

PABLO ACOSTA-GARCÍA

«EN VIVA SANGRE BAÑADAS»:
CATERINA DA SIENA Y LAS *VITAE* DE MARÍA DE AJOFRÍN,
JUANA DE LA CRUZ, MARÍA DE SANTO DOMINGO
Y OTRAS SANTAS VIVAS CASTELLANAS

1. *Introducción.*

Podemos afirmar que en territorios de habla hispana es en el siglo XV cuando se produce el *boom* de lo que hoy denominamos mística femenina¹. A ello apuntan, al menos, tanto la historiografía como la documentación que se ha recogido y estudiado en las últimas décadas², así como ciertos testimonios tempranos, como por ejemplo el elocuente y sarcástico de José de Sigüenza³:

Agradezco a A. Bartolomei Romagnoli su amable invitación a escribir un ensayo para este volumen, así como las conversaciones sobre Caterina y Ángela que han permitido perfilar algunas de sus ideas. A su vez, doy las gracias a: J. Bilinkoff, R. Sanmartín Bastida, C. Redondo y K. Schmuck: estas páginas no hubieran sido las mismas sin su enorme ayuda bibliográfica y lectora.

¹ J. Bilinkoff – A. Peasant, *Visionary and her Audience in Early Sixteenth-Century Spain*, «Studia Mystica», XVIII (1997), pp. 36-59: 37-39.

² Sin duda, los pioneros estudios de R. E. Surtz fueron fundamentales para la apertura de este campo de estudio. V., por ejemplo, sus esenciales *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz* (1481-1534), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990 y *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995. Destacan, a su vez, los trabajos de Á. Muñoz Fernández dedicados a las betas castellanas, por ejemplo, *Santas y beatas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*, Dirección General de la Mujer de la CAM, Madrid, 1994 e *Iberian Women in Religion and Policies of Discipline Dissent in the Archbishopric of Toledo in the 15th to Early 16th centuries: The Heaven of Juana de la Cruz*, ed. F. Titone, *Strategies of Non-Confrontational Protest in Europe from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Roma, Viella, 2016, pp. 195-217.

³ J. de Sigüenza, *Libro II de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, en *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*,

De doscientos años poco más a esta parte ha habido algunas mujeres santas, con quien parece que nuestro Señor ha querido (digámoslo así, aunque con miedo y reverencia) mudar estilo, facilitarse tanto con ellas, y allanar el trato de suerte, que no haya sino encoger los hombros y dejar el juicio y determinación de ello a la Iglesia que como a su Esposa querida no le encubre los secretos de su pecho. Junto con esto (que también aprieta mucho) parece que ha querido hacer excepción de la regla de su Apóstol, que no permite que las mujeres enseñen en la Iglesia. Y ha permitido (como algunos dicen) que dejen estas santas muchas epístolas y libros grandes de revelaciones y doctrinas para enseñamiento de los fieles, cosa que en ninguna de aquellas santísimas hembras que florecieron de mil años arriba, nunca la vimos ni la tenemos, sino que es de alguna cosa de ingenio, que ya saben los que algo han leído que son. Todas estas razones hemos de tragar, y atravesar por todo, con sumisión de la regla que he dicho, y decir que no se ha abreviado la mano del Señor⁴.

Como vemos, el cronista se esfuerza aquí por establecer una distancia crítica frente a los materiales que maneja y que se encuentra a punto de re-narrar, pues encontramos estas líneas en el inicio de su versión de la vida de la jerónima María de Ajofrín (c. 1455-1489)⁵. A pesar del tono y las opiniones vertidas, está claro que Sigüenza entiende que existe lo que podemos llamar sin ambages una tradición mística femenina peninsular que comienza dos siglos antes, ateniéndonos a la fecha de publicación de este texto, en los albores del siglo XV⁶. Desde su perspectiva, tal tradición supone un punto de inflexión y parece contener los rasgos propios que la hacen formar

Madrid, Imprenta Real, 1605, pp. 465-497: 465-466. Este fragmento ha sido reproducido y comentado por R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012, p. 40. Sin duda, las opiniones de Sigüenza hubieran sido consideradas por el prologuista de *El libro de la oración* (con probabilidad, Antonio de la Peña) como parte de las «[b]ambollas de jabón llenas de malicia y venenosa ponzoña» que se lanzaban contra la terciaria dominica María de Santo Domingo (R. Sanmartín Bastida – M. V. Curto Hernández, *El Libro de la oración de María de Santo Domingo. Estudio y edición*, Madrid – Frankfurt am Main, Iberoamericana – Vervuert, 2019, p. 144).

⁴ En los textos en castellano de los siglos XV y XVI que citaré en este artículo modernizo en todo caso la ortografía para homogeneizar los diferentes criterios editoriales. Su edición original puede encontrarse bien en las fuentes electrónicas que he utilizado, bien en las ediciones textuales citadas.

⁵ Para una introducción a la figura de esta santa viva, v. el artículo que sobre ella se incluye en este número y R. Sanmartín Bastida, *La emergencia de la autoridad femenina «ortodoxa»: El modelo de María de Ajofrín*, «Hispania Sacra», Vol. 72, No 145 (2020), pp. 125-135. Open Access: <https://doi.org/10.3989/hs.2020.010>.

⁶ Esta tradición tiene su confirmación canónica en su inclusión en la historia de la mística occidental redactada por B. McGinn: *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500–1650). Part 2*. New York, Crossroad Press, 2017.

parte de las dinámicas de lo que Grundmann entendía por «movimiento religioso»⁷. Respecto a las características que se hacen explícitas aquí sobre este movimiento parece subrayarse una sobre las demás: la recepción del conocimiento divino por parte de estas mujeres no necesita mediación alguna (de ahí que se diga que «nuestro Señor (...) ha querido mudar estilo, facilitarse tanto con ellas, y allanar el trato») y ellas transmiten tal conocimiento adquirido a través de la enseñanza bien oral («(...) ha querido hacer excepción de la regla de su Apóstol, que no permite que las mujeres *enseñen* en la Iglesia») bien escrita, pues han dejado «(...) muchas epístolas y libros grandes de revelaciones y doctrinas para *enseñamiento* de los fieles».

Desde el punto de vista del análisis comparativo, que tales modelos no nacen por generación espontánea y que estas mujeres provienen de una tradición espiritual europea que hunde sus raíces en la Edad Media tardía es algo que hoy no podemos poner en duda. Sin embargo, más inseguridad produce redactar una nómina de autoras y textos que efectivamente circularan por la Península a partir del siglo XIV, pues no podemos establecer un canon firme de modelos de santidad hasta principios del XVI, a través de la diseminación de impresos por el Cardenal Cisneros y su círculo⁸. Los textos de/sobre mujeres santas que el franciscano utiliza en pro de su reforma provendrán, con la excepción del *Liber spetialis gratiae* de Mechthild von Hackeborn, de ámbito italiano, mendicante y carismático (Chiara d'Assisi, Caterina da Siena, Angela da Foligno, Vanna da Orvieto y Margherita da Castello, por citarlas a todas)⁹. A pesar de que

⁷ H. Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1995 (1ª ed. 1935).

⁸ Me he ocupado de estos impresos desde esta perspectiva en P. Acosta-García, *On Manuscripts, Prints and Blessed Transformations: Caterina da Siena's Legenda maior as a Model of Sainthood in Premodern Castile*, «Religions», XI (1), 33, Open access: <https://doi.org/10.3390/rel11010033> (consulta 03/09/2020); Id., *Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, 'Living Saints', and the Religious Reform Movement in Cardinal Cisneros' Castile*, ed. M. Morrás – R. Sanmartín – K. Yonsoo en *Exemplarity and Gender in Medieval and Early Modern Iberia*, Leiden, Brill, 2020, pp. 136-162, <https://doi.org/10.1163/9789004438446> e Id., *Santas y marcadas: Itinerarios de lectura modélicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros*, «Hispania Sacra», Vol. 72, No 145 (2020), pp. 67-80. Open Access: <https://doi.org/10.3989/hs.2020.011>. Para el culto de Caterina en la Península Ibérica, v. Á. Huerga, *Santa Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana*, «Teología Espiritual», XII (1968), pp. 165-228. De encontrar y catalogar las evidencias materiales de la diseminación de la mística bajomedieval femenina en la Castilla pre-cisneriana se encarga mi proyecto actual *Late Medieval Visionary Women's Impact in Early Modern Castilian Spiritual Tradition* (Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 842094).

⁹ Doy una lista detallada de estas publicaciones en P. Acosta-García, *On Manuscripts*, p. 2. Sobre la reforma cisneriana, v. J. García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero*

esta campaña editorial siga siendo el punto de referencia obligatorio para una historia de la mística hispánica integrada en la historia de la mística europea, la codificación literaria de las vidas de religiosas carismáticas, la documentación recogida para los procesos de canonización o los mismos libros de revelaciones de las santas vivas castellanas del siglo XV apuntan, sin duda, a una difusión anterior¹⁰.

Tomando como ejemplo la versión más temprana de la vida de María de Ajofrín¹¹, podemos observar que tiene evidentemente un núcleo cristocéntrico que, unido a una aguda devoción eucarística, a las visiones derivadas de esta y a diversos fenómenos descritos, en especial la estigmatización, apuntan a una fenomenología que encontramos delimitada claramente en figuras europeas anteriores. En particular se ha propuesto, con razones de peso, la figura de Caterina da Siena como uno de los modelos esenciales en el siglo XV ibérico¹². Ahora bien, ¿exactamente cómo vemos reflejada la *Legenda maior* en la vida de la jerónima? ¿Se pueden relacionar las vivencias allí narradas con otros relatos? Sin duda, establecer una lista de posibles antecedentes, leídos o escuchados, es una prioridad tanto en su caso como en muchos otros, pues este corpus de textos hipotético habría ayudado a conformar, en primer lugar, las prácticas de vida de estas santas vivas hispánicas a través de la imitación modelica (lo que incluye la necesaria creación de nuevos textos visionarios que han llegado hasta nosotros) y, en segundo, los planteamientos hagiográficos posteriores, que intentaron fijar hechos y prácticas de estas mujeres a través de una codificación reconocible en la tradición medieval. A la

Español en Tiempo de los Reyes Católicos, Madrid, CSIC, 1971 y P. Sainz Rodríguez, *La Siembra Mística del Cardenal Cisneros y las Reformas en la Iglesia*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979. V., a su vez, E. T. Howe, *Cisneros and the Translation of Women's Spirituality*, en *The Vernacular Spirit: Essays on Medieval Religious Literature*, ed. R. Blumenfeld-Kosinski – D. Robertson – N. Bradley Warren, New York, Palgrave MacMillan, 2002, pp. 283-295.

¹⁰ Para este término, v. G. Zarrì, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento», VI (1980), pp. 371-445 y Ead., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 87-121.

¹¹ Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Ms. C-III-3, f. 192r: «Sigue la vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín, la cual fue una bendita mujer, según parece en las revelaciones y secretos ocultos que Nuestro Señor le quiso revelar», editado en el «Catálogo de santas vivas» por C. Redondo Blasco, v. abajo, mi nota 34.

¹² G. T. Ahlgren, *Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth Century Spain*, en *The Mystical Gesture. Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*, ed. R. Boenig, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 53-65.

espera de una investigación sistemática que nos dé una imagen compleja del panorama de difusión a través de la cultura material superviviente, debemos establecer estudios textuales comparativos que nos orienten sobre el qué y los porqués de tal tradición. El objetivo principal de este artículo es, pues, abordar una primera fase en este trabajo analizando los modelos de santidad femenina presentes en Castilla en las vidas de ciertas santas vivas peninsulares de los siglos XV y XVI, haciendo uso de la documentación de la que se ha hecho acopio en los últimos años y proponiendo especialmente (pero no solo) la *Legenda maior* de Raimondo da Capua como término de comparación esencial.

Así, en estas páginas utilizaré algunas de las valiosas fuentes reunidas en el «Catálogo de santas vivas» que nos dan acceso a la textualización de las biografías de ciertas visionarias castellanas, complementándolas con las últimas ediciones de los textos vinculados a una figura tan fundamental como María de Santo Domingo (c. 1480-1524)¹³. Para el análisis, trazaré un arco temporal basado en la cronología de algunas santas vivas que, dada la multitud de nombres que encontramos actualmente en el Catálogo, acotaré de María García (1340-1426), cuya vida encontramos en tardía crónica de la Orden de San Jerónimo del siglo XVI, a Juana de la Cruz (1481-1534), específicamente a la primera redacción de su vida. Usaré los elementos de este corpus textual como términos de comparación, individualizando tópicos hagiográficos y elementos de la tradición literaria que nos permitan entender o, al menos, vislumbrar, qué relaciones parecen establecer estas obras con la tradición italiana. Por supuesto, al acercarnos a este Catálogo nos enfrentamos a una gran variedad tipológica de las fuentes que, metodológicamente, necesita un acercamiento cauto que tenga en cuenta la especificidad de cada texto, los géneros literarios en los que se inscribe, los datos que aporta su transmisión material y las intenciones autorales que toda escritura hagiográfica, bio-hagiográfica o auto-hagiográfica supone¹⁴.

¹³ [Http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal](http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal) (consulta 01/09/2019, de ahora en adelante, Catálogo). Este ha sido elaborado por los miembros del proyecto de investigación «La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla» (FFI2015-63625-C2-2-P, MINECO/FEDER). Los textos de las vidas que analizaré se tomarán de estas ediciones electrónicas, a no ser que se indique lo contrario. La primera vez que cite un texto editado, siempre identificaré la vida y la referenciaré al pie de página como f./ff. XXX o p./pp. XXX, señalando la foliación o paginación que se da en el Catálogo. Para una introducción a la figura de María, v. J. Bilinkoff, *Charisma and Controversy: The case of María de Santo Domingo*, en *Spanish Women in the Golden Age*, ed. M. S. Sánchez – A. Saint-Saëns, Westport and Londres, Greenwood Press, 1996, pp. 23-35.

¹⁴ Para el término «bio-hagiografía», v. G. Zarri, *Tra mistica, agiografia ed autobiografia: autori e attori della Vita di Lucia da Narni*, en E. Ann Matter – G. Zarri, *Una misti-*

Así pues, la pregunta previa a cada análisis textual debe ser: ¿quién establece los modelos de santidad en cada caso y a qué fin van dirigidos los textos? Es evidente que para realizar una hermenéutica adecuada del corpus documental del que nos provee el Catálogo es necesario, en primer lugar, hacer una reflexión en cada caso que nos ayude a entender cuál era la pretendida recepción de los relatos. En nuestro caso, el estudio de los materiales que vehiculan los textos del Catálogo es fundamental, ya que no podemos poner al mismo nivel de análisis los textos tardíos de historiadores de diferentes órdenes (por ejemplo, los citados Juan de la Cruz o Sigüenza, que encajan en el contexto de una crónica general las vidas de las religiosas) que las noticias que encontramos en boca de testigos diversos en las actas supervivientes de los juicios a María de Santo Domingo¹⁵. Evidentemente, los historiadores de las órdenes tendrán intereses muy determinados al insertar estas figuras en su narración, subrayarán elementos hagiográficos determinados y pasarán en silencio sobre otros para promocionar un determinado modelo de santidad¹⁶. Otro tanto ocurrirá con los defensores o detractores de María en su proceso judicial o en la defensa que se incluye en el Prólogo a su *Libro de la oración*¹⁷.

En suma, en las páginas que siguen realizaré un análisis hagiográfico comparativo, donde estudiaré algunos elementos de la narración que encontramos en las vidas de las santas vivas castellanas con la *Legenda maior* escrita por Raimondo da Capua. Me centraré en los dos primeros segmentos de la estructura tripartita de «la vie sainte» propuesta por Vauchez¹⁸: en un primer apartado, partiré de los hechos referidos a la

ca contestata. *La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. IX-L. Para el término «auto-hagiografía» (referido al *Memoriale* de Angela da Foligno), v. G. Cavallo *et al.* (eds.), *La produzione del testo*. 1, 2: *Lo spazio letterario del Medioevo* 1. *Il medioevo latino*, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 421-462, s. v. «agiografia». Sobre este asunto son fundamentales las reflexiones de I. Poutrin, *Des autobiographies spirituelles*, en *Le voile et le plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne* [en línea], Madrid, Casa de Velázquez, 1995 (generado: 14/01/2020).

¹⁵ Sobre las diferentes fuentes para el estudio des vidas de las mujeres santas castellanas y su tratamiento a nivel hermenéutico, v. Poutrin, *Des autobiographies spirituelles*, pp. 9-12.

¹⁶ Por ejemplo, el primer caso es el que nos encontramos en la vida de Beatriz de Silva, fundadora de las Concepcionistas, donde encontramos un párrafo entero dedicado a establecer el papel de la reforma cisneriana en la orden fundada por ella (P. de Salazar, *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*, Madrid, Imprenta Real, 1612, pp. 471-481: 477).

¹⁷ Sanmartín Bastida – Curto Hernández, *El Libro de la oración*, pp. 129-132.

¹⁸ A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome, École française de Rome, 1988, pp. 569-614.

infancia y, en un segundo, seguiré por los elementos penitenciales que configuran su madurez, poniendo énfasis en la fenomenología mística narrada, especialmente en los estigmas y los episodios de estigmatización. En ningún momento pretendo la exhaustividad, sino simplemente poner a prueba la conexión entre modelos de santidad a través de elementos textuales determinados, ejemplificar ciertos tropos a través de ciertos modelos a la vez que los listo y profundizar en el análisis de ciertas figuras del siglo XV castellano.

2. Puella senex: *Hacia un modelo de santa niñez.*

Acabado el Prólogo de su autor, Raimondo da Capua, la *Legenda maior* comienza a narrar la vida de Caterina desde su nacimiento hasta su desposorio con Cristo, hecho que concluye la «parte primera de la obra»¹⁹. Este primer bloque no es casual en la segmentación de su historia, pues se refie-

¹⁹ Utilizo la primera traducción de la *Legenda maior* que se dio a la imprenta en Castilla en 1511 como texto base a mi estudio comparativo: Raymundo de Capua, *La vida de la bien aventurada sancta Caterina de Sena trasladada de latin en castellano. Y la vida dela bien aventurada soror Joana de orbieto: y de soror Margarita de Castello*, trad. Antonio de la Peña, Universidad de Alcalá de Henares, Arnao Guillen de Brocar, 1511, de ahora en adelante, citada como *Vida*. En este caso, *Vida*, ff. I-XXIIIr. J. Catalina García, *Ensayo de una Tipografía Complutense*, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1889, p. 7, número 7 y p. 8, número 9, registra dos ediciones diferentes de esta traducción (27 de marzo de 1511 y 26 de junio de 1511, respectivamente). Sus diferencias tipográficas son descritas por J. Martín Abad, *La Imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco/Libros, 1991, vol. 2, pp. 212-213. Los fragmentos que cito en estas páginas provienen de un ejemplar de la segunda edición (26 de junio). Las razones para usar aquí esta edición castellana son múltiples: en primer lugar, por su cercanía (también lingüística) a las vidas que analizaremos; en segundo, por la implicación en su traducción del inquisidor Antonio de la Peña, reformador del círculo del Cardenal Cisneros, defensor de la controvertida figura de María de Santo Domingo y seguramente promotor de los estigmas de Lucía Brocadelli da Narni en la Península Ibérica. Por otro lado, como he mostrado en un artículo reciente, esta traducción da indicios sobre una versión de la *Legenda maior* que circulaba de forma manuscrita en Castilla, v. Acosta-García, *On Manuscripts*. En todo caso, siempre daré la referencia a la edición crítica de Nocentini: Raimondo da Capua, *Legenda Maior*, ed. S. Nocentini, Firenze, SISMELE – Edizioni del Galluzzo, 2013, de ahora en adelante *Legenda*. En este caso, *Legenda*, pp. 115-200. Para una síntesis razonada de las diferentes transformaciones textuales que dan lugar a diversas «versiones» de Caterina, v. J. F. Hamburger – G. Signori, *The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others*, en *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, ed. J. F. Hamburger – G. Signori, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 1-24 y O. Krafft, *Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena*, *ibidem*, pp. 25-46.

re a la infancia de Caterina como a un periodo que incluye su nacimiento, su continua negativa a atarse a la vida mundana y, por fin, la victoria del camino espiritual a través de una boda visionaria con el hijo de Dios. La mayoría de las narraciones alusivas a las santas vivas ibéricas que nos han llegado dedican también un espacio inicial más o menos largo a la infancia de estas, pues, como veremos, tal etapa permite ahondar en los orígenes de una vida religiosa a través de una tematización simbólica determinada²⁰. En este sentido, la mención a la familia como origen supone una primera información relevante sobre las raíces de la vocación.

Ya en la *Legenda* capuana el primer capítulo de la primera parte está dedicado a Jacobo y a Lapa, sus padres²¹: en primer lugar se les presenta a través de sus cualidades morales («simple y sin engaño y sin doblez, temeroso de Dios y apartado de todo mal» y «ajena a las malicias de los hombres de ahora», respectivamente), para enseguida a caracterizar su estatus socio-económico²². Como leemos en la traducción de Antonio de la Peña, el matrimonio era «de generación humilde, pero según su estado y condición abundaban en bienes temporales», en una caracterización típica de la santidad mediterránea bajomedieval, sobre todo italiana²³. En este sentido, cuando navegamos por el Catálogo, nos encontramos el contraste claro de dos modelos: el de las religiosas aristócratas frente a aquellas que no poseen carta de nobleza, encajando obviamente

²⁰ Las reflexiones de C. Walker Bynum en *Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1987, p. 25 y en *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992, pp. 32-39 (en particular, sobre Caterina da Siena, p. 39) sobre las diferencias entre los modelos narrativos femeninos frente a los masculinos en cuestión de procesualidad y puntos bruscos de inflexión o conversión («Women's stories insofar as they can be discerned behind the tales told by male biographers are in fact less procesual than men's; they don't have turning points», en *Fragmentation*, p. 32) son aplicables a las vidas que estoy analizando.

²¹ Sobre la importancia de los padres en los modelos laicos de santidad como el de Caterina, v. Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 593-595.

²² *Vida*, f. I r; *Legenda*, I, 1-3, pp. 132-133.

²³ Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 215-223. *Vida*, f. I r. Cf. *Legenda*, I, 1, 1, p. 132: «(...) et erat vir ille simplex absque dolo et fraude ac timens Deum, recedensque a malo»; «feminam siquidem omnino alienam a quacumque malitia hominum modernorum» y *Legenda* I, 1, 2, p. 133: «quamvis plebei, rebus tamen temporalibus iuxta conditionem propriam abundabant (...)». Como los estudios de Luongo ponen en evidencia, tras la expresión usada por Raimondo da Capua y traducida aquí en castellano se esconde una familia que históricamente estaba bien posicionada en la sociedad de Siena de la época: «(...) while not one of the most wealthy and influential in Sienese society, was nevertheless close to the highest levels of social and political power» (T. Luongo, *The Sainly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2006, p. 30).

Caterina de Siena en este segundo grupo²⁴. En el primero encontramos, por proponer algunos ejemplos, a María García de Toledo (1340-1426)²⁵, a Beatriz de Silva (1424/1437-1492)²⁶ o a María de Toledo (1437-1507)²⁷, cuyas vidas encontramos insertas en crónicas de finales del XVI y ya en pleno siglo XVII. Además de por su cuna, estas tres santas vivas coinciden en ser fundadoras, bien de monasterios bien de ramas femeninas o de órdenes reformadas²⁸. Es evidente que al apuntar a una genealogía aristocrática determinada en estos casos los autores que insertan estas vidas en historias generales de las órdenes desean no solo declarar, sino remarcar los vínculos originales de estas fundaciones con promotores nobles, replicando a su vez antiguas concepciones altomedievales sobre

²⁴ Para esta dicotomía, v. Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 204-223 y pp. 324-328. Sobre nobleza y santidad en el Occidente medieval, v. A. Vauchez, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 69-80. En concreto para las vidas hispánicas, v. Poutrin, *Des autobiographies spirituelles*, p. 14 y *Femmes et contemplatives*, pp. 1-34, ambos en *Le voile et le plume* [en línea]. En la segunda referencia se tratan elementos biográficos concernientes a la infancia que coinciden con los de este capítulo.

²⁵ «Pues en el tiempo que reinaba en Castilla el rey don Pedro, fue un caballero principal en linaje y sangre que se decía don Diego García de Toledo, casado con Doña Constanza, hija de Hernán Gómez y hermana del Arzobispo de Toledo, don Álvaro. A estos caballeros, don Diego García de Toledo y doña Constanza, dio Nuestro Señor una hija, después de otros muchos que tenían, de particular hermosura y gracia (...)». Los datos de la vida de María García de Toledo se encuentran en J. de la Cruz, *Historia de la Orden de S. Hierónimo, Doctor de la Yglesia, y de su fundación en los Reynos de España*, en Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, &-II-19, fols. 208v-217r, fechado en 1591, editado en el Catálogo.

²⁶ «(...) mujer de nación portuguesa y muy generosa y noble, la cual era parienta y descendiente de los Reyes de Portugal». Este fragmento, así como el resto de la vida de Beatriz de Silva se encuentran en P. de Salazar, *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*, Madrid, Imprenta Real, 1612, pp. 471-481, editado en el Catálogo. Para la figura de Beatriz, v. M^a M. Graña Cid, *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca. 1491)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2005.

²⁷ «Fue doña María de Toledo, natural de la ciudad de Toledo, hija de Pedro Suárez de Toledo y de su mujer doña Juana de Guzmán, Señores de Pinto. Era Pedro Suárez de los señores de Alba y de Valdecorneja, y de los señores de Oropesa, linaje antiquísimo en España y de gran nobleza». Los datos de la vida de María de Toledo se encuentran también en P. de Salazar, *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*, Madrid, Imprenta Real, 1612, pp. 359-367, editado en el Catálogo.

²⁸ Respectivamente: fundadora de una famosa casa de beatas que da pie a la creación de la rama femenina jerónima; fundadora de la Orden de la Inmaculada Concepción (en la narración de su vida, p. 477, dedicado a la reforma cisneriana y a la imposición a la Orden de la Concepción, fundada por Beatriz, de la Regla de Santa Clara) y fundadora del Monasterio de Santa Isabel el Real de Toledo. Complementense estos ejemplos con las vidas de María y Leonor de Silva, fundadoras nobles dominicas, también en el Catálogo.

la santidad del linaje²⁹. No puede ser así en el segundo modelo, al que pertenecería la Caterina de la *Legenda maior*, en el que tal estatus no se puede subrayar al pertenecer su familia al patriciado urbano. Frente a esta imposibilidad de una nobleza cubierta de santidad por nacimiento (es decir, una santidad de alguna manera innata)³⁰, los hagiógrafos enfatizan la clase social acomodada, a la que se suma la virtud prontamente mostrada tanto en la niña como en los padres. Es decir, que frente a una perfección «heredada», se constituyen modelos en los que es la familia inmediata la que rodea la vida de la futura santa de virtud, pues la santidad se desarrolla episódicamente y es propia de, en nuestro caso, «self made women»³¹. Es esto lo que ocurre en las diversas versiones de la vida de María de Ajofrín, en aquella de Juana de la Cruz y en los datos que poseemos de María de Santo Domingo³².

Comenzaré analizando este asunto en las tres vidas de María de Ajofrín. La redacción más antigua de la misma es la versión de Juan de Corrales, prior de la Sisle de Toledo, confesor y escriba, siguiendo la tradición bajomedieval, de María³³. A partir de esta bebe la redacción de José de Sigüenza y, quizá, la anterior de Juan de la Cruz³⁴. Respecto a los padres de María,

²⁹ Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 204-205.

³⁰ *Ibidem*, pp. 209-211.

³¹ *Ibidem*, p. 220.

³² En el Prólogo del *Libro de la oración* (Sanmartín Bastida y Curto Hernández, *El Libro de la oración*, p. 130) se llama a María de Santo Domingo: «mujer sin letras y aldeana». Como remarcan Sanmartín Bastida y Curto Hernández, *El Libro de la oración*, pp. 24-25, no existe una vida más o menos contemporánea de esta visionaria, como ocurre con otras santas vivas castellanas. Como estas estudiosas explican, las fuentes para una vida de esta santa viva son: en primer lugar, el Prólogo del mismo *Libro de la oración*; en segundo, los documentos del tercer y cuarto juicio eclesiástico al que la terciaria dominica fue sometida [v. L. Sastre Varas, *Proceso a la Beata de Piedrabita*, «Archivo Dominicano», XI (1990), pp. 359-402 y L. Sastre Varas, *Proceso a la Beata de Piedrabita (II)*, «Archivo Dominicano», XII (1991), pp. 337-38]; en tercero, las diferentes «relaciones» del Convento de Aldeanueva, una de las cuales ha sido editada recientemente online en el Catálogo por R. Sanmartín Bastida: v. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Santo_Domingo (consulta 02/02/2020). Sobre estas «relaciones» versa el artículo de R. Sanmartín Bastida incluido en este volumen. V., a su vez, Bilinkoff, *A Peasant Visionary*, pp. 40-41.

³³ Esta nos la encontramos en la copia contenida en el códice de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, Ms. C-III-3, ff. 192r-231v: f. 193v, que constituye una copia del siglo XVI del original perdido de Juan de Corrales (s. XV). El autor de esta copia, Bonifacio de Chinchón, incluyó algunos añadidos a su relato.

³⁴ J. de la Cruz, *Historia de la Orden de S. Hierónimo, Doctor de la Yglesia, y de su fundación en los Reynos de España*, Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, Ms. &-II-19, ff. 258v-267v, de finales del siglo XVI. En el f. 263r declara que no va copiar pormenorizadamente todo lo que se encuentra en la vida original, pero no queda claro

Juan de Corrales declara: «(...) siempre temieron mucho al Señor, andando siempre en sus mandamientos. Y estos hubieron abundancia de los bienes temporales (...)»³⁵. También aquí se sigue el esquema presente en la *Legenda* capuana, que les atribuye virtudes religioso-morales propuestas a través de su vinculación con un ambiente socio-económico determinado. Además de los evidentes ecos expresivos que parecen reflejar la descripción de Raimondo da Capua («temeroso de Dios»/ «temieron mucho al Señor»; «abundaban en bienes temporales»/ «hubieron abundancia de los bienes temporales») en la vida de Juana de la Cruz («(...) de padres buenos y cristianos, y virtuosos y limpios en las costumbres, y de gente de mediana manera (...)»)»³⁶.

Este origen familiar se localiza en un marco narrativo más amplio, que podríamos resumir como la construcción de infancia sagrada a través del consabido tópico de la *puella senex*³⁷: «(...) santa niña en edad, aunque vieja en la prudencia divinal», dice Raimondo da Capua al inicio de la

si se basa el original perdido de Juan Corrales o en la copia de Bonifacio de Chinchón. Debemos entender, por otro lado, que su reordenación de los episodios estigmáticos apunta hacia su interés por los mismos, frente a gran parte material visionario-pasional y eucarístico, que es substituido por otro tipo de visiones o desaparece. Por su parte, José de Sigüenza tiene en cuenta tanto la copia de fray Bonifacio como la de Juan de la Cruz para la redacción de su propia historia de la Orden de San Jerónimo publicada en 1605, v. arriba, n. XXX. Esta última vida se ciñe bastante a la versión de Juan de Corrales y no existen, aparte de la reorganización del material o de ciertos tonos algo más novelescos que sus antecesores, omisiones o censuras visibles. Agradezco a Celia Redondo la información sobre la tradición manuscrita de la vida de María de Ajofrín.

³⁵ F. 193v. Más remarcado en Sigüenza: «vivía allí un varón honrado, llamado Pero Martín Maestro, con su mujer, Marina García, temerosos de Dios, de vida honesta, abundantes de bienes temporales» (p. 466).

³⁶ Manuscrito de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, K-III-13, f. 3r. Este códice se encuentra catalogado en J. Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Vol. II, Madrid, [s.n.], 1924-1929, pp. 99-105 y 199, que da «1500 ca. ad quem» como fecha de escritura, lo que debe estar errado, dada la fecha de la muerte de Juana de la Cruz. Por su lado, el Catálogo en línea de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, da: «1500-1534». Sobre las biografías de Juana, v. I. García Andrés, *El Conborte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, vol. I, Madrid, Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pp. 17-68. En la *Legenda maior* latina el paralelismo también funciona: «ac timens Deum»; «rebus (...) temporalibus (...) abundabant» (*Legenda*, I, 1, 1-2, p. 132). Sin duda, en el contexto en el que se sitúa este relato debemos entender los adjetivos «cristianos, virtuosos y limpios» en un sentido racial, apuntando hacia la condición de cristianos viejos de los miembros de la familia de Juana, como ha apuntado para el caso de María de Santo Domingo Bilinkoff, *A Peasant Visionary*, p. 45.

³⁷ V. I. Bejczy, *The Sacra Infantia in Medieval Hagiography*, «Studies in Church History», XXXI (1994), pp. 143-151.

*Legenda*³⁸. Este tópico constituye la base de dos rasgos básicos del relato que sostendrán el armazón hagiográfico posterior, esencialmente uno físico (hermosura) y otro moral (virtud), de los que hablaremos próximamente. Tal armazón posee las características de lo que Vauchez denomina «les contours de la sainteté laïque féminine»³⁹ y puede sintetizarse como sigue: en primer lugar, se da una confirmación de la vocación marcada por una visión, que en el caso cateriniano ocurre a los seis años cuando se le aparece Cristo tocado con tiara⁴⁰; en segundo, la descripción de los rasgos virtuosos de la *puella*, que en el caso de Caterina parte de su voto de virginidad, y se desarrolla a través de rasgos fuertemente penitenciales imitados de los padres del desierto⁴¹; en tercero, toma la decisión de mantener su virginidad; en cuarto, sus hábitos apuntan a una vida santa, en particular se reiteran insistentemente la «temperancia en el vestir» y su «abstención en el comer y beber»⁴². Estos se complementan posteriormente: en el caso de la comida con la radicalización que va de la reducción en la ingesta de carne a comer hierbas crudas o, finalmente, a cesar de comer en absoluto⁴³. En lo relativo al vestido y el alimento, se relaciona con una primera renuncia a la vida mundana a través de la ascesis y, a través de esta, de la negación del cuerpo como fuente de placer sensual, típicas

³⁸ *Vida*, f. IIIv (*Legenda*, I, 2, 15, p. 137) o, reforzando la idea, algo más adelante en el mismo folio se nos dice que Caterina tenía «siete años no cumplidos (...) (como si fuera de setenta)» (*Legenda*, I, 3, 2, p. 140). Este tópico está muy difundido en las vidas de las santas vivas castellanas, por ejemplo, en la vida de María García de Toledo, f. 209r, leemos: «en ninguna cosa parecía niña, sino llena de discreción» o, en la de María de Toledo, f. 360r: «Las vanidades y niñerías de aquella edad siempre las aborreció, y como si fuera una mujer anciana y muy prudente, se ocupaba en obras santas».

³⁹ Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 247.

⁴⁰ *Vida*, f. Iv-IIr; *Legenda*, I, 2, 12, p. 137.

⁴¹ La vida de penitencia de Caterina comienza en *Vida*, f. IIv; *Legenda*, I, 2, 8, p. 136. Para las alusiones a los padres del desierto, v. *Vida*, f. IIIr; *Legenda*, I, 2, 16, p. 138. M. Lehmijoki-Gardner, *Denial as Action. Penance and its Place in the Life of Catherine of Siena*, en *A Companion to Catherine of Siena*, ed. C. Muessig – G. Ferzoco – B. Mayne Kienzle, Leiden y Boston, Brill, 2012, pp. 113-126.

⁴² *Vida*, f. IXr; *Legenda*, I, 6, 3, p. 156. El ayuno es tratado largamente en una sección posterior dedicada al ascetismo.

⁴³ A partir de *Vida*, f. IVv (*Legenda*, I, 3, 9, p. 143), donde Caterina se propone no comer, existe todo un itinerario relativo a prácticas penitenciales relacionadas con la alimentación: a los quince años deja el vino y solo toma agua fría; deja de comer, solo alimentándose de pan y «yerbas crudas» (*Vida*, f. IXv; *Legenda*, I, 6, 5, p. 157) y, finalmente, a los veinticinco o veintiséis años acaba no comiendo nada (*Vida*, *Ibidem*; *Legenda*, I, 6, 7, p. 157). Más adelante, se contrapone la comida corporal (vomitada) a la eucaristía (*Vida*, f. XXXVIr; *Legenda*, I, 2, 7, p. 239).

ambas de los modelos mendicantes de santidad⁴⁴. Estos rasgos inciden de manera directa en el discurso subyacente que tiene que ver con la virtud que espeja en la hermosura de estas santas. Esto está muy presente en la *Legenda maior*, pues su actuación sobre su belleza corporal (en particular, cortarse los cabellos al ras por consejo de un fraile dominico)⁴⁵ se narra como un acto de rebelión contra un matrimonio terrenal impuesto por sus padres. ¿Se reflejan estos rasgos narrativos en las santas vivas hispánicas?

Sin duda, se encuentran en las obras de los historiadores de las órdenes de finales del siglo XVI y del XVII, que suelen sintetizar y enumerar elementos hagiográficos anteriores, dejando atrás las narraciones prolijas (como en el caso capuano) para utilizar, en síntesis, los elementos esenciales de una tradición modélica reconocible por los posibles receptores. Es lo que ocurre, claramente, con la santidad alzada sobre las dos características básicas a las que me refería arriba: belleza corporal y virtud. Son dos temas que están ligados a nivel de relato, pues el atractivo físico, por un lado, refleja platónicamente la limpieza del alma y, por otro, permite reforzar a nivel narrativo la negación a la vida mundana frente a la adopción de una vida relacionado con los ideales penitenciales⁴⁶. De manera similar la vida de María de Ajofrín nos describe a una niña que respecto a las presiones familiares en este sentido «varonilmente resistió al mundo y a los parientes»⁴⁷. Por otro lado, este ideal de renuncia esta-

⁴⁴ Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 224-234.

⁴⁵ *Vida*, f. VIIr; *Legenda*, I, 4, 16, p. 149.

⁴⁶ Esto se encuentra ya apuntado en hagiografías italianas tempranas ligadas a la primera difusión de la *Legenda maior* como es la vida de Vanna de Orvieto: «Y como ella iba según su edad creciendo en el cuerpo, así iba creciendo en elegancia y hermosura corporal», hecho que se liga inmediatamente con su «fervor» de conservar la virginidad y, más adelante, cuando sus parientes ordenan casarla, con su sacrificio: «(...) atormentaba su cuerpo con ayunos y vigiliias, trasnochando en oraciones y derramaba muchas plegarias y lágrimas delante del señor por la conservación de su limpieza» (f. CVr). Esta traducción de la vida de Vanna complementa, junto a aquella de Margherita da Città di Castello, la traducción de la *Legenda maior* que estamos citando como *Vida* (v. Acosta-García, *On Manuscripts*, p. 7). Para su primera versión, v. E. Paoli – L. G. G. Ricci, *La Legenda di Vanna da Orvieto*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1996.

⁴⁷ F. 194r. En la versión de J. de la Cruz, leemos «con ánimo varonil» (p. 259) y en Sigüenza, más novelado este aspecto, p. 466. También Juana de la Cruz cambia lo mundanal por el convento, en la versión citada de su vida, f. 6r: «Era en gran manera bien acondicionada y obediente a su padre, y muy hermosa. Y viendo ella que aprovechaba poco rogarlo, calló por entonces con prudencia, y pensaba entre sí: “Ir yo a ser religiosa a aquel monasterio, por estar allí mi tía, no es perfección, mas quiero ir a otro cualquier monasterio por solo Dios y su amor, y servirle e aplacerle”». Respecto a las prácticas alimentarias de las beatas, han sido tratadas largamente en relación a sus modelos medievales por R. Sanmartín Bastida, *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso*

blece una relación con los temas familiares arriba descritos, pues se desarrolla narrativamente hablando el tema de cómo una criatura agraciada con la belleza corporal abraza la virginidad⁴⁸. En este sentido, está relacionado con el abrazo de una *humilitas* radical en contextos mendicantes, que encontramos expresada implícitamente en las siguientes palabras del narrador de la vida de María García de Toledo⁴⁹:

No se deleitaba en las jactancias, ni consentía ensuciar su corazón con ellas, aunque unas cosas le dijese en su alabanza o del gobierno tan concertado que tenía en su monasterio, y de su hermosura y nobleza de linaje; antes lo aborrecía y se tenía por gusano y por la más vil criatura criada, y de más desprecio y menos partes de que alabarla, y que la gloria y honra de todo se había de atribuir a Dios.

En este marco, los siete años suponen un punto de inflexión radical en el itinerario de algunas de estas santas, lo que se expresa situando acontecimientos vitales clave en esta edad. En el caso de Caterina da Siena ese evento transformador es precisamente la lucha contra un casamiento tradicional en pro de uno espiritual que mencionábamos arriba, pues es entonces cuando ella se pregunta si debe hacer voto de virginidad o no. Con su «voto de perpetua virginidad delante de la Virgen María» nos encontramos ante un giro vital⁵⁰. Después de narrar esto, Raimondo da Capua incluye una explicación exegética sobre el número siete, que «(...) es llamado por todos los teólogos número de universalidad (...) esta santa virgen había de recibir y poseer universal perfección de todas las virtudes y por consiguiente la gloria eterna»⁵¹. Estos valores realzados racionalmente por el confesor de Caterina se encuentran implícitos en otras hagiografías también de ámbito dominico, como en aquella de Margherita da Città di Castello: esta es la edad en la que comienza su vía penitencial, con una ascesis extrema que incluye el uso de cilicio, los ayunos frecuentes y

carismático femenino del siglo XVI, London, Critical, Cultural and Communications Press, 2015, que sigue los trabajos de Walker Bynum, en particular C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982 y *Holy Feast*. Solo señalar que, en el caso de la primera vida de María de Ajofrín, f. 198v, se remarca que se niega a comer carne como en el caso cateriniano (repetido en Sigüenza, p. 471). En el caso de Juana de la Cruz, el ayuno como virtud se da en el f. 7r: «Y así lo ponía por obra, que en sus ayunos fue muy abstinente, que su comer era pan e agua y no comía más de una vez al día (...)».

⁴⁸ Por ejemplo, en la vida de Beatriz de Silva, p. 471, leemos: «(...) la cual en hermosura y gala aventajaba a todas las demás (...). Y viéndose esta señora sin culpa y tan mal tratada, encomendóse de todo corazón a la Virgen María, a la cual hizo voto de virginidad (...)».

⁴⁹ Ff. 213r-213v.

⁵⁰ *Vida*, f. 3v; *Legenda*, I, 3, 4, p. 141.

⁵¹ *Vida*, f. 4r. *Legenda*, I, 3, 5, p. 141.

la flagelación, hasta el punto que su espalda se muestra pútrida de tanto azotarse y sus huesos quedan a la vista⁵². En las hagiografías castellanas que estamos analizando, esta edad tan solo aparece como significativa en el caso de Juana de la Cruz, pues es entonces cuando muere su madre⁵³. Por otro lado, existe otro hecho en estas vidas que engarza con el ideal de renuncia: la viudedad⁵⁴. Además de constituir, sin duda, un elemento biográfico, en estas vidas lo encontramos usado también de modo simbólico: el dar la espalda a la familia como figura del abandono del mundo para adoptar la vía de la cruz⁵⁵. Estos esponsales místicos se encuentran dramatizados en la hagiografía de Juana de la Cruz con gran detalle cuando esta se desposa con el Niño Jesús, con la mediación de la Virgen María⁵⁶:

⁵² V. M. C. Lungarotti, *Le Legendae de Margherita da Città di Castello*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1994. Para Margherita y su relación con la vida, v. arriba n. 46. En la bio-hagiografía de Lucia da Narni (Matter – Zarri, *Una mistica contestata*, p. 254) precisamente, se le aparece Caterina «essendo incirca de anni sette in otto».

⁵³ F. 5r. También en el caso de María de Santo Domingo, si creemos la reconstrucción biográfica que realiza Lunas Almeida en 1930, será el momento en el que un fraile descubra su palabra, al ir a confesarse. No incluyo este dato en el corpus de mi análisis por las dudas que suscita la reconstrucción biográfica que hace este estudioso que, a pesar de haber accedido a documentos que hoy no se conservan, declara manipular los datos, Sanmartín Bastida – Curto Hernández, *El Libro de la oración*, pp. 24-25, n. 16.

⁵⁴ Sobre la viudedad y la santidad, v. K. M. Philipps, *Margery Kempe and the Ages of Women*, en *A Companion to The Book of Margery Kempe*, ed. J. H. Arnold – K. J. Lewis, Cambridge, D. S. Brewer, 2004, pp. 17-34: 32-33 y, específicamente para el caso de la Ávila pre-moderna: J. Bilinkoff, *Elite widows and religious expression in early modern Spain: the view from Avila*, en *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, ed. S. Cavallo – L. Warner, London and New York, Routledge, 1999, pp. 181-192.

⁵⁵ Por ejemplo, en la vida de Juana Rodríguez (m. 1505), impresa en P. de Salazar, *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*, Madrid, Imprenta Real, 1612, pp. 367-369 (editada en el Catálogo), leemos: «Esta bienaventurada mujer fue casada y todo el tiempo que con su marido estuvo se ocupaba con mucho cuidado y devoción en todas las cosas que eran del servicio de Dios, y no bastaba aquel estado del matrimonio para que no se ocupase en cosas muy santas. Después de poco tiempo que se hubo casado, murió su marido. Y cuando se vio con libertad para se poder ocupar muy de veras en el servicio de Nuestro Señor, procuró tener amistad con la bienaventurada María de Toledo (...)». El significado de la muerte del marido (y de la familia, en general) en cuanto liberación de lo mundano que permite adoptar la vía de la cruz se encuentra ya en el *Memoriale* de Angela da Foligno: «Y ocurrió que, por voluntad divina, en aquel tiempo murió mi madre, que era para mí un gran impedimento. Y después murieron mi esposo y mis hijos en un corto lapso. Y ya que yo había comenzado la vía que ya he mencionado y había rogado a Dios que murieran, tuve un gran consuelo por su muerte» (Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, trad. P. García Acosta, Madrid, Siruela, 2014, Capítulo I, noveno paso, pp. 40-41). Para sus fundamentos simbólicos, cf. Mt 10, 16-39.

⁵⁶ F. 26v.

Y el dulce Jesús hizo de señal a la sagrada madre que le placía, e que le diese ella de su mano alguna cosa para aquella su esposa. Nuestra Señora la Virgen María sacó de su precioso dedo una sortija, e dióla al sagrado hijo para que él de su mano la diese a su esposa. Y así fue hecho, que el mismo Niño Jesús se la dio e puso en su mano.

A un desposorio similar, que culmina con la entrega de un anillo de diamante por parte de Cristo a Caterina, asistimos en la *Legenda maior*, hecho que da fin al primer libro y, por extensión, a la infancia de Caterina⁵⁷.

Como podemos observar, existen paralelos evidentes entre algunos tópicos del primer libro de la *Legenda maior* y aquellos que nos encontramos en las vidas de las santas castellanas. En todo caso, si realmente deseamos entender si existe una filiación directa o interrelaciones probables entre la hagiografía de Caterina y las de las beatas, debemos abordar la narración del periodo de madurez de las mismas, sobre todo en sus aspectos penitenciales y en su efecto corporal más visible, los estigmas.

3. *La madurez de una santa viva: Penitencia, éxtasis, estigmas.*

Existen al menos dos aspectos en los que la influencia de la piedad bajomedieval se proyecta agudamente en las biografías de las santas vivas castellanas al narrar su madurez. Por un lado, asistimos a la continuidad del uso de las imágenes como mediadoras no solo en el culto, sino sobre todo en la devoción pasional y en sus derivaciones visionarias⁵⁸. Esta característica ya está presente en las tempranas conversiones infantiles de las que hemos hablado, que en algunos casos comienzan con una visión ante una imagen⁵⁹. Por el otro, como ya he comentado en las páginas iniciales, es evidente que la devoción de estas beatas es claramente cris-

⁵⁷ *Vita*, f. XXIIIr; *Legenda*, I, 12, 8-9, pp. 100-200. Un desposorio místico similar se dio entre María de Santo Domingo y Cristo, v. las diversas fuentes en R. Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Caterina de Siena*, «Ciencia tomista», (2013), 140, pp. 141-159: 156-157.

⁵⁸ La bibliografía sobre este asunto es inmensa, v., por ejemplo, el estado de la cuestión en P. Acosta-García, *A Clash of Theories: Discussing Late Medieval Devotional Perception*, en *Touching, Devotional Practices and Visionary Experience in the Late Middle Ages*, ed. D. Carrillo-Rangel – D. Isabel-Nieto – P. Acosta-García, Londres, Palgrave-Macmillan, 2019, pp. 1-17, o mi análisis en el caso concreto del *Mirouer des simples ames* de Marguerite Porete, *Come insegnare a non vedere Dio: visibilità e negazione della immagine nell'opera di Marguerite dicta Porete (m. 1310)*, en *La visione*, ed. F. Zambon, Venezia, Medusa, 2012 (“Collana Viridarium”), pp. 107-130.

⁵⁹ V., por ejemplo, el caso de María de Ajofrín, ff. 194r-194v. También, Sanmartín Bastida – Curto Hernández, *El Libro de la oración*, p. 27.

tocéntrica, con una fuerte fijación eucarística⁶⁰. Este hecho deriva en un imaginario y una fenomenología en la que abundan, como en multitud de casos bajomedievales, carne, sangre, sudor y llagas. Esto se observa en el caso de las vidas de las tres estigmáticas castellanas de época cisneriana⁶¹: María de Ajofrín, Juana de la Cruz y María de Santo Domingo.

Los milagros relacionados con la comunión son numerosísimos en las hagiografías de que estamos tratando. En este sentido, el caso de María de Ajofrín es ejemplar por la variedad y número de sus experiencias que ya se describen en su primera vida: comulga un cordero vivo, ve una hostia empapada en sangre, la sagrada forma se transmuta en niño ante sus ojos o esta ilumina con «rayos muy claros a manera de cordones» que marcan los lugares donde se encuentran las cinco llagas del crucificado⁶². Estas experiencias eucarísticas se repiten con variantes en otras de las vidas que tratamos, por ejemplo, en aquella de Juana de la Cruz⁶³. Debemos recordar que una de las variaciones que Caffarini introduce en sus versiones

⁶⁰ En la vida de Juana Rodríguez, leemos en la p. 369: «Fue devotísima del santísimo Sacramento y hacía para le recibir grandísima preparación; y acerca de esto tuvo muy particulares revelaciones. Acerca de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo fue de muy tierno sentimiento y así alcanzó de Dios excelentísimas revelaciones de los misterios y lugares sagrados donde se celebraron». V., a su vez, Sanmartín Bastida – Curto Hernández, *El Libro de la oración*, p. 134.

⁶¹ Para una prehistoria del término, que incluye algunas fuentes y variación semántica, v. C. Muessig, *L'evoluzione della spiritualità delle stimmate prima di san Francesco d'Assisi*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI (2013), pp. 21-41.

⁶² F. 195r; ff. 206r-206v; ff. 197r-197v; f. 222r, respectivamente. En el último caso, el modelo iconográfico de la estigmatización de Francesco es obvio: «(...) unos rayos muy claros a manera de cordones y se ponían en los lugares que nuestro señor fue crucificado en el costado, y en las manos y en los pies».

⁶³ «(...) vio la hostia en su mismo tamaño y redondez muy clara, vuelta como a manera de una redoma de vidrio muy hermosa y clara, y dentro de ella, hecho el bulto del cuerpo de nuestro Señor Jesucristo en carne viva. Y pareciale a ella que en la misma redondez de la hostia estaban unas como asas muy delicadas y resplandecientes, de las cuales asas o figuras de ellas le parecían los santos ángeles tenían asida la santa hostia por tres partes, de arriba y de los lados» (f. 6v). En el f. 19r las campanillas que preceden al alzamiento de la hostia le hacen tener una visión, al igual que en la vida de María de Ajofrín: «Decía esta santa virgen que le parecía venía la sancta hostia tan grande como una rueda de molino, y toda hecha carne, con admirables resplandores» (f. 80r). Es interesante constatar que en las redacciones segunda y tercera de la vida de la beata estos hechos desaparecen paulatinamente. Más allá de la obvia censura del manuscrito de Juan de la Cruz en relación a la visión de la comunión del cordero (p. 260), tanto en esta versión como en la de Sigüenza estos episodios se transforman o simplemente se silencian. Por ejemplo, en Sigüenza el niño-hostia se transforma en simplemente un niño que desciende del altar (p. 482). Para la cuestión eucarística en la religiosidad bajomedieval v. el esencial Walker Bynum, *Holy Feast*.

de la *Legenda maior* es, precisamente, un milagro relacionado con la santa forma el que vuela «recto itinere» hasta su boca⁶⁴. Es este un episodio que pertenecería al segundo avatar de Caterina, según Vauchez, aquel más excesivo y quizá más incómodo para Raimondo da Capua⁶⁵.

Para comparar el imaginario que rodea a la estigmatización de las castellananas con aquel de Caterina debemos comenzar por recordar que solo en los casos de María de Ajofrín y Juana de la Cruz encontramos la narración de su proceso de estigmatización como parte de un relato mayor, en la diferenciación que ha establecido Dalarun entre estigmatización («causa», proceso relatado mediante el cual se reciben las marcas) y estigma («efecto», las llagas como imágenes exentas de relato) en los testimonios generados por la experiencia de Francesco d'Assisi⁶⁶. En el segundo caso, el estigma, si carece de relato, supone una concentración de significado donde prima la idea misteriosa, de intraducibilidad del milagro⁶⁷. Por ejemplo, en el caso de María de Santo Domingo debemos sumar a la fragmentación narrativa y a la multiplicación de perspectivas propias de su caso, la elusión de una narración marco que dé cuenta del «cómo» de sus estigmas. Las alusiones a los mismos se encuentran o bien en el Prólogo de Antonio de la Peña al *Libro de la oración* o bien en los documentos supervivientes pertenecientes a su proceso eclesiástico⁶⁸:

(...) entre otras veces, en este presente año mil e quinientos e nueve, el Jueves de la Cena, en la noche precedente al Viernes Santo, tuvo la dicha sor María abierto el costado derecho debajo de todas las costillas, y de allí salió sangre; y aun ahora en el mismo costado tiene la cicatriz de la llaga, como aun por los reverendísimos señores jueces fue mandado ver y reconocer dicha cicatriz y de esto se hizo acto, como consta en el proceso.

⁶⁴ Este episodio no se encuentra en la vida, ni en el corpus de la edición crítica: V. S. Nocentini, *Prolegomena*, en R. da Capua, *Legenda maior*, p. 38.

⁶⁵ A. Vauchez, *Catalina de Siena. Vida y Pasiones*, Barcelona, Herder, 2017 [ed. francesa, 2015].

⁶⁶ J. Dalarun, «À cette époque, le bienheureux François avait des cicatrices aux main et aux pieds et au côté», «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI (2013), p. 44.

⁶⁷ Sobre el carácter misterioso de los estigmas en Tommaso di Celano, v. *ibidem*, p. 54.

⁶⁸ R. Sanmartín Bastida – M. Luengo Balbás, *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*, London, Department of Iberian and Latin American Studies (Queen Mary, University of London), 2014, pp. 36-37. Para el proceso, v. Sastre Varas, *Proceso* y Sastre Varas, *Proceso* (II). Como Sanmartín Bastida y Curto afirman, las narraciones de Aldeanueva intentan evitar la identificación de María con Caterina da Siena. Este es uno de esos casos, ya que en ningún momento se hace alusión a los estigmas. V., por ejemplo, la editada en el Catálogo por R. Sanmartín Bastida: «Relación de la fundación de esta casa y de las cosas memorables que en él ha habido», Ms. perteneciente al Archivo conventual de Mosén Rubí, Ávila, ff. 1r-4v, 11v.

Incluso en este mínimo fragmento encontramos elementos que nos hablan de una codificación anterior que se hereda: en primer lugar, se fecha el fenómeno ligándolo a un momento concreto del tiempo sagrado («el Jueves de la Cena, en la noche precedente al Viernes Santo»); en segundo, se hace explícita la localización de la llaga («el costado derecho debajo de todas las costillas»); en tercero, se habla de un documento notarial en el que se da fe de que esta existe («fue mandado ver y reconocer dicha cicatriz y de esto se hizo acto»). Como explicaré enseguida, estas tres características se reiteran tanto en textos surgidos de un contexto italiano, como en las vidas de contemporáneas a María. Sobre la ubicación de estigma del costado es Antonio de la Peña quien, tras filiar a su defendida con Francesco y Caterina, marca una distancia en forma de variación:

Aunque este milagro es grande e misterioso, no es del todo nuevo en el mundo, porque sabemos que se le abrió a San Francisco, y también a Santa Caterina de Siena; digo no es nuevo habiendo respecto a la generalidad, digo del todo porque lo es en esta parte, habiendo respecto a la especie y cualidad que corresponde, porque en aquella fue el costado izquierdo, y en esta el derecho, como el de Cristo que con la lanza abrió el caballero; de aquellos lo sabemos porque lo oímos y leemos, y de esta porque lo tocamos y vemos.

Sin duda, la distancia que se establece en la última frase entre escuchar/ leer frente a tocar/ver subraya no solo el carácter efectivamente *vivo* de la santa⁶⁹, sino también la característica esencial de los estigmas de las beatas castellanas frente al prototipo de Caterina da Siena: su absoluta, extremada fisicidad. En primer lugar, como sabemos, la estigmatización de la *mantellata* sienesa se relata en la *Legenda maior* en lo que podríamos denominar fases diferenciadas. En una primera, un clavo presionado por Cristo atraviesa su mano derecha⁷⁰; en la segunda, cinco rayos de luz provenientes de un crucifijo que descende, luminoso, inciden en cinco puntos de su cuerpo, dejándole los dolores de la Pasión, pero sin mostrar ninguna marca sensible que permitiera a ningún testigo percibir lo que estaba ocurriendo⁷¹; en la tercera, se remarca en el texto que el estigma que correspondería

⁶⁹ F. 203r. Encontramos más información sobre el notario en los ff. 230v, en este caso su acta reproducida.

⁷⁰ *Vida*, ff. XLIIr-XLIIv; *Legenda*, II, 6, 34, p. 258. A. Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, en 'Virgo digna coelo'. *Caterina e la sua eredità*, ed. A. Bartolomei Romagnoli, L. Cinelli y P. Piatti, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 407-446: 433: 412, denomina a esta escena «stigmatizzazione parziale».

⁷¹ *Vida*, f. XLIIv; *Legenda*, II, 6, 37, p. 259. Así es, al menos, en la *Legenda maior* de Raimondo da Capua. En narraciones caffarinianas posteriores, como la *Legenda minor* (v. Nocentini, *Prolegomena*, p. 30 y S. Nocentini, «Pro solatio illicetatorum»: The Earliest Italian Translations of the *Legenda Maior*, en Hamburger – Signori, *Catherine of Siena*:

al lanzazo de Longinos (que penetró diagonalmente desde abajo el costado derecho de Cristo hasta llegarle al corazón) se reproduce en Caterina en el costado izquierdo, pero entrando «non transversaliter sed recto tramite»⁷². Tanto la invisibilidad de las heridas como el cambio de costado de la llaga son estrategias narrativas que apuntan a una querencia de alejamiento de la experiencia de Caterina de la estigmatización de Francesco y, por ende, de la crucifixión original, es decir de la equiparación de Caterina con el *alter Christus* y con Hijo crucificado, respectivamente⁷³.

Esta segmentación encuentra algunas similitudes en la vida de María de Ajofrín, pero potenciando, como ya he afirmado, el elemento perceptible. Todo comienza «[e]l día antes de la Fiesta de todos los Santos»⁷⁴: en primer lugar, se describe cómo el cráneo se le abre en multitud de llagas y cómo en su frente «apareció una tan cuchillada que parecía ser abierta con navaja»⁷⁵; en segundo, «la noche de los Finados» María es llevada en visión ante el trono divino en el que Dios, sedente, sostiene en su boca un cuchillo con el que le atraviesa el costado. Él mismo le dice: «Y esta señal del cielo te da porque seas creída en estas cosas que has visto y en las pasadas, y este cuchillo que es en la boca de Dios poderoso traspasará tu corazón y hará en él llaga, y saldrá sangre viva que será verdadero testimonio a todos, y tú serás remediadora y parcionera en la pasión del hijo de Dios». Como vemos, de manera sorprendente, el imaginario que se encuentra tras la llaga del costado de María combina los típicos elementos pasionales con la iconografía del Apocalipsis, lo que la inviste a María con los ropajes de una visionaria escatológica de un Juan de Patmos⁷⁶. Este imaginario ligado a los estigmas es una novedad respecto al modelo

The Creation, pp. 135-168 y p. 175) o el *Libellus de supplemento* [Tommaso da Siena (Caffarini), *Libellus de Supplemento Legende Prolixe Virginis Beate Catherine de Senis*, ed. I. Cavallini – I. Foralosso, Roma, Edizioni Cateriniane, 1974. Versión online: http://www.centrostudicateriniani.it/images/documenti/libellus-de_supplemento/libellusde-supplemento.html (consulta 06/12/2019)], se insinúa que estos estigmas son visibles: v. Vauchez, *Catalina de Siena*, pp. 146-147. Sobre el *Libellus de supplemento* y la cuestión de los estigmas caterinianos, v. Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, pp. 415-423.

⁷² *Vida*, f. XLIIv; *Legenda* II, 6, 38, p. 259.

⁷³ Sobre la invisibilidad de los estigmas de Caterina, v. D. Ganz, *The Dilemma of a Saint's Portrait: Catherine's Stigmata between Invisible Body and Visible Pictorial Sign*, en Hamburger – Signori, *Catherine of Siena: The Creation*, pp. 239-262. Así como Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*.

⁷⁴ F. 201v.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Vida*, inicio del Prólogo, f. no numerado. *Legenda*, I, Prol., 1, 115. Cf. Ap 19:15. V. J. F. Hamburger, *St. John the Divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2002.

cateriniano, aunque no debemos olvidar que, precisamente, el Prólogo de Raimondo da Capua a la *Legenda maior* comienza aludiendo al visionario bíblico⁷⁷. Por último se declara que esta llaga del costado «duró abierta [...] veinte días enteros y los viernes corría mucha más sangre que todos estos días»⁷⁸. Posteriormente, estando postrada en la cama por el dolor causado por la llaga, se levanta para orar ante «un crucifixo que tenía allí pintado en un papel». Es entonces cuando comienza a sentir los dolores de los clavos en manos y pies, y siente «que le traspasaban la mano izquierda», donde se le abre una llaga sangrante. Esta llaga en la mano refleja como en un espejo aquella primera fase de la de Caterina, pero añadiendo el sangrado y una llaga visible. Por último, siente los dolores de la corona de la pasión, cuyas espinas le atraviesan la frente como clavos de fuego, dejado a la vista «gruesas gotillas en manera de tachones»⁷⁹.

Como podemos observar, en la más precoz de las estigmáticas hispánicas el asunto de la perceptibilidad de los estigmas se soluciona sin ambages: estos eran visibles, fluyentes y, como tales, pudieron ser registrados por testigos y pruebas materiales: «Las cuales seis personas por sus ojos lo vieron y con sus manos la llaga palparon⁸⁰, la cual estaba reciente y sangrienta, y lo paños sangrientos, como ellos lo manifiestan. Y el propio capellán mayor sacó de la llaga con sus propias manos gran copia de hilas en viva sangre bañadas, las cuales están en mi poder»⁸¹. Además de estos testigos, se hace asistir a un notario, García de Borlanja, capellán de Isabel I de Castilla, que da fe de una herida «donde Nuestro Redentor fue herido», es decir en el costado derecho, «de tan gran abertura y grandeza (...) que pudiera caber por ella la cabeza del dedo pulgar de un hombre»⁸². Sin duda, aquí el capellán de Isabel de Castilla está dando fe de la existencia de una llaga pero, a la vez, está señalando con su formulación al episodio de la duda de Tomás, donde el sería el discípulo que busca pruebas y

⁷⁷ Inicio del prólogo de la parte no foliada del volumen, f Ir.

⁷⁸ F. 202v.

⁷⁹ F. 203v.

⁸⁰ De nuevo, encontramos aquí un eco a la duda de Tomás.

⁸¹ Según S. de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, s. v. «hilas», estas son «los hilos destramados de la tela, o lienzo para poner en las heridas para enjugarlas». V. Sanmartín Bastida – Luengo Balbás, *Las Revelaciones*, p. 36. Recuerdan al «drapo» empapado durante la estigmatización de Lucia da Narni, v. Matter – Zarri, *Una mística contestata*, p. 25.

⁸² Ff. 202v-203r. Completa la frase: «tan grande como un real, y no tenía hinchazón y carecía de toda putrefacción, y tenía un color muy fino así como grana». A pesar de compartir la mayoría de temas y hechos narrados, las crónicas de Juan de la Cruz y Sigüenza, reordenan la estigmatización de forma considerable: ver. ff. 260r-263r y pp. 474-477, respectivamente. Para alusiones a la fama de la llaga del costado por Sigüenza, v. pp. 483 y 489.

María se acercaría a Cristo⁸³. En principio, es evidente que la combinación de un procedimiento documental legalizado unido a una descripción que refuerza la perceptibilidad de las llagas a través de los sentidos exteriores hablan de una mostración radical de la santidad que supera el modelo de las llagas invisibles de Caterina de Siena. Si sumamos los atributos físicos de los que nos habla la vida, los signos perceptibles y la visión que sobre todo ello nos dan los testigos parece que a lo que esta vida apunta es a una superación del mismo Francesco, habiendo conseguido María la total cristiformidad⁸⁴.

Seguramente, además de los paños empapados, la mayor prueba de la tangibilidad de la herida, tanto aquí como en el caso de María de Santo Domingo, es el acta que los jueces de su proceso redactaron tras comprobar su localización, forma y fluencia para dar fe de su facticidad. Tal procedimiento notarial unido a los descubrimientos que ya hiciera Bilinkoff hace años, que ligaban documentalmente a Lucia Brocadelli da Narni con el convento de Santa Cruz de la Magdalena (Aldeanueva, Ávila), en el que habitó María de Santo Domingo, proponen ciertamente los hechos que rodearon la experiencia de Lucia como inspiradora en el caso de la beata de Piedrahíta⁸⁵. En efecto, la edición bilingüe latín/castellano en aproximadamente 1502 de dos epístolas relativas a esta santa viva italiana apoya la tesis de su difusión en Castilla, a través de la cual pudo ser tomada

⁸³ La imagen de la introducción del dedo en la herida es de tradición bíblica: «Ille autem dixit eis: Nisi videro in manibus ejus fixuram clavorum, et mittam digitum meum in locum clavorum, et mittam manum meam in latus ejus, non credam» (Jn 20:24-29, cursiva mía). Para la perceptibilidad del Verbo encarnado en términos similares, v. I Jn 1:1. Frases parecidas a esta aparecen en varias narraciones estigmáticas contiene ecos del testimonio de fray Bonizo, uno de los compañeros de Francesco, sobre los estigmas de este. Siendo interrogado sobre los mismos, dice: «Isti oculi peccatores ea viderunt; et istae manus peccatrices contrectaverunt ea» (Dalarun, «À cette époque...», p. 42, n. 2).

⁸⁴ V. la definición general de *stigmatic* que da C. Warr, *Pierfrancesco Fiorentino's Altarpiece (1494) of the Virgin and Child in San Gigmignano and Dominican Definitions of Stigmata*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI (2013), pp. 125-149: 125. El notario que levanta acta (f. 203v, v. mi nota 69), atribuye las heridas de la cabeza a una corona de espinas y lo expresa como parte de la estigmatización.

⁸⁵ V. J. Bilinkoff, *A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo*, «Sixteenth Century Journal», XXIII (1992), 1, pp. 21-34: 26, n. 18. Sobre la relación (quizá personal, casi con seguridad textual) entre María de Santo Domingo y Lucia da Narni, v. T. Herzig, *Savonarola's Women. Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, Chicago University Press, 2008, pp. 106-109. A pesar de que es muy probable que la cuestión notarial castellana relacionada con los estigmas tenga su modelo en Lucia da Narni, esta práctica se funda con el caso de Francesco en el documento de 1237 donde numerosos testigos, laicos y clérigos, dan fe de los estigmas del juglar de Dios antes y después de su muerte: v. Dalarun, «À cette époque...», p. 47.

como modelo de estigmática⁸⁶. Las relaciones entre Lucia y Caterina llegan hasta el punto de que la primera reivindica que la segunda le concedió los estigmas en la primavera de 1496⁸⁷. En ellos se reitera una variación de la fórmula que relaciona a los presentes con Tomás⁸⁸, además de enfatizar, como veremos enseguida, otros detalles que encontramos en las tres beatas españolas. En todo caso, las descripciones de las llagas de la pasión de Juana de la Cruz amplían el catálogo de los estigmas visibles de Francesco, los invisibles de Caterina y los abiertos y manantes de Lucia da Narni, María de Ajofrín y María de Santo Domingo con una variación nueva.

En el caso de Juana de la Cruz no eran «llagas abiertas ni manantes sangre, sino unas señales redondas, del tamaño de un real, y muy coloradas, de manera que parecían por las palmas de las manos que estaban impresas por la parte de encima, y por semejante parecía en las plantas de los pies»⁸⁹. Como en el caso de Caterina (y en el de Lucia), Juana ruega a Dios que sus estigmas desaparezcan⁹⁰. La diferencia evidente es que si bien Caterina narra a Raimondo da Capua que pidió a Jesús que sus llagas fueran invisibles y que este se lo concedió (con lo que nadie las vio, al menos según las primeras versiones de la *Legenda maior*), el caso de Juana tiene que ver con esa perceptibilidad de las llagas de las santas vivas castellanas de las que he hablado anteriormente. Estamos, de nuevo, ante la expresión consciente de la superación del modelo de Caterina, si bien no de aquel de Francesco. Los atributos complementarios de los estigmas que comento a continuación no hacen más que confirmar esta idea.

⁸⁶ «Transumptum litteraru[m] reuerendissimi Hypoliti cardinalis sancte Lucie (...)». La única copia que localiza F. J. Norton, *A descriptive catalogue of printing in Spain and Portugal, 1501-1520*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 1978, pp. 468-469, ítem 1288, que es la que he consultado, se guarda en la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Da, como fecha de publicación «1502?». Sobre este documento, v. T. Herzig, *Witches, Saints, and Heretics: Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics, «Magic, Ritual, and Witchcraft»*, I (2006), pp. 24-55: 48-49, n. 81, que parece haber consultado un microfilm de otra copia.

⁸⁷ Lucia declara al Inquisidor Domenico da Gargnano que la misma Caterina de Siena había hecho visibles sus llagas y que ellas sirven como prueba de que los estigmas de la santa sienesa eran auténticos: v. Herzig, *Savonarola's Women*, «Chapter 3», n. 135. Encontramos un complemento a esta información en una versión de la vida de Lucia impresa en 1588 citada por Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimate*, p. 433, en la que se declara que Dios le había dado los estigmas por mediación de Caterina.

⁸⁸ «(...) como nosotros con nuestros propios ojos vimos: y sutilmente mirar, examinar y palpar quisimos» (f. [4r]) y, más adelante, «(...) cuanto las quisimos ver y tocar y examinar» (f. [6r]). En este impreso los folios están sin numerar. Pongo entre corchetes la foliación comenzando a contar desde la xilografía que representa a Lucia estigmatizada ([f. 1r]).

⁸⁹ F. 38v.

⁹⁰ V. Zarri, *Le sante vive*, pp. 51-57.

Por ejemplo, la fecha y la frecuencia de sangrado de las llagas siguen el calendario litúrgico en mayor o menor medida. En el caso de Juana de la Cruz leemos, tan solo en su vida impresa⁹¹: «Tuvo estas señales tan maravillosas y crecidos dolores desde el día del Viernes Santo, hasta el día de la santa Ascensión. Y esto no continuo, sino los viernes, y sábados y domingos, tres días arreo hasta la hora que fue la santa Resurrección, y desde aquella ora hasta otro viernes no tenía más dolor ni señal».

Por su parte, la herida del costado María de Santo Domingo sangraba el Viernes Santo, mientras que aquella de María de Ajofrín lo hacía los viernes más copiosamente, precisamente en recuerdo del viernes de la pasión⁹². Esto recuerda, de nuevo, al caso de Lucia Brocadelli da Narni cuyo flujo de sangre (marcado textualmente como constituyente inequívoco del milagro)⁹³ también aumentaba los viernes, tal y como podemos leer en el impreso bilingüe al que aludíamos arriba o en la versión de su bio-hagiografía editada por Matter y Zarri⁹⁴.

Realmente, si revisamos la narrativa de la estigmatización de la santa viva italiana y las confrontamos con aquellas dos de María de Ajofrín y Juana de la Cruz, nos encontramos más similitudes de detalle con ella que con la *Legenda maior* de Raimondo da Capua. Por ejemplo, frente a la estigmatización de Caterina en la iglesia de Santa Cristina en Pisa después de comulgar en la que la santa sienesa recibe los estigmas en la posición iconográficamente tradicional de Francesco (con las implicaciones de acercamiento al *alter Christus* que ello plantea) tenemos la de Lucía, en cuya *Vita* se nos cuenta que recibe los estigmas después de que

⁹¹ P. 531.

⁹² Sanmartín Bastida – Curto Hernández, *El Libro de la oración*, p. 131: «(...) el costado derecho suyo que milagrosamente se rompe y se abre cada año el día de la Pasión, por aquel mismo lugar derramando sangre que a Cristo Nuestro Redentor con la herida de la lanza se le abrió y la derramó, sintiendo grandísimos dolores por todos aquellos miembros y partes del cuerpo que el mismo Cristo sintió, sin otras grandes maravillas (...)». Esta llaga está ligada con la lanza de la crucifixión en la p. 134. En efecto, la frecuencia del sangrado de la herida de Lucia da Narni era aducida, en algunas impresos contemporáneos que se distribuían para promocionar su causa, para presentar su experiencia «not only more significant than St. Catherine's stigmatization, but (...) also greater than the stigmatization of St. Francis», v. T. Herzig, *Stigmatized Holy Women as Female Christs*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVI (2013), pp. 151-175: 161-163.

⁹³ Matter – Zarri, *Una mistica contestata*, p. 25.

⁹⁴ «(...) que de las llagas de sus pies y manos y costado viva y odorífera sangre se ve manar en todos los viernes, en los cuales son renovados todos los misterios de la pasión de nuestro Señor» ([f. 5r]) y «(...) todos los viernes de estas sus plagas mana sangre» ([f. 6r]). Por su parte, Matter – Zarri, *Una mistica contestata*, p. 79: «(...) due dì a la settimana riceveva la passione e molte cose maravigliose. E lui e il mio padre confessore misero la sua mano dentro il mio costato (...)».

la privaran de un crucifijo al que le rendía gran devoción. Como allí se narra «privatio genera appetito», es decir, la falta del crucifijo desencadena la experiencia, pues es entonces, a las tres de la mañana⁹⁵:

(...) era il corpo e la mente astratta in la passione de Cristo, e fui levata in estasi, parevami stare a tutti quelli misteri della passione di Cristo, quando fu crocifisso, a' piedi, a' piedi de la croce colla sua madre, e conescendo e' mio core e mio desiderio disseme: 'Dimandali la passione che l'averai di certo'. E io presi animo per le sue parole, mi prostrai ai piedi della croce, con lagrime diceva: 'Non mi partirò da qui, dolce signore che non me facci parte della tua passione', e venero cinque razzi incontente in el corpo mio, e disse tre volte: 'Adora il tuo dolce Cristo', e tornando alli sentimenti mi trovai cinque piaghe nel mio corpo.

Querría destacar dos elementos de este fragmento que se relacionan directamente con las dos estigmáticas de las que estamos hablando: en primer lugar, el contexto de la estigmatización está relacionado con la devoción a las imágenes a la que aludí al inicio de estas páginas: en este caso, más concretamente con la reacción a la falta de ellas. Así ocurre también en el caso de María de Ajofrín que alude a, como vimos arriba, a su devoción ante «un crucifijo que tenía allí pintado en un papel» antes y durante el sufrimiento de la pasión en su propia carne. Este hecho engarza con el siguiente punto, pues esta correlación entre la devoción imaginal y el fenómeno corporal posee un ámbito intermedio que es el lugar de la meditación pasional. En efecto, en segundo lugar, la estigmatización ocurre en el ámbito imaginario, pero tiene efectos en el terrenal: Lucia se está «diciendo matutino» y tanto su cuerpo como su mente se encuentran abstraídos en la Pasión («era il corpo e la mente astratta nella passione di Cristo»), es decir que la está reviviendo a través de sus sentidos espirituales imbuidos en la oración mental. En ese momento se produce la estigmatización y es solo cuando torna «allí sentimenti», es decir, cuando vuelve a percibir con los sentidos corporales, que puede contemplar sus llagas.

Siguiendo un esquema similar nos lo narra la vida de Juana de la Cruz. En principio, como en el caso de Lucia, se sitúa la estigmatización en un contexto meditativo, del que la santa Juana, por decirlo así, vuelve («[e]stando diciendo la santa Pasión, tornó en sí»). Se encamina hacia el coro, casi sin poder andar, y allí sus hermanas le preguntan qué le pasa. Ella, enseña sus estigmas recién recibidos y, al preguntarle sus compañeras qué le había pasado, la Santa Juana desarrolla su experiencia⁹⁶:

⁹⁵ Matter – Zarri, *Una mistica contestata*, p. 152. Esta narración se complementa con otras que encontramos en la misma vida, *ibidem*, p. 254.

⁹⁶ F. 39r.

Vi a Nuestro Señor Jesucristo crucificado en aquel lugar donde mi santo ángel me suele poner y así, llagado y crucificado como venía, se juntó conmigo, y puso sus manos junto con las mías y sus pies con los míos; y así como esto hizo, sentí en mi espíritu gran dolor e sentimiento en mis manos y pies y, a deshora, me vi tornada acá en mis sentidos, con estas señales que veis, y con muchos dolores en ellas, y tan recios que casi no los pudo sufrir.

En este pasaje se constata el contraste entre el lugar imaginario donde se produce la estigmatización («en aquel lugar donde mi santo ángel me suele poner», que corresponde a una revivificación de la crucifixión) con el lugar social donde estos estigmas pueden ser vistos impresos en el cuerpo por los otros⁹⁷.

Las conexiones entre esta escritura divina del cuerpo y el nacimiento del «enseñamiento» femenino del que hablaba Sigüenza al inicio de este artículo son fundamentales. Tal y como mencioné en mi comentario a su invectiva, allí el fraile jerónimo afirma que las mujeres a las que se refiere poseen una característica definitoria: su enseñanza a otros a través del don profético. Esto se reafirma explícitamente en casi todas las vidas de las santas castellanas que hemos estudiado aquí y me atrevería a afirmar que no hubiera sido subrayada por él ni por el resto de autores si los auditorios de estas mujeres no hubiesen sido lo suficientemente amplios y/o políticamente influyentes. En efecto, las santas vivas hispánicas se colocan en la estela de Caterina de Siena a la que, recordemos, que fue llamada en su infancia Eufrosina por su don de la palabra⁹⁸. En las vidas de este grupo de mujeres religiosas, se subraya su papel en la vida política del momento, en particular, en la corte de los Reyes Católicos⁹⁹. Las alusiones en este sentido son explícitas, por ejemplo, en la vida de María de Toledo, donde se recoge su don profético cuando anuncia la conquista del Reino de Granada o cuando se vincula directamente con la decisión real de establecer el Santo Oficio de la Inquisición¹⁰⁰. Asimismo, desde la primera redacción de la vida de María de Ajofrín vemos cómo el obispo de Badajoz le ruega que ore por una disputa en la Corte, que implica a Cisneros y, de nuevo, a los Reyes Católicos¹⁰¹.

⁹⁷ Folios más adelante, la abadesa franciscana aclara cuál es ese «lugar donde mi santo ángel me suele poner» al que alude no es otro que la pasión como rediviva como territorio imaginado (f. 59r).

⁹⁸ *Vida*, ff. Iv-IIr.

⁹⁹ F. LXIIr. Es especialmente impresionante, la nómina de personas que asisten, según el hagiógrafo de Juana de la Cruz, a una de sus sesiones de revelaciones, ff. 27v-28r.

¹⁰⁰ «Revelóle nuestro Señor muchas cosas, las cuales por mandado de su confesor dejó escritas, y entre ellas era una, que el Reino de Granada vendría a poder de cristianos (...)» (p. 361).

¹⁰¹ F. 213v: «el cual le rogó que rogase al Señor por una discordia que avía en la corte, a do estaban los Señores reyes y el cardenal de España».

Como en el caso de los estigmas este espíritu de profecía parece desarrollarse siguiendo modelos anteriores, al menos en la forma de sobrellevar los éxtasis y de performativizar la revelación ante un auditorio más o menos preparado para asistir a la misma. En estos casos, se detectan similitudes claras con la *Legenda maior* del capuano en la descripción del desarrollo de sus raptos¹⁰². Por ejemplo, en la vida de Juana de la Cruz, antes de la narración de su estigmatización leemos¹⁰³:

Viernes Santo siguiente, luego que esta bienaventurada ensordeció, estando ella elevada y puesta en cruz, así en la elevación tenía tan fijos sus brazos y piernas, e todos sus miembros, como si no fuera de carne sino un crucifijo, de manera que ninguna fuerza bastaba para la quitar de así, aunque se probó muchas veces por las religiosas en otros días que la veían muchas veces estar elevada e puesta en cruz. Pero no estaba en pie, sino echada donde las religiosas la ponían.

En esta misma postura, encamada y con los brazos en cruz en una rigidez que la hace asimilarse a la madera («como si no fuera de carne sino un crucifijo»), nos la encontramos durante sus raptos públicos¹⁰⁴. Por su lado, si atendemos a la información que nos propone Pedro Mártir de Anglería, esta posición era la adoptada también por María de Santo Domingo al recibir algunas de sus revelaciones¹⁰⁵. Esta performatividad ritualizada posee puntos de contacto evidentes no solo con Caterina o con terciarias dominicas de su tiempo¹⁰⁶, sino también con las santas vivas italianas de época de

¹⁰² *Vida*, ff. XXXIXr-XXXIXv: Sobre los «maravillosos arrebatamientos»: «(...) y su espíritu tan firmemente era allegado al hacedor suyo y de todas las cosas, que por la mayor parte del tiempo quedaba sin sentidos algunos, en tanta manera que sus brazos se separaban tan recios y tan yertos juntamente con las manos, que primero los pudieran quebrantar que doblarlos ni apartarlos ni despegarlos de donde habían trabado. Otrosí en tanto que estaba actualmente así puesta en actual contemplación, tenía los ojos del todo cerrados y ningún sonido oía por gran ruido y sonido que hiciesen».

¹⁰³ F. 38v.

¹⁰⁴ F. 30r: «Duró esta gracia de hablar el Espíritu Santo en esta bienaventurada trece años (...)» (ff. 27v-28r): «Veían cómo estaba esta bienaventurada vestida e tocada de religiosa como lo era, y echada sobre una cama de la manera que las religiosas la ponían, e sus brazos puestos a manera de persona recogida, y el cuerpo como muerto y los ojos cerrados, y el gesto muy bien puesto e muy hermoso, resplandeciente a manera de lleno e redondo. Esto tenía cuando la gracia del Espíritu Santo hablaba con ella, que de su natural le tenía aguileño».

¹⁰⁵ Sanmartín Bastida – Luengo Balbás, *Las Revelaciones*, pp. 37-38.

¹⁰⁶ Por ejemplo, Vanna d'Orvieto, f. CVIr: «(...) su cuerpo se ponía en la manera que aquel mártir había sido martirizado, y así permanecía sin moverse y con los sentidos corporales. Como en la fiesta de los príncipes de la Iglesia San Pedro y San Pablo ella comenzase a pensar en las muertes y pasiones de ellos; y primero revocada en su memoria la pasión de San Pedro; luego súbitamente ella arrebatada quedó su cuerpo (sin moverse) en la misma manera que San Pedro fue puesto en la cruz; y después de aquello pensada la

Lucia da Narni. En particular, las concomitancias de ciertos elementos de la vida de Domenica Narducci da Paradiso (1473-1553) y aquella de Juana de la Cruz, llevan a pensar en una interrelación como la que existe entre Lucia da Narni y María de Santo Domingo: aquella recibe los estigmas en 1495, pero son borrados posteriormente, a ruego suyo, por Cristo sobre 1501; las marcas suelen reaparecer los viernes, en forma de óvalos rojos, como los de la terciaria franciscana; en sus éxtasis de la Pasión su confesor la describe estirada en el suelo con los brazos en cruz mientras ve la crucifixión en su raptó¹⁰⁷. Por último, esta teatralidad posee puntos de contacto con aquella de los modelos italianos no solo en el carácter corporal de los éxtasis, sino también en las reacciones que se narran en su público¹⁰⁸.

4. Conclusiones.

En las páginas precedentes hemos podido confirmar una vez más la existencia de modelos de santidad bajomedieval difundidos en Castilla antes de la publicación de los impresos cisnerianos. Las coincidencias apuntan a un conocimiento cierto (ya por parte de las beatas, ya de sus hagiógrafos) de la tradición mística europea anterior. A pesar de ello, la comparación de los textos reunidos en el Catálogo con figuras concretas de la Baja Edad Media arroja resultados ambiguos, desde el punto de vista interpretativo, sobre el carácter de tales modelos. No podía ser de otra manera, ya que ambigua es la narración que se teje sobre la vida de mujeres que existieron sin duda, pero cuyos hechos se codifican a través de motivos, tropos e imágenes reconocibles en la época. En qué momen-

pasión de San Pablo; y ella como dicho es arrebatada luego se puso su cuerpo en el cuello aparejado como a quien quieren degollar y así cayó postrado». A esto sigue una inmovilidad total. Los Viernes de la Pasión su cuerpo imita al de Cristo crucificado (f. CVIv).

¹⁰⁷ Herzig, *Stigmatized Holy Women*, pp. 168-170. Interesante en su coincidencia con este aspecto performativo es el caso al que alude a continuación la autora, el de la terciaria dominica Stefana Quinzani (1457-1530), cuyos raptos fueron descritos en manuscritos que circularon por la Península Italiana al menos desde 1497 (v. *ibidem*, pp. 170-171).

¹⁰⁸ Por ejemplo (f. 32r): «Estaba una gran señora a su cabecera, e hincóle un alfiler gordo, muy cruelmente, por la cabeza, y así la pudiera matar por entonces, que ella no lo sintiera. Tornada en sus sentidos, quejábbase mucho de aquel dolor, e mirándole la cabeza, halláronle el alfiler hincado». En el caso de María de Ajofrín, tras abrirsele el cráneo, estando durante cuarenta horas privada de sus sentidos, leemos que sus compañeras le introducían: «(...) plumas en las narices hasta arriba, que le hicieron llagas de dentro, y en las manos, y en los pies, y en todos los otros miembros le daban pena por la hacer tragar alguna cosa de comer, y tanta fue la fuerza que le hicieron que le quebraron una muela» (ff. 201v-202r).

to se integran tales «citas» a la tradición (*modi vivendi*, gestos, palabras, fenómenos corporales o la narración de los mismos) en la historia de la santa es una información que, en la mayoría de los casos, se presenta como imposible de dilucidar, pues los textos a conciencia no nos permiten saber dónde termina el relato de los hechos biográficos y dónde comienza la codificación hagiográfica y, en la mayoría de los casos, no hay posibilidad de enfrentarlos a ninguna otra fuente¹⁰⁹. ¿Las coincidencias se dan por «imitación» de un modelo conocido, es decir, por una revivificación de los hechos de mujeres santas de generaciones anteriores por otras mujeres en la Castilla de la época o es la narración la que modela, siguiendo intereses autoriales determinados, ejemplarmente, sus historias? Es este un nudo hermenéutico que, reitero, difícilmente podemos desatar con el estado de la investigación actual respecto a las fuentes.

En todo caso, lo que sí puede trazarse en los documentos que he examinado aquí son, para empezar, diferencias en la función de los textos que influyen en la representación que los mismos contienen y en nuestra interpretación de ellos. Por ejemplo, vimos que en las vidas de María de Toledo, María García, Beatriz de Silva y Juana Rodríguez (que, recordemos, se codifican en crónicas muy tardías) subyacía un modelo homogéneo, que se hacía explícito en tropos utilizados para narrar su niñez: interesaba al cronista resaltar características como la nobleza (certificado de santidad innata y prestigio heredado por la orden), la virtud, la belleza, la humildad. Rasgos hagiográficos muy generales que, en el fondo, plantean un riesgo narrativo mínimo y nula problematicidad desde el punto de vista de la recepción. Con algo diferente nos encontramos en los modelos herederos de lo que Vauchez señalaba como la «santidad laica femenina», que toman forma en gran medida (al menos en la mística hispánica que he tratado aquí) en las vidas de santas italianas mendicantes del siglo XIV, en especial con la organicidad que supone la *Legenda maior* de Raimondo da Capua. Por supuesto que también existen en estas vidas rasgos que encontramos en la tradición hagiográfica anterior y posterior (como, por nombrar el más evidente, el de la «puella senex»), pero los autores modelan estos relatos a través de la presentación de una virtud continuada que se desarrolla en episodios que suponen una serie de conquistas penitenciales en pro de la santidad. No es su origen noble lo que justifica su virtud, sino los pasos en su camino, que dan a través de los actos de perfeccionamiento cumplidos por las protagonistas.

¹⁰⁹ Poutrin, *Des autobiographies spirituelles*, en *Le voile et le plume* [en línea], pp. 10 y 12.

En este sentido, parece claro que en los relatos analizados subyace el conocimiento de ciertos modelos italianos, pero quizá ya no del siglo XIV cateriniano (o, al menos, no solo), sino de las santas vivas del siglo XV, ese grupo de mujeres italianas que Bartolomei Romagnoli denominara una «spirituale milizia femminile»¹¹⁰. Esto se percibe claramente en el caso de las estigmáticas castellanas, en las que la carnalidad de los signos inscritos en el cuerpo no deja lugar a dudas sobre su estatus: el modelo cateriniano (al menos, el cateriniano-capuano, cosa que siempre debemos aclarar al pensar de qué versión de Caterina hablamos) se supera en su invisibilidad e intagibilidad, superponiéndose el mensaje de la cristificación a cualquier otra posibilidad de la gracia. Esta característica apunta, por supuesto, a Francesco d'Assisi, pero la acumulación y crudeza física de los atributos pasionales (apertura de las llagas, periodicidad del sangrado, etc.) parece señalar, en los tres casos, a una querencia de superación del *alter Christus*, es decir, una identificación total con el Hijo sin intermediarios posibles. A pesar de esto, la alusión a la estigmática italiana original, Caterina da Siena, siempre tuvo que estar presente, tanto para el autor como para el lector de estas vidas, aunque fuera de manera indirecta y transgresiva, pues las tres estigmáticas castellanas superan la invisibilidad de sus llagas. En los tres casos, pues, parece que debemos mirar, además de hacia la santa sienesa, hacia modelos más contemporáneos a ellas que mediaron en la forma y la significación de los estigmas. En el caso de María de Santo Domingo ya quedó claro hace años que, para entender su lenguaje corporal, debíamos fijarnos en el grupo de dominicas savonarolianas del siglo XV, en especial en Lucía Brocadelli da Narni; en aquellos de María de Ajofrín o Juana de la Cruz debemos esperar aún a que alguna otra fuente nos confirme o desmienta una probable dependencia.

¹¹⁰ Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, p. 434.