

## MARÍA ECHÁNIZ SANS

### El cuerpo femenino como encarnación de Cristo: María de la Visitación, la monja de Lisboa (s.XVI)

María de la Visitación ha sido descrita por la historiografía tradicional como un ejemplo de «rara astucia femenina», que consiguió engañar a muchos «varones preclaros de la época», entre ellos al papa Gregorio XIII, a Felipe II y al ilustre dominico Fray Luis de Granada, quien incluso escribió un libro sobre sus experiencias místicas. La crítica masculina ha abordado el tema de la «falsa» estigmatizada desde los más rigurosos estereotipos de la mujer embaucadora y del hombre honesto, que se deja engañar pero que acaba reconociendo la superchería desde su superioridad moral y racional. El descubrimiento de la farsa y la condena al silencio es para los críticos el final ejemplarizador de este cuento del mundo al revés.<sup>1</sup>

En las páginas que siguen me propongo releer la historia de María de la Visitación y analizar cómo ésta puso en práctica un proceso de construcción de sí a través de los instrumentos que le ofrecía la tradición de piedad religiosa desarrollada a lo largo de la baja edad media, en la cual las mujeres habían creado formas de expresarse a sí mismas y a su Dios a través del cuerpo femenino. A finales del siglo XVI, María de la Visitación recrea un camino que es profundamente bajomedieval, pero que en el contexto de la Iglesia post-tridentina es finalmente declarado falso y condenado por simu-

lación de santidad.<sup>2</sup>

María de Meneses había nacido en Lisboa en 1551 en una familia de la nobleza portuguesa conocida por sus servicios a la monarquía. A los once años, siendo ya huérfana de padre y madre, entró como novicia en el aristocrático convento de la Anunciada de Lisboa, de la orden dominica, fundado en 1519. En 1567, cinco años después, profesó tomando el nombre de Sor María de la Visitación de Nuestra Señora. Conocida en el convento por su conducta intachable, María puso en marcha un programa de santificación personal, siguiendo los modelos de las santas cuyas vidas se leían en el monasterio, en la variada literatura devocional que llegaba de las imprentas a mediados del siglo XVI. Debió ser especialmente influyente el modelo de Catalina de Siena, quien aparecerá reiteradamente en sus visiones y con quien la van a identificar rápidamente los dominicos que la rodean. El modelo que sigue María es rigurosamente ortodoxo: ejercicios de ascetismo y mortificación personal, ayunos, disciplinas, oración. Sus compañeras y los clérigos que la conocen señalan en ella las virtudes que se espera de una mujer santa: paciencia ante las enfermedades, humildad, afabilidad, mesura, gravedad y sobre todo obediencia.<sup>3</sup> Dos son sus devociones particulares: la Cruz y la Eucaristía, aunque María muestra también especial devoción por la Virgen María y por María Magdalena, a quien llama «mi hermosa».

Desde una fecha anterior a 1575, María de la Visitación empezó a tener experiencias visionarias, especialmente después de comulgar. Este tipo de experiencias estaban estrechamente relacionadas con la técnica de oración que utilizaban las religiosas. Ésta consistía en la meditación a partir de temas visuales. La imagen ocupaba un lugar central en la vida religiosa desde el siglo XIII. La contemplación de imágenes de la pasión de Cristo, del Sagrado Corazón y otras muchas eran práctica diaria para las religiosas, que habían desarrollado temas particulares de devoción que ellas pintaban o bordaban o hacían pintar para sus celdas e iglesias.<sup>4</sup>

A partir de este momento, María fue creando un lenguaje propio para

expresar sus experiencias y fue plasmando en su cuerpo signos de su identificación con el cuerpo de Cristo. Para ella, Cristo va a ser más que un texto a leer o una imagen a contemplar: para ella, como para otras místicas, Cristo es un papel que hay que representar, que hay que imitar hasta el último detalle, viviéndolo, para poder entenderlo desde la experiencia personal.<sup>5</sup> Este camino se inicia en 1575, cuando tuvo una visión de Cristo bañado en sangre y con corona de espinas. María le pidió que le dejase sufrir por él. Cristo tomó entonces su corona y se la puso, haciéndole co-partícipe de su pasión. Tres años más tarde, un miércoles de Semana Santa, después de comulgar entró en trance y vio a Cristo crucificado. Su cuerpo y espíritu se elevaron hasta Jesús, de quien salió un rayo que le hirió en el pecho, imprimiendo una pequeña llaga, de la que manaba sangre todo los viernes.<sup>6</sup>

Su ganada reputación de santidad hizo que a los treinta y dos años fuese elegida priora, aun cuando las directrices del Concilio de Trento disponían que las prioras y abadesas debían tener al menos cuarenta años. Ocurría esto a mediados de 1583. Las preocupaciones de su cargo afectaron a partir de entonces su vida espiritual, ahora más preocupada por atender los asuntos relativos al priorazgo. Es entonces cuando María encuentra en sus visiones una forma de reafirmar sus decisiones en el ejercicio de su cargo y en sus poderes carismáticos una autoridad potente para ayudar a sus compañeras de comunidad.<sup>7</sup>

Unos meses más tarde de su elección, el 7 de marzo de 1584, fiesta de Santo Tomás, recibió los estigmas de Cristo. Tenía 33 años, la misma edad del Cristo crucificado. A las cuatro de la mañana, estando en su celda en oración y puestos sus brazos sobre una cruz de gran tamaño que allí tenía, vio a Cristo crucificado mirándole con amor. De su cuerpo y hacia el suyo salieron cinco rayos que se imprimieron en sus manos, pies y costado. Su cuerpo alcanzó el grado máximo de identificación con el cuerpo del Cristo salvador.<sup>8</sup>

La noticia se expandió como un reguero de pólvora dentro y fuera del

convento, llegando a Felipe II y al papa Gregorio XIII por informes del virrey y del nuncio de Portugal.<sup>9</sup> Poco a poco, junto a la noticia de los estigmas se difundieron las otras maravillas asociadas a María de la Visitación: su capacidad para curar, para hacer milagros, para mediar con lo divino. Su figura va a convertirse en un estandarte para el catolicismo contrarreformista.

El 3 de mayo de 1584, María recibió un nuevo favor divino: de la llaga del costado brotaron cinco gotas de sangre en forma de perfecta cruz. El fenómeno se repetía cada viernes y los lienzos que ella colocaba sobre la llaga para recoger las gotas se convirtieron en la primera reliquia procedente de su cuerpo. Unos meses más tarde, el día de la Exaltación de la Cruz, 14 de septiembre, en sus llagas de manos y pies empezaron a nacer clavos negros hechos de su misma carne. La cabeza del clavo aparecía en la palma de la mano, la punta en la parte contraria. En los pies tan sólo había un clavo: la mitad con su cabeza en un pie, la otra con la punta en el otro. El cuerpo de María de la Visitación se convierte en teología viva: la existencia de un sólo clavo en sus pies demostraba que Cristo fue crucificado con tres clavos y no cuatro, ya que como dice fray Luis de Granada «no es de creer que Él representase esto en su esposa de otra manera de cómo Él lo pasó».<sup>10</sup>

El último elemento que María recibe como elemento de identificación con la pasión de Cristo es la púrpura con la que los soldados de Pilatos le vistieron después de ponerle la corona de espinas. Estando en su celda después de maitines, María vió a Cristo junto con María Magdalena y Catalina de Siena que llevaban un vaso de oro. Cristo llenó el vaso con la sangre que manaba de su llaga del costado, y con ella las dos santas bañaron a María, quedando «tan alba como la nieve». Entonces Cristo la vistió con la túnica. Como en las visiones de Ángela de Foligno, la terciaria franciscana del siglo XIII, la sangre de Cristo sirve por su valor salvífico para purificar, al limpiar el cuerpo y el alma de quien la recibe.<sup>11</sup>

A estas alturas, Sor María de la Visitación y el monasterio de la

Anunciada se habían convertido en lugar de peregrinación de los católicos. Todos querían ver a la priora, pedirle consejo, buscar su intercesión ante la divinidad. Y ella recibía a los visitantes, contestaba cartas, enviaba reliquias, aconsejaba, mediaba, sanaba. Había encontrado una mediación potente con lo divino. Frente al camino de la razón teológica, ella opone el camino de la experiencia del amor divino. Su cuerpo es el reflejo del éxito de su empresa espiritual.

De los años que van de 1583 a 1585 proceden la mayoría de las visiones que Sor María escribió y/o contó a su padre espiritual fray Luis de Granada, y que éste recogió en su *Historia de Sor María de la Visitación*.<sup>12</sup> De estas visiones quiero destacar tres elementos. En primer lugar, el pecho y el corazón de Cristo son los elementos corporales que más reiteradamente aparecen en las visiones de Sor María. La llaga del costado es la vía de acceso al cuerpo de Cristo, a veces es el camino que toma el propio corazón de María para llegar a la unión mística.<sup>13</sup> Ese camino se describe asociado no al sufrimiento, sino a la dulzura, suavidad o amor que llena y abrasa. Se trata de una experiencia corpórea que lleva consigo el conocimiento de Dios. En una de sus visiones, María, contemplando el pecho de Cristo dice «Amo y creo». En otra, el corazón y el pecho divino se asocian al conocimiento y al alimento:

«Aquí me mostró el Esposo su corazón y hallaba en él tan grande conocimiento de su divinidad y tan grande dulçura que no se puede decir...Y no sabré decir lo que vi ni lo que sentí y las palabras que dijo a mi ánima; el qual se vió con ella tan misericordiamente como una madre con un hijo chiquito que mucho ama, el qual una vez da el un pecho y otras veces se le esconde... Así Él, muy deseoso de darme a gustar su divino pecho, primero me da una grande sed y deseo de él, lo muestra como de lejos, ilorando yo mucho por él, no se pueden contener que no me lo dé abundantísimamente. Y de esto no se espante nadie, porque a Él ninguna cosa es imposible; y miróme con ojos de misericordia y alumbrome y enseñome y Él es todo mi bien y todo mi amor y todas mis riquezas y en Él estoy segura».<sup>14</sup>

María de la Visitación recoge aquí una larga tradición de «Jesús como madre» que si bien no creada exclusivamente por las religiosas, fue especialmente desarrollada por ellas durante la baja edad media, y fue ejemplarizada en los escritos de Catalina de Siena (m. 1380). Hay ciertamente una fuerte similitud entre este fragmento y uno en el que Catalina de Siena asocia a Cristo-crucificado con la madre que amamanta a su hijo, la cual a veces para excitar su apetito, le aparta brevemente de su pecho. El dolor y placer se encuentran indisolublemente unidos en el deseo por el pecho de la madre-costado de Cristo: el dolor de la espera se ve recompensado por el placer de la unión. Tanto en el texto de Catalina como en el de María, finalmente el alma entra a través del costado de Cristo y encuentra dentro de él dulzura y conocimiento de la divinidad.<sup>15</sup>

También como Catalina de Siena y otras místicas bajomedievales, María de la Visitación centró muchas de sus experiencias espirituales en torno a la devoción eucarística. De nuevo vuelve a ser central el cuerpo de Cristo. La Eucaristía es una forma de «canibalismo sagrado» ya que los católicos deben creer que en la Hostia consagrada está realmente el cuerpo y la sangre de Cristo. Consumir la Hostia es una forma de conseguir la unión con Dios. María consigue después de recibir las llagas el permiso para comulgar cada día -algo muy inusual en ese tiempo-, y es el momento después de la comunión cuando las visiones se producen con más frecuencia. El deseo de la Eucaristía lleva a María a vencer todo tipo de obstáculos. Siendo todavía monja, su priora le negó en una ocasión la comunión lo que provocó su desconsuelo y el aumento de su deseo de unirse a Cristo. Al día siguiente, estando en el coro, tuvo una visión en la que se oficiaba una misa. En el momento de la comunión, María volvió a sus sentidos y vio como una Hostia salía del sagrario y se depositaba en su boca.<sup>16</sup>

Algunas de las visiones de María de la Visitación muestran su especial devoción por la Virgen María. Una de las visiones más interesantes tuvo lugar en 1584. La Virgen se le aparece llevando en sus brazos un cordero -símbolo de Cristo- y ofreciéndoselo. Con ella

vienen numerosas vírgenes que cantan un *Te Deum* aplicado a la Virgen, diciendo «Te Matrem Dei laudamus, te matrem virginam confitemur...» y se arrodillan ante ella. María escenifica ciudadosamente en esta visión un sacrificio de Cristo oficiado entre su madre y ella misma, su esposa, entre dos mujeres a quien la Iglesia niega el poder de oficiar la Eucaristía por nacer en un cuerpo femenino. En otras ocasiones la Virgen le entrega el Niño Jesús para que lo bese y abrace.<sup>17</sup>

Poco se sabe de cómo vivió la comunidad de dominicas la conmoción causada por la estigmatización y la nueva posición pública de su priora. El hecho de tener a Sor María como priora beneficiaba sin duda a un convento joven, que no contaba en su haber con ninguna figura tan carismática. La atención pública suponía prestigio, privilegios, donaciones y nuevas vocaciones. Pero, por otra parte, las dominicas podían sentir cierto recelo a unir en una única persona tan extraordinarias facultadas: siendo priora, Sor María unía a sus poderes carismáticos los de madre espiritual y temporal de las religiosas. Quizás ello explique por qué las primeras acusaciones acerca de la veracidad de las experiencias místicas de María se desencadenaron con motivo de la nueva elección de priora. El primer trienio de María de la Visitación acabó el verano de 1586, pero el general de la Orden dominica, Sixti Fabri, obtuvo del papa una autorización para que María fuese reelegida automáticamente.<sup>18</sup> El alcance de este acto debe quedar muy claro. La elección de priora era un acto de soberanía fundamental para las religiosas. Que el general obligase a la comunidad a aceptar una reelección impuesta significaba una vulneración muy grave de sus privilegios y, como inevitable consecuencia, una división de opiniones dentro del monasterio. Muchas religiosas pensaron probablemente que la autoridad que ostentaba María había llegado a ser excesiva, al contar además con la protección incondicional de los superiores dominicos. Fue precisamente entonces cuando un sector de las religiosas acusó a la priora de superchería. Los superiores dominicos ordenaron tres exámenes oficiales de los estigmas. Todos fueron favorables a la priora. Sixti Fabri visitó personalmente el monasterio en enero de 1588 y la Anunciada

celebró nueva elección de priora, resultando vencedora María por «magno consensu».

Tres meses más tarde, el mismo Sixti Fabri entregó unas ordenanzas para la comunidad en las que insistió especialmente en que las religiosas y su priora no debían inmiscuirse en cuestiones políticas si no era para defender la causa de Felipe II, rey de Portugal desde 1580.<sup>19</sup> Por primera vez aparece claramente el tema de la resistencia portuguesa asociado al convento de la Anunciada y a la persona de María de la Visitación. Aunque Felipe II tenía derechos legítimos al trono portugués, lo había tomado en 1580 prácticamente por la fuerza de las armas, pasando por encima de otros dos candidatos: el prior de Crato don Antonio, y Catalina, duquesa de Braganza. El primero había organizado un movimiento de resistencia que gozaba de fuerte apoyo entre los religiosos y sobre todo entre los dominicos portugueses, quienes fueron objeto de numerosas condenas por esta causa. El momento en que Sixti Fabri ordena a los y las dominicas a defender la causa de Felipe II, coincide con los preparativos de la Armada Invencible, que zarparía de Lisboa el 30 de mayo de 1588. La derrota de la Armada dió nuevo impulso al movimiento de resistencia y Felipe II redobló sus esfuerzos para acabar con la disidencia política. Es en este contexto cuando se produce el «drama de la caída» de María de la Visitación. María aparentemente declaró ante la derrota de la Invencible que *el reino de Portugal no pertenece a Felipe II, rey de España, sino a la familia de Braganza. Si el rey de España no restituye el trono que injustamente ha usurpado, Dios le castigará severamente. El rey al oírlo respondió que esta religiosa, que se ocupa de política y subleva al pueblo, no es una verdadera santa.*<sup>20</sup> A continuación ordenó la apertura de un proceso inquisitorial en el que el tema político fue cuidadosamente evitado por lo que es realmente difícil saber cuál fue realmente la posición política de la priora. En todo caso ciertas acusaciones sobre sus visiones políticas ya circulaban en 1586 y entonces nadie las tomó en cuenta. Ahora, sin embargo, la pérdida del favor real tendría consecuencias dramáticas para María de la Visitación. El proceso se inició en agosto de 1588. Dos meses más tarde, la priora empezó a

ser interrogada. El día 14 de octubre, las llagas fueron lavadas con insistencia y desaparecieron. María de la Visitación pidió tiempo para reflexionar. Habló con fray Juan de las Cuevas, el confesor del inquisidor general. Después de esa charla, confesó que sus estigmas eran pintados, sus éxtasis simulados, sus visiones falsas y todos los demás prodigios fingidos. Sólo se defendió en un punto: no hubo pacto con el diablo, sólo fue un pecado de vanidad, por ser tenida como santa.

El 6 de diciembre se leyó su sentencia en todas las iglesias lisboetas. En ella se le impuso como castigo la privación del cargo de priora, la pérdida de la voz activa y pasiva de por vida, de su antigüedad y del velo negro de profesión, y se la condenó a cárcel perpetua en un monasterio de su Orden, fuera de Lisboa. Allí sólo podría hablar con las religiosas que se designasen especialmente y debería someterse a numerosos ritos de humillación, ayunos y disciplinas físicas. La sentencia incluyó sin embargo una cláusula por la cual las penas podrían ser mitigadas si la condenada daba señales de arrepentimiento.<sup>21</sup>

María de la Visitación fue castigada al silencio y a la soledad. Pero a pesar de su condena, las fuentes han dejado suficientes indicios para afirmar que su fama de santidad siguió viva después de su sentencia. Ya durante su traslado al que habría de ser a partir de ahora su convento, la comunidad de dominicas de Abrantes, Sor María pasó unos días en compañía del matrimonio que la trasladó, recibiendo visitas y ejerciendo otra vez de madre espiritual. En Abrantes, su vida volvió a ser un ejemplo de santidad. Sólo dos años más tarde de vivir allí se levantó su cárcel perpetua -la condena más dura-, y progresivamente se le fueron perdonando todas las demás penas por petición expresa de sus compañeras, quienes la declararon un ejemplo para todas ellas.<sup>22</sup> La fecha de su muerte ha quedado en el olvido y su sentencia inquisitorial cerró para siempre las puertas de la santidad oficial a María de la Visitación.

\*\*\*\*\*

¿Quién fue en realidad María de Meneses? ¿Una mujer que no hizo sino seguir las huellas de otras declaradas santas por la Iglesia? ¿que buscó acrecentar el prestigio de un monasterio joven por amor a su comunidad de la que era parte desde su infancia? ¿Una hipócrita, que por ambición fingió durante más de veinte años? ¿Una marioneta en manos de los dominicos, necesitada de otra santa «a lo Catalina de Siena» que hiciera brillar el prestigio algo deslucido de su Orden, o de la Iglesia necesitada de santas cuyas experiencias confirmaran que el catolicismo era la única religión verdadera? ¿Fue la heroína portuguesa, la encarnación de la patria oprimida y víctima de la prepotencia de Felipe II? Lo dejo a vuestro criterio. A mí no me interesa especular sobre si los fenómenos que vivió María de la Visitación fueron reales o no. Lo que me interesa es entender su vida espiritual y el impacto entre sus contemporáneos, ya que evidentemente María puso en marcha un proyecto de santidad en el que utilizó y manipuló unos símbolos que los cristianos que la rodeaban entendían y admiraban. La escenificación literal de la pasión de Cristo hizo de María una mediadora potente entre la humanidad y la divinidad. En ese camino, María se reconoció en Dios, identificándose con él, se hizo Dios a sí misma a través de la estigmatización, encontró una mediación potente con lo divino que le enriqueció y dio autoridad pública a sus actos y a sus palabras.

Caroline Bynum es una de las historiadoras que de manera más sugerente ha estudiado la espiritualidad femenina como ésta se desarrolla del siglo XIII al XV. De su artículo «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media» voy a tomar alguna de sus ideas para explicar algunas de las características de la experiencia religiosa de la priora de la Anunciada.<sup>23</sup>

Está claro que en la historia de Sor María su cuerpo y el cuerpo de Cristo ocupan un lugar central. ¿Por qué? Según Bynum, dos causas generales ayudan a explicar por qué el cuerpo empieza a ser central en la espiritualidad bajomedieval.

- Por una parte, la gente medieval veía en el cuerpo un medio de

acceso a lo sagrado. El culto a las reliquias de los santos es sólo un buen ejemplo de ello. Ello explica por qué los fieles de María de la Visitación bebían el agua con que ésta lavaba sus llagas o querían tocar partes de su cuerpo.

- Por otra, esta idea se unió al extraordinario significado religioso que los cristianos bajomedievales atribuyeron al cuerpo de Cristo. La Hostia consagrada era para ellos el verdadero cuerpo de Dios, por lo que la recepción eucarística significaba una forma de unirse a Cristo. La Hostia pasa a tener el valor de una reliquia y su culto hace desarrollar las custodias y sagrarios como objetos artísticos.

Aunque tanto hombres como mujeres manipularon sus cuerpos con fines religiosos, las mujeres protagonizaron la mayoría de los fenómenos de manipulación psicosomática. Estos son los que los especialistas en religión suelen denominar paramísticos: trances, levitaciones, ataques catatónicos, la «anorexia sagrada» -es decir, alimentarse únicamente de la Hostia-, la lactancia milagrosa y la estigmatización. Es cierto que el primer estigmatizado famoso fue un hombre, Francisco de Asís (1182-1226), pero la gran mayoría de las estigmatizadas posteriores han sido mujeres y sólo en el caso de las mujeres las llagas han sangrado periódicamente.<sup>24</sup> Asimismo son los cuerpos femeninos los que proporcionan el porcentaje más elevado entre las reliquias que realizan curaciones milagrosas, incluso antes de la muerte. Por otra parte, la incorruptibilidad del cadáver se convierte en requisito casi indispensable para que una mujer sea declarada santa. La enfermedad y el dolor también pueden adquirir un significado religioso especial cuando son experimentados por las mujeres. A todas estas transformaciones corporales se les confería un significado religioso cuando se asemejaban a algunos episodios de la vida de Cristo.

Dice Bynum que la tendencia de las mujeres a somatizar la experiencia religiosa guarda relación con lo que generalmente se reconoce como la vía mística de la experiencia, frente a la vía teórica. Generalizan-

do, esto significa que las mujeres hablarían de su experiencia mística utilizando un lenguaje más inmediato, físico, sensual, afectivo y personal, mientras los hombres tenderían a hablar de «la experiencia mística» de una forma más impersonal, racional y teórica. María de la Visitación es un buen ejemplo de ello: ella explica sus visiones con un lenguaje inmediato, personal y corpóreo: quiere adentrarse en el pecho de Dios, se limpia con su sangre, penetra en su llaga, utiliza metáforas relacionadas con el alimento y el cuerpo de la madre, habla de su experiencia del amor divino que le enciende y le abrasa. Muchas veces ella misma afirma que no tiene palabras para expresarlo, se siente desbordada por su experiencia de plenitud. Los límites entre la dimensión espiritual y corporal, entre lo corporal y lo sexual se rompen en su experiencia. Y el instrumento que sirve a las mujeres místicas para unirse a Dios es precisamente su cuerpo.

Pero, ¿por qué esa centralidad del cuerpo en la experiencia espiritual de las mujeres? Caroline Bynum enumera una serie de posibles causas.

- Por un lado, la importancia que adquiere la facultad carismática de las mujeres en una época en que había aumentado el control clerical en la Iglesia. Desde la reforma gregoriana del siglo XI el estatus clerical y laical se había definido claramente, y se había ensalzado y reforzado progresivamente el poder de los sacerdotes sobre los laicos. Las mujeres quedaron radicalmente apartadas del oficio sacerdotal y de sus prerrogativas. Para ellas la espiritualidad experimental fue un camino alternativo de autoridad y poder religioso.

- En segundo lugar, las mujeres no podían acceder al conocimiento teológico impartido en las Universidades. La mayoría de las mujeres cultas bajomedievales tampoco sabía latín. Ello explica, según la autora, algunas de las características de la escritura espiritual de mujeres: su uso de las lenguas vernáculas les permite una expresión más afectiva, personal y oral y menos constreñida por principios teológicos. Sin embargo, yo insistiría que éste no es un argumento definitivo pues encontramos una gran variedad de registros en la

escritura de las mujeres religiosas, dependiendo de su formación, su clase social, sus lecturas y sus intereses.

- Asimismo, según Bynum, también influyen los comportamientos esperados del género femenino en la sociedad de la época: las mujeres debían responsabilizarse del cuidado de los enfermos, de los niños, de los muertos, de la alimentación del grupo, y todos éstos fueron temas de fondo -que se aceptan o rechazan- en las experiencias espirituales femeninas.

- Bynum relativiza el posible componente biológico en la predisposición de las mujeres a ciertas experiencias corporales. Las culturas en que las mujeres se inclinan más que los hombres a ayunar, a automutilarse o a somatizar estados espirituales coinciden con sociedades que asocian a la mujer al autosacrificio y al servicio. Se trata de algo más cultural que biológico.

- Por último, afirma la autora que ciertas tradiciones intelectuales condicionaban a las mujeres y a los hombres hacia determinadas expectativas de los cuerpos de las mujeres. La teología y filosofía medieval asociaba el cuerpo a la mujer, por tanto se esperaba que la expresividad de las mujeres fuese más física que la de los hombres. Bynum afirma que la filosofía y teología medieval fue sin duda misógina y dualista respecto al cuerpo femenino, pero sugiere que el impacto de estas concepciones fue más complejo de lo que se ha reconocido habitualmente. La ecuación mujer-cuerpo, hombre-alma fue también extrapolada en la baja edad media en una asociación mujer-humanidad de Cristo, hombre-divinidad de Cristo, basándose en principios teológicos y científicos que aparecen en los siglos XIII al XV. El cuerpo de Cristo fue entendido como un cuerpo femenino al menos en lo que respecta a ciertas funciones salvíficas, en concreto sus pérdidas de sangre y su capacidad nutricia. Estos hechos ayudan a explicar por qué eran sobre todo las mujeres las que imitaban al Cristo corporal, especialmente mediante los estigmas.

Asimismo, Bynum señala que la relación cuerpo y alma era entendi-

da en la baja edad media de una forma mucho más estrecha de lo que se había venido creyendo hasta entonces. La autora describe un cierto cambio en la manera de entender a la persona: de concebirla como una oposición radical entre cuerpo y alma se tiende a verla como una unidad psicosomática. Esto otorga un significado más positivo al cuerpo, que deja de ser una simple carga que rebaja el espíritu. Ciertos herejes del siglo XII al XIV fueron ciertamente condenados a morir por no creer que las personas son también sus cuerpos y no simplemente almas que viven temporalmente en la materia. Los autores bajomedievales se apasionaron por temas como la resurrección corporal o la ascensión en cuerpo de María al cielo. En estos debates, el cuerpo encuentra un significado positivo. De él se espera que ofrezca un medio de acceso a lo divino: los acontecimientos corporales son posibles manifestaciones de gracia en una religión cuyo dogma central es la encarnación de su Dios.

Las razones aducidas por Bynum son convincentes, pero si se analiza el trasfondo de su argumentación se observa que la autora niega sutilmente el protagonismo de las mujeres bajomedievales a la hora de transformar los contenidos de la ecuación cuerpo femenino-humanidad de Cristo y la relación entre cuerpo y alma. Bynum pone todo su énfasis en que se trató de transformaciones teológicas, filosóficas y científicas -en ámbitos en los que previamente ha explicado que las mujeres no tenían acceso-. Las mujeres parecen pues haberse encontrado todo hecho. Resulta paradójico que una autora que ha analizado extensamente la importancia de las mujeres en la manipulación creativa de los símbolos religiosos relacionados con la comida y el cuerpo parezca sugerir la total subordinación de las mujeres a la hora de establecer caminos alternativos de expresión religiosa. Bynum insiste siempre en el control masculino sobre las experiencias místicas de las mujeres y en que estas experiencias tendieron a refrendar el poder del clero más que a contestarlo. Aunque en algunas ocasiones esto fuera así, la pregunta a contestar es qué significaron esas experiencias para las propias mujeres. En el fondo creo que su argumentación está relacionada con el recelo que muestra Bynum hacia la crítica feminista y su

deseo de desmarcarse de ella. La autora afirma en una ocasión que «ahora es habitual entre los especialistas subrayar el misticismo de las mujeres como una manifestación del poder del sexo femenino». Ella parece negarse a hacerse responsable de tal afirmación. En otro de sus artículos, Bynum niega la importancia de la imaginería femenina positiva en los textos de las religiosas afirmando que «estas ideas e imágenes no fueron, de todas formas, creadas por o especialmente atractivas para las mujeres».<sup>25</sup> Para ella las mujeres no construyeron formas positivas de entender su cuerpo y su sexo que se contrapusiesen a las ofrecidas por la cultura dominante de su tiempo. Sin embargo, los textos y ejemplos de mujeres que ella ofrece parecen negar constantemente tal afirmación.

Para mí mujeres como María de la Visitación buscaron activamente una ecuación de su cuerpo femenino con la humanidad de Cristo, pero así como los teólogos bajomedievales entendían que alma y cuerpo formaban una unidad psicosomática, ellas entendieron que en el cuerpo de Cristo se resumía su humanidad y su divinidad. Su identificación con Jesús a través de los estigmas las hacía por tanto partícipes tanto de la humanidad como de la divinidad de Cristo. Las llevaba a ser co-partícipes de la misión salvadora y mediadora de Cristo entre la humanidad y la divinidad. Las conducía al conocimiento de Dios, a ser sencillamente una en Dios. Hadewijch, una beguina del siglo XIII que vivía en los Países Bajos, ya había expresado esta idea claramente: «devenir Dios en Dios».<sup>26</sup> Para recorrer ese camino, María utilizó su experiencia personal y la de otras santas bajomedievales cuyas vidas conocía a través de libros e imágenes. Los temas que otras mujeres habían reconocido como claves en su experiencia religiosa fueron recogidos por María caracterizando su meditación y experiencia visionaria. Como Laurie Finke afirma, el discurso de las mujeres místicas se construyó a partir de una serie de disciplinas -técnicas de meditación y ejercicios ascéticos- que se proponían controlar el cuerpo femenino, pero fue a través de esas mismas disciplinas que las místicas consolidaron su poder y encontraron la forma de trascender su definida «inferioridad».<sup>27</sup> Muchas místicas alcanzaron el éxito a la hora de expresar su

plenitud en Dios al mismo tiempo que escribían sus cuerpos y el cuerpo de Cristo. Yo creo que María de la Visitación fue una de ellas.

**notas:**

1.- Los principales trabajos contemporáneos sobre María de la Visitación son obra del dominico Alvaro Huerga, «La vida pseudomística y el proceso inquisitorial de Sor María de la Visitación» y «La monja de Lisboa y Fray Luis de Granada», *Hispania Sacra*, XII (1959), 35-130 y 333-356, y de Ramón Robres, «La monja de Lisboa», *Boletín de la Soc. Castellonense de Cultura*, XXIII (1947), 182-214 y 230-278, e idem, «El proceso de la monja de Lisboa a través de la Nunciatura de España», *Boletín de la Soc. Castellonense de Cultura*, XXV (1949), 671-684. De estos artículos proceden todos los datos biográficos y inquisitoriales sobre María de Meneses que cito en este artículo.

2.- V. Lucetta Scaraffia, «Tra fede e simulazione. Questioni aperte sulla religiosità femminile», *Memoria*, 28 (1,1990), 177-182, sobre los caminos divergentes que tomaron en época post-tridentina la definición oficial de santidad y las vías femeninas de construcción de proyectos de santidad.

3.- Un análisis fundamental sobre otra puesta en marcha de un proyecto de santidad a través del ejercicio de las virtudes heroicas en el contexto del claustro femenino y sus trágicas limitaciones: V. Ida Magli, *Santa Teresa de Lisieux*, Milán: Rizzoli, 1984.

4.- V. Judith Brown, *Inmodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Nueva York: Oxford Univ. Press, 1986, 45-46; Joanna E. Ziegler, «Reality as Imitation. The Role of Religious Imagery Among the Beguines of the Low Countries» en Ulrike Wiethaus, ed., *Maps of Flesh and Light. The Religious Experience of Medieval Women Mystics*, Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1993, 112-126; Jeffrey Hamburger, «The Visual and the Visionary: the Image in Late Medieval Monastic Devotions», *Viator*, 20 (1989), 161-175, y Paul Vandembroeck, ed., *Le Jardin Clos de l'âme. L'imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud, depuis le 13è. siècle*, Bruselas: Martial et Snoeck, 1994.

5.- Elisabeth Petroff, «Women's Bodies and the Experience of God in the Middle Ages», *Vox Benedictina*, 8 (1,1991), 107.

6.- Las experiencias las relata fray Luis de Granada en su *Historia de la vida de Sor María de la Visitación*, ed. Jesús Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid: Editora Nacional, 1978, 127-128. Fray Luis (1504-1588), prestigioso escritor religioso del siglo XVI, vivía en Lisboa desde 1562 y conocía a María de la Visitación casi desde su entrada en la Anunciada. Él jugó un papel fundamental en la difusión de las experiencias místicas de la priora, hasta que su condena inquisitorial le hizo escribir su *Sermón de las caídas públicas*, defendiendo su postura en este asunto en el que tan profundamente estaba comprometido. La crítica masculina actual (V. nota 1) ha intentado exculparle de responsabilidades utilizando todo tipo de argumentos. Su obra sobre María de la Visitación quedó inédita (Bib. EL Escorial, Ms. J-ii-14) hasta 1962. En este trabajo, cito siempre la edición parcial de Jesús Imirizaldu. La edición completa es de Bernardo Velado Graña, Barcelona: Juan Flors, 1962.

7.- La elección había sido precedida por dos visiones en las que Cristo le entregaba una gran cruz para que la abrazase. El día de su elección, la visión se repitió y ella entendió que la cruz significaba la responsabilidad del cargo. María pidió a Cristo que le ayudase a cumplir con sus responsabilidades y Éste prometió hacerlo. Sus poderes carismáticos le permiten en ocasiones conocer las preocupaciones espirituales de sus compañeras y así ayudarlas. V. Fray Luis de Granada, *Historia*, ed. Imirizaldu, 143-145.

8.- Fray Luis de Granada, *Historia*, ed. cit. 130-131.

9.- V. Ramón Robres, «El proceso...», 673 y ss.

10.- Fray Luis de Granada, *Historia*, ed. cit. 133.

11.- idem, 134-135. Angela de Foligno bebe la sangre de Cristo a través de la llaga del costado, V. Elisabeth Petroff, «Women's Bodies», 105.

12.- Fray Luis señala que su obra se basa en cinco fuentes: en primer lugar «la mayor parte...ha sido escrita por mano de ella». La segunda fuente son las relaciones orales y escritas de fray Pedro Romero, confesor de María. Éste recogía los relatos que le hacía la priora, ya que ella no podía escribir bien por las llagas pero corregía todo lo escrito por el confesor. La tercera fuente era la relación que el cardenal Alberto envió al papa Gregorio XIII. La cuarta son los procesos realizados por la Inquisición para autenticar los milagros de María.

La quinta los coloquios que con Sor María, Ana Rodríguez, una beata franciscana amiga de ésta, el Cardenal Alberto y otros había sostenido fray Luis. La *Historia* es la fuente indispensable para conocer a María de la Visitación, aunque nunca se debe perder de vista que la intención de fray Luis es la de ofrecer un modelo hagiográfico. En ese proceso ocurrió indudablemente una manipulación de las experiencias de María de Meneses.

13.- Las llagas de Cristo son entendidas como las entradas -las puertas o bocas siempre abiertas- al cuerpo divino en la tradición religiosa bajomedieval y moderna, V. Robert Ricard, «Le Thème de Jésus crucifié», *Bulletin Hispanique*, 57 (1955), 50.

14.- Fray Luis de Granada, *Historia*, ed. cit. pp.145-146.

15.- El episodio lo interpreta Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: Univ. of California Press, 1987, 173 y n. 121, incluyendo el texto a que hago alusión.

16.- Fray Luis de Granada, *Historia*, ed. cit., 140-141.

17.- *Ibidem*, 149.

18.- Sobre la facultad papal, V. Alvaro Huerga, «La vida pseudomística», 65 y n.15.

19.- Extractos de la visita de Sixti Fabri y de sus ordenanzas, en Alvaro Huerga, «La vida pseudomística», 71-73.

20.- Ramón Robres, «La monja de Lisboa», 196 y n.1, cita como única referencia de este «diálogo» la obra de P. Mortier, OFM, *Histoire des Maîtres Generaux*, Tomo V, París, 1911, p. 646. Alvaro Huerga intenta relativizar el tema político, demostrando que fueron las religiosas las que provocaron el descubrimiento de la «falsa» santa. Pero por otra parte considera a María de la Visitación implicada en la resistencia, aunque concede que su figura pudo ser utilizada en contra de su voluntad, «La vida pseudomística», 95-98.

21.- Dos versiones de la sentencia las editan Alvaro Huerga, «La vida pseudomística», 124-125, y Jesús Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras*, 179-197.

22.- Las noticias provienen de los últimos folios de su proceso inquisitorial,

que recogen diversos indultos hasta 1603, año en que se le restituye la voz activa y pasiva. En cuanto a su fama de santidad aún durante su proceso, los avisos de la nunciatura a la Santa Sede de 12 de noviembre de 1588, poco antes de que la condena se hiciese pública, afirman que la priora sigue siendo tenida por santa y que se decía en Lisboa que le habían vuelto los estigmas, cit. A. Huerga, «La vida pseudomística», 85 y n. 78.

23.- Caroline Bynum, «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja edad media, en Michel Feher, ed., *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, I, Madrid: Taurus, 1990, 163-225.

24.- En un estudio parcial de 1894 se señalaba que de los 321 casos considerados auténticos por la Iglesia 280 eran mujeres, V. Dr. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation et l'extase divine*, Clermont, 1894, 452.

25.- La crítica a esta afirmación central en la argumentación de Bynum en «...And Woman His Humanity: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages», *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York: Zone Books, 1992, 152-153, la ha hecho Ulrike Wiethaus, «Sexuality, Gender, and the Body in Late Medieval Women's Spirituality. Cases from Germany and the Netherlands», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 7 (1,1991), 35-52.

26.- Cit. por Elisabeth Petroff, «Women's Bodies...», 113.

27.- Laurie Finke, «Mystical Bodies and the Dialogics of Vision», en Ulrike Wiethaus, ed., *Maps of Flesh and Light*, 29.