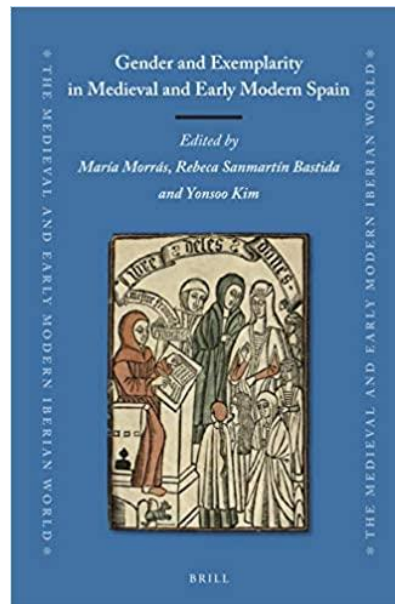


María Morrás, Rebeca Sanmartín Bastida y Yonsoo Kim. *Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*. Leiden-Boston: Brill, 2020. ISBN 978-90-04-28045-8. 296 pgs.

Reviewed by: Guillermo Serés
Universitat Autònoma de Barcelona



Estamos ante una miscelánea de estudios sobre mujeres lectoras y escritoras de la plena Edad Media, su Otoño y el primer Humanismo, que rompe tópicos supuestamente feministas, contextualiza históricamente y analiza ideológicamente sus actitudes y formación, sus gustos y anhelos, sin los consabidos prejuicios ni concesiones de la literatura de mujeres al uso. Porque ya en el prefacio Yonsoo Kim y Rebeca Sanmartín Bastida señalan que a lo largo de los ocho capítulos del libro se analizan tratados espirituales (desde el siglo XIII al XVI), memorias, autobiografías, documentos legales, crónicas y otros géneros, cuya interdisciplinariedad, lejos de disgregarlo, dan coherencia al conjunto, en tanto que los escritos proféticos, didácticos, sacros e intelectuales de las autoras se refieren a experiencias espirituales que ilustran la ejemplaridad femenina, *per se* o parangonada con la masculina, abrumadoramente más estudiada.

María Morrás es la encargada de firmar la introducción general (“Introduction: Saints Textual: Embodying Female Exemplarity in Spanish Literature”, pp. 1-39): un brillante artículo, como suyo, exhaustivo e impecablemente redactado, que da la rigurosa tónica de todo el volumen y que se centra en los tres conceptos que recorren las colaboraciones del volumen: género, santidad y ejemplaridad. En seguida señala que la llamada literatura de género tiene finalmente fundamento teórico y arraigo histórico-literario, cuyo arco temporal abarcaría desde Hildegarda de Bingen (1098-1179) hasta la época moderna, y que se vincula con la ejemplaridad, las hagiografías y, en suma, el didactismo asociado a las lecturas femeninas, en los domicilios particulares, en las cortes y en los conventos. Pero como señala en seguida, “the cloister was indeed permeable, and so was the court”; las relaciones literarias entre aquel y esta eran recíprocas: “thematic and formal elements shared between religious narrative and secular lyric and prose literature were a natural consequence of the common cultural and literary context, especially in texts addressed to women” (p. 4), porque “female readers and writers formed ‘a textual community’” (p. 5) a lo largo de Europa. El vínculo entre la lectura (o la

audición), la experiencia (imaginada o vivida), la identidad social y (más minoritaria) la composición de textos fue “especially intense among women” (p. 8), porque la emulación de la virtud leída comportó muchas veces la vivida, de modo que “if the audience was reduced to an enclosed community, the lives narrated, the miracles performed, the words professed were more akin to theatre than to any doctrinal treatise or devotional form of prayer” (p. 15). Análogamente, como la ejemplaridad femenina arquetípica inicial deriva hacia otros modelos en la literatura posterior (como se verá en la segunda parte del libro), la literatura de mujeres tenderá a la virtud común o habitual y a la excepcional santidad (p. 16), cuyos paradigmas imitarán algunas mujeres, a las que, por el hecho de serlo, se les exigirá mayor rectitud moral y entereza, ser más virtuosas, ya sean *mulieres sanctas*, ya *peccatrices* arrepentidas, como Santa María Magdalena o Santa María Egipcíaca. Estas líneas temáticas y motivos que esboza la profesora Morrás en esta rica introducción recorren el volumen colectivo.

El libro se divide dos partes: I. *Rewriting Models* (pp. 43-189) y II. *Inscribing Models* (pp. 193-279). Los autores de la primera analizan cómo han construido las mujeres sus modelos de santidad, su concepto de *mulier sancta* a partir de varios paradigmas, que tendrán continuidad a lo largo de los siglos y alimentarán la imaginación literaria de varias generaciones de mujeres. En el primer capítulo de esta parte (“Hagiography, Corporeality, and the Gaze: Sexual/Ascetic Tension in the *Vida de Santa María Egipcíaca*”, pp. 43- 74), Andrew M. Beresford analiza la evolución de una figura capital, Santa María Egipcíaca, desde la “sexualizing gaze” hasta su ascetismo, pasando por su condición eremítica, pues “a crucial component of Mary’s ascetic purgation is that it can be read in symbolic terms, [...] she unburdens herself on each occasion of one of her sins” (p. 56). Es básico entender cómo María reversionó su personalidad, pues “she has been corporeally transformed from beautiful to ugly [...] and can now only revisit her former identity in confession” (p. 69). Compara Beresford su leyenda de purificación con la de San Pablo de Tebas y otros carismáticos padres del desierto; la diferencia radica, fundamentalmente, en que “Mary is female” (p. 64), a lo que se añade la oposición dialéctica entre eremitismo y cenobitismo en relación con San Zósimo, que se sintió atraído por la antigua prostituta, a la que después rindió culto difundiendo su historia. El aspecto crucial de la *Vida* (primera mitad del siglo XIII) es que María se restituye a sí misma; pasa de la belleza a la fealdad. Solo su segundo ser (forjado con la perfección y humildad que relega al primero) podía llevarla a la salvación. Y su salvífico avance va “from suppression of the body to a more complete abnegation of the self” (p. 69); su etopeya está perfectamente incardinada en la tradición del desierto, con el mecanismo de purificación que transfigura radicalmente a los que allí se retiraron, siguiendo el modelo de Jesucristo y dando testimonio de una tenacidad espiritual que ejemplariza. Parcialmente cubierta con el manto que le prestó San Zósimo, el intenso bronceado con que se la representa, tras tantos años en el desierto, simboliza el rechazo de la hipócrita blancura inicial, superficialmente pura; es una suerte de “mechanism for the creation of a radically transfigured and purified identity of inestimable value to the societies that lie beyond” (p. 70), a través de las casas o establecimientos genéricamente llamados “Egipcíacas”, que se empezarán a construir a partir del siglo XIV.

2. En su segundo trabajo (“Under Suspicion: Mary Magdalene in Late Medieval Castile, Virtuous and Illustrious?”, pp. 75-110), la profesora María Morrás incide en una de las figuras que suscitaron mayores disputas entre los intelectuales de todas las épocas: Santa María Magdalena. Arranca con el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* (1446), de Álvaro de Luna, y el de otros autores contemporáneos análogos (Juan Rodríguez del Padrón, *Triunfo de las donas*; Diego de Valera, *Defensa de la virtuosas mujeres*), deudores del *De claris mulieribus*, de Boccaccio, e indaga hasta qué punto el libro de

Luna defiende sinceramente a la santa de Magdala *per se*, o por ser un modelo de participación de las mujeres laicas en la vida pública distinto del convencional y cercano al de la *cortesía* literaria. Que María Magdalena casi llegue a ser el “apóstol” femenino es consecuencia del amor, “a gratuitous gesture of pardon on the parte of the Lord, not of her virtue or her acts” (p. 87); el Condestable prescinde de las miserias del cuerpo y opta por la ejemplar firmeza del espíritu de María de Magdala, por su corazón “non corrompido”. Aunque aporta testimonios laudatorios de algunos Padres de la Iglesia, Luna no quiere atribuirle la santidad o beatitud que no le niega a Eva, María Egipcíaca, Pelagia, Dido o Lucrecia, que también fueron “controversial figures”; lo explica por el Camino de Santiago y la traducción española de la *Legenda aurea*, mediante la difusión mediante la cuaderna vía, que subrayó la imagen ascética de la *beata peccatrix*. La otra vía de difusión fue la orden de los dominicos, que se acogieron a la advocación de María Magdalena, cuya iglesia en Sevilla (en el convento dominico de San Pablo el Real) fue análoga a la de otras fundaciones y cenobios del resto de Europa, al amparo de aquella orden monástica, que adoptaron a la de Magdala como símbolo y representante de la conversión. Poco a poco se fue consolidando la presencia de la santa, eventualmente al amparo de algunos nobles, como la reina Catalina de Lancaster, madre de Juan II, que fundó un convento dominico y la emplazó al lado del fundador, Santo Domingo de Guzmán, aquilatando su condición penitente y ascética, máxime al vincularse a la dinastía de los Trastámara y convertirse en un activo de la particular *querelle des femmes* peninsular. No comenta Morrás el más tardío *Libro de la conversión* de la Magdalena (1588) del agustino de Pedro Malón de Chaide, que será la culminación de aquellas previas, porque se queda en el Otoño de la Edad Media.

3. Rosa Vidal Doval (“Discernment of Spirits and Spiritual Authority: The *Tractatus de vita spirituali* and Its Afterlife”, p. 112-134) se centra en el *Tractatus de vita spirituali*, atribuido a San Vicente Ferrer: una guía para las novicias dominicas, útil para el cuidado de sus almas (“proximorum, animabus utilis est”), pero especialmente aplicado a la ascesis, devoción y obediencia, practicando la humildad, que es “the lynchpin in this dynamyc relationship between contemplation and action” (p. 118), porque es el requisito para la purificación y la cualidad más necesario para el predicador. La purificación del corazón es, a su vez, la que abre los ojos a la contemplación divina. Además de la humildad, señala la necesidad de la obediencia de las creyentes, a pesar de los objetivos de la orden de los predicadores, porque primaba el paradigma del *De examinatione doctrinarum*, de Jean Gerson, que se aplicaba “for the need to submit female visionaries to particularly thorough examinations” (p. 116). Se detiene en el análisis de las mujeres beatas visionarias y místicas, y su consideración por parte del cardenal Cisneros, cuya defensa no implica que las exima del cumplimiento de las reglas monásticas, porque las místicas femeninas sólo fueron podían ser aceptadas bajo control de la Iglesia, cuya autoridad espiritual, social y cultural seguía estando en manos masculinas. Otro gran franciscano, Francisco de Osuna, ya aconsejaba “guardarse de las personas que tienen arrobamientos, como si tuvieran rabiamientos”. Concluye que el *Tractatus* es “implicitly gendered: it is adressed to male religious” (p. 129), a pesar de la intención de Cisneros, que, no obstante, aconseja a las religiosas el “scrutiny and judgement of their confessor” (p. 130), o sea, una tutela masculina. En tal sentido, Cisneros “was a man of his time”, a pesar del rechazo de la *examinatio* de Gerson y de su entusiasmo “for female visionaries” (p. 131).

En el capítulo 4. (“Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, ‘Living Saints’, and the Religious Reform Movement in Cardinal Cisneros’s Castile”, pp. 136-161), Pablo Acosta-García retoma la figura de Cisneros y su acercamiento a la *devotio moderna*, que propicia que algunas profecías femeninas sean bien recibidas. Acosta-

García señala que el Cardenal, con la aquiescencia de Isabel la Católica, de la que fue confesor, hizo traducir los escritos de algunas de las principales místicas de la Baja Edad Media: Santa Matilde de Hackebor, Santa Catalina de Siena y Angela de Foligno; de los de esta última, el *Liber Lelle* o *Libro de Ángela* (impreso en latín en 1505; traducido en 1510: *Libro de la bienaventurada santa Ángela de Fulgino*) se ocupa el capítulo. Un libro de clara influencia de aquella *devotio moderna* que tuvo gran difusión por toda Europa y que fue lectura de muchas beatas visionarias, como María de Santo Domingo, que predijo la conquista de Orán, y María de Toledo, la caída de Granada. Con aquel libro de la profética Ángela y estas visiones de las Marías, Cisneros “took on the role of ‘ecclesiastical mentor of the missionary work in the West Indies’” (p. 143) y abunda en la cruzada para evangelizar el norte de África y América. A tal fin propone una reforma de las instituciones monásticas, de acuerdo con las sugerencias del *Libro de la oración*, de María de Santo Domingo, donde transcribe sus éxtasis visionarios y aconseja los frailes necesitan “to be reeducated in divine love. Only after that could they be sent to evangelize Amerindians” (p. 145). Confía Cisneros en la carismática palabra femenina, de Foligno o de Santo Domingo, ambas previas a la intervención del Santo Oficio, porque la “visionary experience or women’s prophesying are thereby presented as acceptable, even desirable, fruits of such practices”; propone, por lo mismo “a defense of women as prophets” (pp. 148-149). Todo ello a riesgo de ser acusados de pertenecer a la secta de los “alumbrados”, como figura en el prólogo de la versión castellana: “un estado de transformación continua en aquella lumbre de Dios” (f. 4v), o sea, creer en la divinización; cuando no, a la secta de las beguinas, cuya doctrina ya fue prohibida en el Concilio de Viena (1312). Como sea, un “unsolved problema within the Catholic Church concerning individual revelations” (p. 157).

En el capítulo 5. Jimena Gamba Corradine (“Models of Female Spirituality in Sixteenth-Century Spain: Women Accused of Lutheranism”, pp. 163-191) parte de la ausencia de mediación sacerdotal, que propicia el protestantismo, lo que permite un mayor protagonismo femenino en los tratados espirituales; el principio luterano de *sola scriptura* permite una espiritualidad más subjetiva y accesible. Se acusa a las luteranas, como, en Sevilla, a la monja Francisca de Chávez o a la marquesa de Villanueva, María Enríquez de Ribera (que recibió los libros del difusor del luteranismo Juan Pérez de Pineda), o a las mujeres de la familia castellana Cazalla Vivero, de estar vinculadas con el movimiento de los alumbrados (como lo fueron Francisca Hernández, Isabel, Isabel de la Cruz o María de Cazalla). En aquellos círculos protestantes, con todo, la participación femenina era modesta. Demuestra que la difusión de la espiritualidad luterana entre las mujeres corrió parejas con la de la imprenta, mediante las lecturas de Juan Gil o Agustín Cazalla; las diferencia, por lo mismo, de las prácticas de las místicas que protegió el cardenal Cisneros (sor Juan de la Cruz o sor María de Santo Domingo) o de las citadas “alumbradas”, porque las espirituales luteranas eran más “doctas”, o sea, más leídas y reflexivas. También analiza la persecución inquisitorial, pues “a comparative European view provides a broader panorama and gives us a better understanding of the Spanish group of so-called ‘Lutheran’ women” (p. 165). De aquel acercamiento surge un “kind of feminism of the period” (p. 170) que, por ejemplo, representa Isabel Ortiz, cuyo *Libro de la doctrina cristiana* (ca. 1557-1558) fue de una extraordinaria novedad; otra eximia representante del luteranismo fue María de Bohórquez, lectora y difusora de aquellos principios teológicos (el bautismo como único sacramento, la no intercesión de los santos, etc.) que circulaban por libros heterodoxos. Francisca de Zúñiga confiesa haber leído y meditado los *Artículos de fe*, de Bartolomé de Carranza (que su hermana había traducido por mandato de sor María Sarmiento), así como el *Sermón del amor de Dios*, entre otros. Doña Elvira de Rojas, marquesa de Alcañices, también se interesó por el *Modo de oír misa los cristianos*, del citado arzobispo Carranza. Son representantes todas de mujeres que leen *per se*, sin tutela masculina, sin mediación doctrinal o autoritaria; muchas nobles

o intelectualmente superiores y no vinculadas al movimiento alumbrado, como se quiso hacer ver en su tiempo. Tal es el caso de la monja Marina de Guevara, seguidora de Cazalla, que confesaba estar “justificada por Cristo, sin necesidad de obras, con sola confianza y fiducia”, sin cilicios ni martirios. La lectura e interpretación de los libros sagrados, sin mediación sacerdotal, como señala la espiritualidad protestante, pudo haber servido para la liberación de la mujer, pues “the participation of all believers in Reading and interpreting the Gospels may have paved for opening up spaces of leadership and female emancipation that would finally prosper only centuries later” (pp. 185-186).

En la parte II (*Inscribing Models*), la ejemplaridad se deja rastrear en los escritos, o sea, en el testimonio escrito de las experiencias espirituales, literariamente redactadas. De la recepción y participación pasiva a la redacción o participación activa. Así, en el capítulo 6. Ryan D. Giles (“No hay quien vele a Alonso’: *Imitatio Mariae* and the Problem of Conversion in Leonor López de Córdoba’s *Memorias*”, pp. 193-210) estudia las *Memorias* (ca. 1400-1415) de Leonor López de Córdoba, que son la primera autobiografía en español. Giles redacta un buen estado de la cuestión con los principales estudios sobre la autora y el texto, señalando además que “a number of feminist interpretations have pointed to the importance of this text in the history of women” (p. 194). Con todo, al autor le interesa el culto mariano de Leonor, especialmente referida a la adopción de un hijo, Alonso, judío converso, que no acaba de ser aceptado por la comunidad de “cristianos viejos”, con lo que la autora cierra sus *Memorias*. Enmarca aquella adopción en un sueño visionario sobre la fundación de un monasterio al lado de su casa, coincidente con la acogida de aquel huérfano al que hace bautizar: los dos hechos, la visión, la adopción y la educación en la fe cristiana los interpreta como señales para empezar la construcción de la casa. La orfandad de Alonso fue consecuencia de los tumultos antisemitas de 1391, en Sevilla y en Córdoba, provocados por el infame predicador Ferrán Martínez, el arcediano de Écija. Muere el hijo natural, Juan Fernández, y envuelve su poco convencional historia con imágenes de sacrificio materno y piedad mariana, “invitingh the audience to witness and affectively participate in human tragedy and redemption” (p. 205), subrayando el martirologio del joven en términos de la piedad de la Virgen María por su hijo Jesucristo. El otro motivo es el del castigo divino, materializado en la enfermedad del hijo natural, que se interpretaría como la contrapartida negativa del bautizo de su hermanastro y que implícitamente remite a la convicción de que las relaciones entre cristianos viejos y nuevos estaban marcadas por la fatalidad, por la imposibilidad de que ambos credos se llegasen a abrazar. El hijo judío, *judeus sacer*, contagia la peste a su hermano, porque están fatalmente condenados a vivir separados; ni el bautismo de aquel es suficiente: “to sacrifice and lament the death of her biological son Juan Fernando, depicted as giving his life for the sake of the baptized jew” (p. 208).

7. Lesley K. Twomey (“Speaking of Heaven in Conventual Women’s Writing (Constanza de Castilla, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, and Teresa de Jesús”, pp. 212-250) se adentra en el delicado terreno de la explicación de la sublimación y contemplación divina, con la consiguiente representación de la bondad celestial, que exige redacciones complejas que eventualmente no caben en la teología estrictamente ortodoxa. Twomey lo ilustra con las obras de las autoras citadas en el título para explorar “the topic of beauty in terms of the beauty of heaven, a celestial space which has recognizable characteristics of earthly space” (p. 212), porque para imaginar el cielo se requiere reflexionar acerca de la verdadera naturaleza de la felicidad, de la belleza absoluta, de la relación con Dios. Analiza los escritos de Constanza de Castilla (muere en 1478), Teresa de Cartagena (ca. 1425-después de 1478) e Isabel de Villena (ca. 1430-1490), para culminar con Santa Teresa de Jesús. Todas tienen en común la humildad y la obediencia como camino hacia el cielo, como señala Isabel de Villena, que parte de la

“idea of the Virgin as a doctor or teacher who leads humanity on the road of humility” (p. 221). En un pasaje de su *Admiración operum Dei*, Teresa de Cartagena, por su parte, se representa a sí misma como el ciego camino de Jericó, que recobra la vista por la intercesión de Jesús; análogamente, la ceguera del entendimiento nos impide ver la luz verdadera. En ambas Teresas encontramos la imagen del alma como una casa o castillo, cuyas estancias requieren ser iluminadas y, peldaño a peldaño, subir hasta Dios; es la metáfora de la torre que ya se deja rastrear en Santa Catalina de Siena. Eventualmente, el alma también puede bajar a la bodega, para beber el vino del Esposo, como señala Santa Teresa en las *Moradas*. Para Constanza de Castilla lo fundamental es prepararse para recibir a Cristo, mediante la mirada interior, cuya guía es la luz divina; así lo ilustran sus agustinianas *Devociones*. De hecho, “closeness to God, shining bright light, and courtly settings are all features of heaven appropriated by the women writers to evoke heaven” (p. 237); por lo mismo, las cuatro describen la belleza del cielo con los más luminosos objetos de la tierra: gemas, oro, carbunco, diamantes o cristales; todas describen palacios luminosos, brillantes estancias, divinamente alumbradas.

8. Chistopher van Ginhoven Rey (“Torn to Pieces: Textual Destruction in Teresa de Jesús’s *Vida*”, pp. 252-280), desde un plano más teórico, analiza la obra de Santa Teresa en torno a los dos extremos que presidieron su vida: la libertad y la devoción. A tal efecto, cuando señala en la *Vida*: “no sé si digo desatinos; si lo son, vuesa merced los rompa”, está señalando que no quiere renunciar a la libertad de escribir ni puede faltar a la obediencia debida. Esta tensión la analiza el autor apuntando que la potencial destrucción del libro es análoga al cuerpo “despedazado”, ansioso de la deleitosa mortificación que caracteriza a la mística: “the fantasy of textual destruction constitutes one of many instances of a fascination with fragmentation that also makes itself felt in other aspects of the *Vida*” (p. 259). Como si la única forma de gozar a Dios fuese “un morir casi del todo a todas las cosas del mundo”; un glorioso desatino, una celestial locura, necesaria para aprender la verdadera sabiduría. No sabe cómo expresar el deseo de que su alma se libere del cuerpo, porque “parece vive contra natura, pues ya no querría vivir en sí, sino en Vos” (*Vida*). Querría, por lo tanto, romper la cáscara del cuerpo, liberar el alma, embriagada del amor de Dios, pero con las potencias obturadas, engolfadas, en la cárcel del cuerpo. No es tanto, creo, una suerte de “masochism inherent in subjection” (pp. 268-269) cuanto un anhelo de liberación, a pesar de que “todo su cuerpo y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente” (*Vida*), porque el mismo dolor la purificaría. Por analogía con la pasión de Cristo, el despedazamiento implica la liberación corporal. En tal sentido sí que “torn to pieces, the book becomes an analogue of Christ” (p. 275). En esta fantasía de la destrucción textual es posible concebir el libro como una especie de umbral, de modo que “the moment of destruction might be the moment of literature, if literature designates at once the absence of the book and the absence of the self” (p. 279).

La obra se remata con un exhaustivo índice onomástico de 14 páginas, donde se recogen las fuentes primarias y secundarias, los autores citados, los lugares bíblicos y otros conceptos relevantes (“beatas”, “*querelle des femmes*”, etc.), con referencias cruzadas y definiciones de todos los aspectos y disciplinas concernidas. La bibliografía va al final de cada capítulo y siempre es específica, poco menos que exhaustiva y muy actualizada. Estamos de enhorabuena ante esta excelente, y muy bien coordinada, muestra del rigor con que debe abordarse la llamada literatura de género en períodos literarios pretéritos, que sienta las bases para estudios posteriores y plantea muy interesantes cuestiones, multiseculares, sobre la recepción femenina de la literatura doctrinal, su emulación y la consiguiente creación. Bienvenido sea.