

bibliografía, sino por razones obvias: es la obra más extensa de la poesía clerical (2675 cuadernas) y ha carecido, hasta fechas recientes, de una edición solvente, con un texto crítico fiable, que permita una lectura y un análisis en profundidad del poema clerical. Es factible, tras los esfuerzos de Cañas, de García López, pero en especial de Casas, con las dos versiones de su edición crítica, que esta situación pueda corregirse y que el *Libro* adquiera el valor y la significación que merece, tanto porque en él se inventa el verso vernáculo regular como por el acercamiento que ofrece al orden de la ficción y a la materia de la Antigüedad.

Fernando GÓMEZ REDONDO  
*Universidad de Alcalá*

SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, prólogo de Dámaso López García, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo (Propileo Estudios, 1), 2012, 465 pp. ISBN: 978-84-938719-4-9

La monografía que nos ocupa analiza el fenómeno del misticismo femenino desde la dramatización de un modelo heredado del Medievo, el cual emulaban estas mujeres y que exigía una *adecuada* puesta en escena del dolor, acompañada de ayunos, mortificaciones y una vivencia espiritual de la maternidad que conducirían a lo que la autora llama *el trance performativo*, es decir, la teatralidad de un patrón aprendido, imitado y ansiado como vía hacia la santidad. Estas místicas *actúan* ante un público que las somete a una mirada escrutadora, vigilante y represiva. Así, la experiencia de estas mujeres requiere un triángulo equilátero conformado por un *yo* (el de la visionaria que narra su experiencia), un *tú* (la divinidad a quien se dirige) y un *ellos* (confesor y autoridades eclesiásticas que a menudo actuaban como transcritores y censores). Es, por tanto, esta mística de mujer y sus textos una *representación*, la que estas mujeres siguen al saberse observadas y la de sus transcritores. Los modelos de santidad que *copian* estas místicas dependen en buena medida de esta evaluación ajena. Lo importante, para la autora de esta monografía, es el apercibimiento de esa mirada y sus consecuencias: la conciencia de ser espectáculo juzgado por otros condiciona totalmente la experiencia (p. 37).

En el siglo XVI, los escritos de algunas de estas visionarias como las monjas de Helfta, Catalina de Siena o Ángela de Foligno ya han propiciado una corriente de misticismo femenino que entiende la relación entre el ente divino y el alma humana de una manera más íntima y que se tornará sospechosa. La Iglesia, recelosa de los movimientos de alumbrados que empiezan a propagarse, considera este *exceso* femenino susceptible de ser demoníaco.

El caso de Sor María de Santo Domingo, como el de otras místicas similares, no representa una novedad ni en España ni en Europa. Entre los siglos XII-XVI muchas mujeres sentirán su experiencia mística sin dejar de pertenecer al siglo ni vivir en comunidad, como las beguinas. La propia Teresa de Jesús, cuya actividad propició la reforma de la orden del Carmelo, pasó buena parte de su vida en los caminos y tuvo una influencia notable en el pensamiento de su tiempo. Mujeres como Hadewijch de Amberes, Margarita Porete o Matilde de Magdeburgo lograron remover los principios teológicos del catolicismo y provocar un debate que, a partir del siglo XIV se extenderá y que halla su raigambre en el neoplatonismo del Pseudo Dionisio. Esta difusión del pensamiento femenino se halla intrínsecamente relacionada con el hecho de que, a partir de los siglos XIII-XIV, circulan por los conventos lecturas hagiográficas y vidas de religiosas que constituyen modelos a imitar (p. 42). Será fundamental, además, el IV Concilio de Letrán (1215) que, tratando de evitar la herejía cátara, concederá una especial importancia a los sacramentos (sobre todo la confesión y la eucaristía).

Este intento de encauzar la vía hacia la santidad coincide con el auge de las beguinas, mujeres a caballo entre la rebeldía y la herejía, que no aceptaban el modelo social del matrimonio ni el monasterio, pero se recluían, ayunaban y alcanzaban éxtasis místicos. En España se asimilaron a la figura de las beatas y pronto se convirtieron en un *problema* difícilmente controlable para la Iglesia. El Concilio de Viena (1311-1312) las suprime y, en 1317, las constituciones de Juan XXII, *Cum de quibusdam* y *Ad Nostrum* las asimilan al Libre Espíritu y aprueban las órdenes terciarias que permitirán a estas mujeres, como Sor María, una cierta libertad para vivir en el *mundo*, aunque supeditadas al escrutinio masculino.

A partir del siglo XIII se acrecienta la preocupación por el demonio y averiguar si la visionaria es mística o endemoniada no es una cuestión baladí. Con la difusión de los *Ars moriendi* se empieza a instaurar, cada vez más, la idea de un diablo con atributos femeninos que será bien acogido por el pensamiento misógino. Esto no impide que, en ocasiones, incluso se autorice a algunas de estas mujeres, consideradas como *maestras* por su sabiduría y su pensamiento filosófico, a vivir en monasterios de frailes reformados durante alguna temporada, como en el caso de Sor María y Brígida de Suecia, mujeres que criticaban a sus confesores y que podían mostrarse tan transgresoras como Hildegarda de Bingen.

Es frecuente en las visiones de estas místicas como Catalina de Siena y más tarde la propia Teresa de Ávila la identificación de Cristo con una figura maternal que amamanta al alma. Esta humanización de Jesús es propia de la mística femenina. Por otro lado, se dan otro tipo de visiones que lo describen como el niño lactante. Cobra así una importancia fundamental el deseo de la maternidad y los embarazos místicos que tratan de imitar la Inmaculada Concepción. Este auge de la maternidad tiene una relación directa con la popularización, a partir del siglo XII, de la figura de la Virgen. En casos como el de Ida de Lovaina parece que el

embarazo místico se produce a través de la eucaristía, que produce la *hinchazón* de su vientre (pp. 138-139). Así, Cristo puede entrar por la boca, al igual que los demonios. Recordemos que a Jesús no solo se le conceptúa como hijo-niño sino también como hombre-esposo.

Las místicas enfocan su experiencia, principalmente, en la Natividad y la Pasión, influidas por una instrumentalización del dolor de Cristo que cobra mayor importancia a partir del siglo XIII. Surge, además, con frecuencia el paralelismo con las figuras de la Virgen y de María Magdalena, esta última en su doble vertiente de prostituta y pecadora redimida, capaz de alcanzar a la santidad.

Por otra parte, la puesta en escena del dolor requiere un reflejo de los tormentos internos en lo externo, es decir, en el cuerpo, en forma de somatizaciones que revelen ese contacto íntimo del alma con Dios. Esta simbiosis amor-dolor, que comprende un alto grado de erotismo, es expresada más tarde también por Sor María, que sufre golpes y heridas, unas veces atribuidas a los demonios y otras a favores del Esposo (p. 204). La autoflagelación y el ayuno ayudaban a provocar estos trances y arrobamientos místicos. Se consideraba que el verdadero alimento era el cuerpo de Cristo (eucaristía). El lenguaje erótico que describe la experiencia mística recurre con frecuencia a la metáfora de la comida, presente ya en el *Cantar de los Cantares*, para expresar el deseo del alma por Dios. Pero místicas como Catalina de Siena *alimentan* el alma y hacen adelgazar al cuerpo, en una concepción del ayuno que las aproxima a la anorexia. Hay así un rechazo consciente hacia la comida en favor del alimento espiritual e incluso un afán por alimentarse con las cosas más repugnantes, que agreden los sentidos y les provocan vómitos, desmayos, amenorrea, etc.

Los trances de estas místicas pueden emular las representaciones teatrales que se realizan en los conventos sobre la Natividad y la Pasión: sus visiones se dramatizan, incluso en el sueño nocturno. La *imitatio Christi* para María de Ajofrín supone revivir el dolor de la Virgen con la imagen de una espada que le atraviesa el corazón, visión que tiene ciertos paralelismos con la consabida transverberación de Teresa de Ávila, y tanto para Sor Juana de la Cruz como para Sor María, la importancia del baile en el trance místico despierta ecos literarios de la *Divina comedia* o del *Roman de la Rose*.

Sor María comienza a sufrir visiones desde los diez años. Entre 1518 y 1520 se imprime en Zaragoza su *Libro de la oración*. Llegó a gozar de gran influencia en la corte y contaba con la protección de Fray Antonio de la Peña, el Cardenal Cisneros, el Duque de Alba y el propio Fernando el Católico (p. 306). Sin embargo, Tomás de Vio Cayetano, el General de su orden, se convirtió en uno de sus máximos detractores: en 1509 le prohibió la entrada en los monasterios masculinos para ejercer su labor de inspectora. Comenzaba a despertar sospechas, no solo en el General de la orden sino en otras autoridades religiosas que desconfiaban de sus raptos místicos, sus somatizaciones y, sobre todo, su actitud familiar

con los hombres laicos y religiosos que la frecuentaban. Aunque hubo de superar cuatro juicios distintos, ninguno de ellos fue incoado por la Inquisición sino por la Santa Sede y el Maestro General de la Orden de Predicadores; de todos ellos salió triunfadora, defendida por los dominicos que testificaron en su favor y apoyada por Cisneros, el Duque de Alba y el propio rey. Aun así, se la confinó al convento y se determinó que los únicos hombres que pudieran visitarla fueran religiosos que previamente hubieran pedido licencia por escrito. Pero los frailes seguían visitándola para escucharla y pedirle consejo.

Las acusaciones principales contra Sor María fueron cuatro: fingir sus raptos; vestirse con adornos y joyas; mantener una actitud poco ortodoxa durante sus trances místicos (bailaba, jugaba al ajedrez y recreaba su espíritu de otros modos), y recibir a hombres, en su celda, durante la noche. Además, se mencionan las abundantes muestras de afecto, que podían resultar equívocas, de Sor María con religiosos y religiosas (caricias, besos y abrazos).

Sus somatizaciones incluían el sangrado por boca, nariz y oídos, cuando era atacada por los demonios, y una herida que sufría en el costado derecho, como la de Cristo, aparecida el Jueves Santo de 1509 y atestiguada por su confesor Diego de Vitoria, el Duque de Alba y el prior de Piedrahita; posteriormente, los jueces de su proceso verían la cicatriz. Resulta interesante, en este sentido, la postura de Sanmartín Bastida con respecto a los estigmas de las místicas: lo importante no es si son una señal divina o un fingimiento sino el hecho de que todas estas mujeres se representen a sí mismas mostrando este tipo de *marcas supuestamente divinas*. Finalmente, la pregunta sobre Sor María es el porqué de su fracaso: qué razones entraron en juego para que esta beata, reconocida en vida como mujer ejemplar por sus seguidores, no lograra la meta de la santidad. ¿Su sexualidad, la relación amistosa que mantenía con diversos hombres o su desafío al modelo de mujer enclaustrada que proponían las autoridades eclesiásticas? Sor María no se recluye sino que se exhibe, danza, juega, recrea su espíritu, platica con los hombres, elige el momento de sus raptos y los representa hábilmente, como una actriz consumada ante su público. Por último, lo interesante sería comprobar, como sugiere Sanmartín Bastida, si Sor María ha tenido una influencia posterior en ese movimiento místico femenino que continuó renovándose (p. 428). La monografía resulta, por un lado, indispensable para conocer el modo de vida de estas mujeres, su manera de entender el misticismo y su relación con los movimientos socioculturales, políticos y religiosos en los que tomaron parte; por otro, innovadora y sorprendente en la manera de abordar la realidad de estas visionarias, desde la perspectiva de la *performance*, es decir, de la dramatización de su experiencia.

Margarita PAZ TORRES  
Universidad de Alcalá