Sor María de Jesús de Ágreda y Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (sobre la escritura conventual en los siglos XVI y XVII). *Revista de literatura*, 139, 31-46.

Finke, L. A. (1993). Mystical bodies and the Dialogics of Vision. En Wiethaus, U., *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. Argentina: siglo XXI editores.

García Aguilar, I. (2017). Del calabozo al priorato: la carrera literaria de fray José de Sigüenza en El Escorial de los Felipes (1592-1606). *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 35, 79-99.

García Suárez, P. (2016a). Juana de la Cruz. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_impresa.

García Suárez, P. (2016b). Juana Rodríguez. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_Rodr%C3%ADguez.

Garí, B. (1994). El confesor de mujeres, ¿mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?. *Medievalia*, 11, 131-142.

Gilmont, J.F. (2001). Reformas protestantes y lectura. En Chartier, R. y G. Cavallo, *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Santillana-Taurus, 373-414.

Gómez Vozmediano, M.F. y R. Sánchez González. (2015). Pedro Salazar de Mendoza (1549-1629): cronista nobiliario y bruñidor de linajes. *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 31, 393-422.

Marchante Fuente, L. (2019). Catalina de los Reyes. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_los_Reyes.

Marchante Fuente, L. (2017a). María de Ajofrín. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn#Vida_impresa.

Marchante Fuente, L. (2017b). María García. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_Garc%C3%ADa#Vida_impresa.

Miles, M. R. (1989). *The Image ad Practice of Holiness: A Critique of the Classic Manuals of Devotion*. London.

Morrás, M.: "Ser mujer y santa (Península Ibérica, siglos XV-XVII)". *Medievalia* 18, 2 (2015) 9-24.

Morte Acín, A. (2015). Tradiciones y pervivencias medievales en los modelos de santidad femenina en la Edad Moderna: curaciones milagrosas y mediación. *Medievalia*, 18/2, 297-323.

Redondo Blasco, C. (2018). María de Ajofrín. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn#Vida_manuscrita_.281.29.

Redondo Blasco, C y R. Sanmartín Bastida. (2017). María de Ajofrín. En *Catálogo de Santas Vivas* (eds. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn#Vida_manuscrita_.281.29.

Sanmartín Bastida, R. (2017). Castilian Visionary Women, Books and Readings before St. Teresa of Ávila. *Journal of the School of Languages, Literature and Culture Studies*, 21, 30-49.

Sanmartín Bastida, R. (2015). En torno al arte y las visionarias. *Medievalia*, 18, 2, 357-367.

Sanmartín Bastida, R. (2012). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander, RSMP.

Sánchez Lora, J.L. (2002). Retórica, oralidad y lectura en la Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, 1, 65-84.

Valera-Villegas, G. (2006-2007). La lectura interior: lector y cuerpo. *Pilquen*, 3, 1-9.

Zumthor, P. (1989). *La letra y la voz de la «literatura» medieval*. Madrid: Cátedra.