

## PRESENTACIÓN

ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS.

*Universitat Abat Oliba CEU.*

La historia de las mujeres viene teniendo una extraordinaria proyección en nuestro país desde los años setenta del siglo xx. En 1979, se crearon el Centre d' Investigació Històrica de la Dona, en la Universidad de Barcelona, y el Seminario de Estudios de la Mujer, en la Universidad Autónoma de Madrid, que sirvieron de punto de partida de un trabajo investigador realizado en diversas universidades. No tardaron en surgir revistas especializadas como *Duoda* (1991), *Asparkia* (1992) y *Arenal* (1994) y se crearon asociaciones dedicadas al estudio de la Historia de las Mujeres así como colecciones editoriales (*Feminismos* de la editorial Cátedra) con obras estelares como la ya clásica *Historia de las mujeres en España y América* en cuatro volúmenes dirigida por Isabel Morant (2005). Se han traducido, por otra parte, obras referenciales como la de Georges Duby-Michelle Perrot (*Historia de las mujeres en Occidente*, 1992). Los estudios de Joan W. Scott sobre el concepto de género y los de Natalie Z. Davis sobre el imaginario femenino han tenido una importante difusión, en buena parte, por la extraordinaria labor de historiadores como Mary Nash y James Amelang (*Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, 1990) que han contribuido a abrir nuevas líneas de investigación al respecto.

Así se ha podido explorar una periodización cultural diferente a la que tradicionalmente se había seguido, e indagar sobre los conceptos de espacio y tiempo, la mujer y la familia, la vida doméstica, lo privado y lo público, las prácticas y representaciones femeninas, los discursos eclesiástico y literario sobre la mujer, la religiosidad... como refleja Gloria Franco en su balance historiográfico («La historia de las mujeres en la historiografía modernista española», *Spagna e Italia in età moderna: storiografia a confronto*, 2011).

El estudio de la religiosidad femenina ha propiciado descubrir que las reivindicaciones de los derechos femeninos son muy anteriores al feminismo contemporáneo. Es bien sabido que el término feminismo empezaría a utilizarse en las últimas décadas del siglo xix en el sentido del «movimiento que

exige para la mujer los mismos derechos que el hombre». La reivindicación se iniciaría un siglo antes, a caballo de las propias conquistas revolucionarias en Francia. Ahí está, como testimonio, la obra de Mary Wollstonecraft titulada, significativamente, *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792).

A lo largo de los siglos XIX y XX el feminismo se ha solidificado en sus diversas variantes políticas y sociales, con una cada vez más acentuada conciencia militante de los derechos de la mujer en todos los ordenes de la vida.

Pero hay un discurso de defensa de los derechos de la mujer muy anterior. Cristina Segura acuñó el término de «feminismo antes del feminismo». Según esta historiadora el feminismo se inicia en el siglo XVIII: «Fue entonces cuando las mujeres iniciaron su lucha por conseguir la libertad y la igualdad con los varones (...). Pero el feminismo no puede reducirse solo a la lucha por la igualdad con el otro género (...). Muchas fueron las mujeres que mediante la escritura lograron expresar su rechazo a un mundo que no les satisfacía porque no era el suyo, porque no respondía a sus necesidades (...). Solo se entiende por feminismo la lucha política basada en unos planteamientos filosóficos originados en la Ilustración. Pero también es lucha política la queja de todas las mujeres anteriores a la Ilustración que escriben obras literarias o científicas en las que definen un pensamiento femenino propio». Las palabras de esta autora reflejan bien la trascendencia de un feminismo previo al feminismo tal y como se ha etiquetado. De hecho, la famosa «querrela entre las mujeres» abierta por Christine de Pizan, arranca del siglo XIV<sup>1</sup>.

La reivindicación de las aportaciones culturales de las mujeres en España viene de lejos. Fue Manuel Serrano y Sanz, catedrático de la Universidad de Zaragoza, el primer intelectual español que tomó conciencia de la importancia de las escritoras españolas. En 1893-95 recopiló en sus *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas, desde el año 1401 al 1833*, en dos volúmenes, toda la relación de mujeres que habían dejado, tras de sí. La obra ha sido un referente en el siglo XX, sobre todo, tras su reedición de 1975. Serrano y Sanz dedicó los volúmenes a la duquesa Cayetana de Alba y de Berwick. No era el primer intento de hacerse eco de la producción literaria de las mujeres españolas. Sin duda, habían habido antecedentes. En el siglo XVIII el bibliotecario Juan Bautista Cubie escribió *Las mujeres vindicadas de las calumnias de los hombres* (1768) y el padre

<sup>1</sup> SEGURA, C., «Veinticinco años de historia de las mujeres en España, en: *Memoria y civilización*, 9, 2006, pp. 85-107; CABALLÉ, A., *El feminismo en España. La lenta conquista de un derecho*, Cátedra, Madrid, 2013.

Benito Jerónimo Feijóo publicó, por su parte, un capítulo singular «Defensa de las mujeres», dentro de su *Teatro crítico universal* (1726). En el siglo XIX Vicente Díez Canseco escribió un *Diccionario biográfico universal de mujeres célebres* (1844). Diego Ignacio Parada, *Escritoras y eruditas españolas o Apuntes para servir a una historia del ingenio y cultura literaria de las mujeres españolas, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días, con inclusión de diversas escritoras portuguesas e hispanoamericanas* (1881) y Juan de Dios de La Rada y Delgado, *Mujeres célebres de España y Portugal* (1868).

Hoy conocemos bien la trascendencia que tuvieron en la España moderna las mujeres hasta el punto de que no en balde se habla de un Siglo de Oro en femenino, ciertamente fundamental en el desarrollo de la cultura hispánica.

En el «feminismo antes del feminismo» y su estela cultural tuvo un rol significativo la religiosidad femenina que se convirtió nada menos que en el vehículo a través del cual la mujer encontró posibilidades, en su relación con Dios, de abrir espacios para la reivindicación de sus derechos. Dos mujeres son las estrellas de esa religiosidad femenina. Una en España, otra en América.

El caso de Teresa de Jesús es el arquetipo del profeminismo del siglo XVI. Toda su obra, en especial *Camino de perfección*, es todo un ejercicio de defensa de la dignidad de las mujeres. No en balde, José Jiménez Lozano la consideró «patrona del feminismo». Al respecto aportó capacidad de tener voz propia, con plena conciencia de su personalidad, que supo disfrazar de lo que Alison Weber llamó «retórica de la humildad». Fue, como diríamos ahora, una mujer empoderada, con enorme capacidad de influencia sobre sus monjas pero también sobre su entorno social y político. Ejerció la solidaridad femenina en su vida conventual, con un discurso activista y empático. Nunca añoró la vida matrimonial porque sabía lo que fue la vida de su madre, Beatriz de Ahumada.

El matrimonio para ella y para muchas mujeres, no dejó de estar marcado por «la trampa del amor».

Supo sortear obstáculos con una inteligencia emocional prodigiosa y dejó tras de sí un montón de seguidoras que se aplicaron a la tarea de expandir las fundaciones del Carmelo en toda Europa. En este sentido destacaron personalidades como Catalina de Cristo, Ana de Jesús, o María de San José. Muchas de la compañeras de Teresa dejaron autobiografías escritas siguiendo el modelo marcado por ella en el *Libro de la vida*. Sin duda, estas religiosas tuvieron que fajarse frente a los criterios de algunos de sus Provinciales o responsables de la orden.

La otra figura de la religiosidad femenina barroca es la de la mexicana sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), antes del convento, Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana, hija de una relación no matrimonial, y entregada, de niña, al servicio de la virreina de México. A los diecinueve años ingresó en el convento de las jerónimas descalzas. Ella dio, a su ingreso en el convento, la explicación «éntreme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía el matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación». Pretendía como ella decía «vivir sola, no tener ocupación alguna obligatoria, que embarazase la libertad de mi estudio».

Estuvo apoyada por los virreyes Mancera y los que siguieron a éstos, los marqueses de la Laguna del Camero Viejo. Leonor Carreto fue, su primera protectora y la Laura de sus poemas. La nueva virreina, María Luisa Manrique, fue la Lisy de la obra poética de Juana. Su pasión por la lectura fue extraordinaria, con una formación cultural excepcional. Participó en tertulias de la corte y en su celda escribiría unas ciento ochenta obras de teatro y lírica, influenciada por los Lope, Calderón, Tirso o Góngora, que se publicarían en tres volúmenes de 1689 a 1700.

Caería en desgracia a partir de la publicación de *La Carta Atenagórica* en la que la monja polemizaba sobre cuestiones teológicas con el jesuita portugués Antonio Vieyra. La *Carta* la publicó el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, disimulando el nombre de la monja bajo la identidad ficticia de sor Filotea de la Cruz. A ella el obispo añadió un prólogo de reconvencción a sor Juana por su excesivo apego a la discusión y a la lectura profana. Ante el revuelo creado, la monja reaccionó. Pero sobre todo, se hizo famosa su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, un documento literario singular, en el que sor Juana repasó su vida de monja y justificó su situación a consecuencia de un temperamento, apasionado por el estudio, que nunca pudo desarrollar como le hubiera gustado por los cánones impuestos por los varones. Consideró que el trabajo de cocina, atribuido a las mujeres, no era obstáculo para la actividad intelectual: «Si Aristóteles hubiera guisado mucho más hubiera escrito».

La jerónima mexicana aludía a los riesgos de la educación femenina, al arbitrio de los hombres, reivindicando el papel de las mujeres ancianas doctas.

El obispo de Puebla, al que iba dirigida su respuesta, dio por no recibida la carta. El jesuita radicalizó su hostilidad contra esta religiosa. La muerte del virrey, la rebelión popular y la presión inquisitorial, consiguieron ha-

cer tambalearse la fortaleza de sor Juana, especialmente, a partir de la publicación en Sevilla del segundo tomo de sus obras completas que aun le generó más enemigos.

Lo cierto es que se hundió moralmente y dejó de escribir en 1693. Vendió su extraordinaria biblioteca y pasó los dos últimos años de su vida humillándose ante sus detractores, al mismo tiempo que desarrolló los trabajos más penosos del convento.

Este Siglo de Oro en femenino dejó su impacto. Un fraile benedictino como Benito Jerónimo Feijóo se lanzaría en las primeras décadas del siglo XVIII a hacer una defensa de las mujeres que, un siglo más tarde, Emilia Pardo Bazán consideraría su Biblia particular, a partir del principio feijoniano de que «no hay desigualdad en las capacidades de uno y otro sexo (...). Las mujeres no son en el conocimiento inferiores a los hombres»

A partir de la conciencia de la existencia de un feminismo cultural anterior a lo que conocemos hoy por feminismo nació este libro cuyos objetivos expondré aquí brevemente.

En el año 2022 se cumple el cuarto centenario de un aluvión de canonizaciones promovidas por el papa Gregorio XV y que incidieron sobre la monarquía española. En ese momento histórico singular fueron elevadas a los altares Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador y Felipe Neri, el único no español del grupo.

Con motivo del cuarto centenario de estas canonizaciones se promoverán múltiples coloquios y publicaciones. Nuestro objetivo en este libro es triple. En primer lugar, poner de relieve que la religiosidad femenina tuvo problemas específicos para vehicularse hacia la veneración en los altares. Una sola santa (Teresa) entre los cinco personajes elevados a la santidad (1622). Ello nos ha conducido al análisis de las peculiaridades que planteaba la religiosidad de las mujeres respecto a la religiosidad masculina en lo que se refiere a la promoción a la santidad. ¿Qué variables predeterminaban la santidad masculina y la femenina?

En segundo lugar, nos ha interesado mucho plantear el estudio comparativo a lo largo de la época moderna en España y América, detectando las pautas religiosas comunes y diferenciales entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Para ello hemos contado con un buen ramillete de historiadores/as españoles/as y latinoamericanos/as, grandes especialistas en estas materias para establecer los contrastes de la sublimación de los modelos de ejemplaridad femenina en diversos escenarios territoriales.

Por último, hemos buscado explorar la religiosidad femenina en lo que tuvo de realidad y en lo que tuvo de representación o construcción por los

otros, buscando, en todo momento, la diferenciación social, desde el mundo elitista de las reinas a perfiles sociales humildes, que encontraron en los conventos refugio a dramas familiares, violencias de género o alternativas a problemas diversos.

Un caleidoscopio de situaciones en la que la protagonista permanente es la mujer en la época moderna, vinculada al mundo religioso, moviéndose entre el poder eclesiástico de sus jerarquías, confesores, asesores espirituales... y el poder político de la corona, que capitalizó siempre los iconos de santidad en un ejercicio permanente de legitimación de si misma.

La problemática de las variables que condicionaron la elevación a los altares de determinadas mujeres o su frustración (la mayor parte de las veces) es planteada en diversos capítulos de este libro. Al respecto, Alfonso Esponera ha explorado el caso de la dominica aragonesa M<sup>a</sup> Ángeles Arilla y por su parte Alicia Fraschina ha penetrado en las circunstancias que rodean el intento fallido de beatificación de M<sup>a</sup> Antonia San José, beata rioplatense, personaje que intentó ser capitalizado por los jesuitas expulsos. Las hagiografías tienen detrás de las biografías un conjunto de intereses de todo tipo que se han pretendido desvelar. Paralelamente, hay que tener en cuenta que si las hagiografías construyeron los modelos de ejemplaridad en el imaginario colectivo, también hay un imaginario que desarrolla representaciones de la mujer desde la óptica más negativa, como las que se hacen respecto a la madre del Anticristo en la época moderna y que analiza Constanza Cavallero.

El discurso católico nunca fue orgánico ni inamovible. Pasó por múltiples etapas. El texto de Ricardo García Cárcel muestra como a fines del siglo XVIII las visiones sobre el matrimonio son notablemente distintas respecto a los siglos XVI y XVII y a la vez poliédricas, como reflejan la imagen que del matrimonio nos dieron un párroco navarro y un jurista catalán poco antes de la Revolución Francesa.

La interrelación España-América constituye el eje fundamental de esta obra conjunta. Ello queda bien explícito en el texto que yo misma he escrito sobre la proyección de Teresa de Jesús en América, con los vínculos que se establecen a uno y otro lado del Atlántico. Así también se refleja en el artículo de Javier Burrieza sobre el tránsito de las visiones de Marina de Escobar a la proyección de las Brígidas en América. La religiosidad americana queda bien desentrañada a través del análisis sobre Juana Inés de la Cruz, que aporta M<sup>a</sup> Cristina Ríos, así como los vínculos familiares que se establecieron dentro de los conventos femeninos de Tucumán y Buenos Aires, que examina Nora Siegrist.

## PRESENTACIÓN

Los perfiles de los personajes femeninos estudiados a lo largo de estas páginas son complejos. Nos encontramos con figuras tan singulares como Elena de Céspedes, aquella mujer-hombre, estudiada por M<sup>a</sup> Asunción Villalba, en cuyo texto, se analiza el contraste con Catalina de Erauso. Asimismo podemos conocer en profundidad el personaje de la beata María de Santo Domingo con la peripecia de sus relaciones con Ignacio de Loyola que desentraña bien Enrique García Hernán.

El trabajo llevado a cabo cubre, por otra parte, todos los flancos sociales. Ahí están como testimonio el texto de M<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper sobre las reinas católicas, el de M<sup>a</sup> Luz González Mezquita sobre la reina Mariana de Neoburgo, esposa del último rey Austria, la imagen que nos trae Francisco Pons Fuster sobre las beatas con su enorme heterogeneidad social y política o, por último, la diversidad de motivaciones que pudo generar la fundación de la orden de los Servitas, aspecto éste estudiado por Vicente Lorente Pérez.

\* \* \*

A lo largo del libro se ha seguido la ordenación de los diversos textos que lo integran siguiendo el criterio cronológico, desde el siglo xv hasta finales del siglo xviii. De ese modo los investigadores participantes en el libro son los siguientes:

- Rosa M<sup>a</sup> Alabrús Iglesias. Presentación.
- Enrique García Hernán, profesor de investigación del CSIC de Madrid.
- Rosa M<sup>a</sup> Alabrús Iglesias, catedrática de Historia Moderna de la Universitat Abat Oliba CEU.
- M<sup>a</sup> Asunción Villalba Olivella, doctoranda de la Universitat Abat Oliba CEU.
- Francisco Pons Fuster, profesor de la Universidad de Valencia.
- M<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper, catedrática emérita de Historia Moderna de la Universidad de Barcelona.
- Alfonso Esponera Cerdán, catedrático emérito de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia.
- Vicente Lorente Pérez, doctorando UNED-Madrid.
- Javier Burrieza Sánchez, profesor titular de Historia Moderna de la Universidad de Valladolid.

- M<sup>a</sup> Cristina Ríos Espinosa, Directora General Académica Centro Universitario Incarnate Word (México).
- M<sup>a</sup> Luz González Mezquita, catedrática Historia Moderna. Universidad Nacional Mar del Plata (Argentina).
- Constanza Cavallero, IMHICIHU-CONICET. Universidad de Buenos Aires.
- Nora Siegrist, Instituto de Investigaciones. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Católica Argentina.
- Alicia Fraschina, catedrática. Universidad de Buenos Aires.
- Ricardo García Cárcel, catedrático emérito Universidad Autónoma de Barcelona.



## SOR MARÍA DE SANTO DOMINGO E IGNACIO DE LOYOLA

ENRIQUE GARCÍA HERNÁN.

*Instituto de Historia, CSIC.*

### INTRODUCCIÓN

La recuperación histórica de la terciaria dominica sor María de Santo Domingo en los últimos años viene dada, principalmente, por causa de su posible influjo sobre personajes de cierta transcendencia, como Cisneros, Adriano de Utrecht, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, o Toribio Motolinia, entre otros de menor renombre que en este capítulo se citarán<sup>1</sup>. La Beata, porque así es conocida por antonomasia, tiene mala suerte como sujeto histórico abierto a la investigación, porque sus cuatro procesos (religioso, diocesano, pontificio y pontificio-real-inquisitorial) llevados a cabo en diversas ciudades castellanas entre 1509 y 1510 permanecieron ocultos hasta 1925, y porque su *Libro de la Oración* no apareció hasta 1948 y sus *Revelaciones* solo recientemente. Su aura se puso en duda por los cronistas, y, a pesar de haber salido absuelta de los procesos, su magnetismo se fue apagando, hasta desaparecer, no tanto —como decía su defensor en los procesos— porque era inimitable (*admiranda quam imitanda*), cuanto porque se temía una posible vinculación con los alumbrados de Toledo, cuando comenzaron estos a ser sospechosos de herejía a partir del edicto inquisitorial de 1525, justo un año después de su muerte<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para la bibliografía sobre sor María, me remito a SANMARTÍN BASTIDA, R., *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander; Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 2012, donde también menciona el influjo sobre Teresa de Jesús. Habría que añadir JIMÉNEZ BALLESTA J. —SIERRA SANTOS, Enrique, *Historia de Aldeanueva de Santa Cruz y vida de la beata sor María de Santo Domingo*, Blanco Nieto Gutiérrez, Madrid, 1999. Para el influjo sobre Ignacio, ver GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Taurus, Madrid, 2013. El franciscano Toribio de Benavente o Motolinia consultó a la Beata si debía ir a Jerusalén, en: *Historia de las Indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1990, pp. 123-124.

<sup>2</sup> Sobre las beatas en Castilla, véase MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á., *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVI)*, Comunidad de Madrid, Madrid, 1994; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á., «María de Santo Domingo, beata de

A lo largo de los siglos modernos se fue proyectando una imagen tenebrosa, próxima a la locura, que nació en el mismo momento de su notoriedad en la época y que solo ahora comienza a desaparecer, debido a su encuadramiento histórico y literario. Los primeros que hablan de la Beata son cronistas que recogen la noticia como algo extraordinario. Así, Pedro Mártir de Anglería (tres cartas, editado en Alcalá 1530), Alvar Gómez de Castro (*De Rebus Gestis*, Alcalá 1569), Gonzalo de Ayora, y Galíndez de Carvajal (editados en el siglo XIX pero que corrían en copias manuscritas). Su dictamen no es unánime. La influencia negativa de estos reposa sobre Alonso de Santa Cruz, Prudencio de Sandoval, Zurita, Mariana, y otros. Así Argensola, en su *El rey católico don Fernando*, dirá que la causa de que el monarca no se quisiera confesar con el dominico fray Tomás de Matienzo en 1516 fue porque no corría peligro su vida, y antes debía conquistar Jerusalén, tal como le había profetizado sor María. Quizá el dato que más nos conviene saber es que el mediador de esta correspondencia era el licenciado Fortún de Aguirre, del Consejo de Castilla, persona que asiste a sus arrobamientos y secunda sus movimientos, lo cual nos muestra ya un indicio de su importancia dentro de la corte<sup>3</sup>. Ya en el siglo XVIII se percataron de que el problema que había

---

Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra», en: MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á., (ed.), *La natura femeni-na. De leer a escribir*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 111-129; BILINKOFF J., «Charisma and Controversy: The case of María de Santo Domingo», en: *Archivo Dominicano* 10, 1989, pp. 55-66; BILINKOFF, J., «A Spanish Profetess and her Patrons, The case of María de Santo Domingo», en: *The Sixteenth Century Journal*, 23 /1, 1992, pp. 21-34; BILINKOFF J., «Establishing Authority: a Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain», en: *Studia Mystica* 18, 1997, pp. 49-52; Traducción inglesa del *Libro de la Oración* en: GILES, Mary E., (ed.), *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo*, University of New York Press, New York 1990. Sobre el edicto de 1525, CONDE SOLARES, C., *El canon heterodoxo de la gran mística hispana: beatas, meditación e iluminismo*, Universidad de Oviedo, Oviedo 2017; CONDE SOLARES, C., *La espiritualidad cristiana en la España del siglo xv: entre corte y monasterio*, Universidad Pontificia de Salamanca 2019; HAMILTON, A., *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, Clarke, Cambridge, 1992; PEG PUIGBÓ, Armando, *El Renacimiento Espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, CSIC, Madrid, 2004. Los procesos en SASTRE VARAS, L., «Proceso a la Beata de Piedrahita», en: *Archivo Dominicano*, XI, 1990, pp. 359-401; *Archivo Dominicano*, XIII, 1992, pp. 337-386. Las Revelaciones, en: SANMARTÍN BASTIDA, R., -LUENGO BALBÁS, M. L., *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*, University of London, London, 2014.

<sup>3</sup> Según GALÍNDEZ, «que fue la causa de esto un recado que con el licenciado Fortún de Aguirre, del consejo real de Castilla, le envió la beata del Barco de Ávila (que después fue tan abominada por sus hipocresías) en que le avisaba de parte de Dios aquella embustera (y así la llama con propiedad aquel autor) que no moriría entonces, ni en muchos años, porque muchos antes de su muerte había de conquistar Jerusalén. «Bien pudo suceder así de parte de la beata, pero

detrás de todo este asunto era de jurisdicción, es decir, Fernando el Católico no quería que fuera el papa quien juzgara a la Beata en 1509, sino la Inquisición, así lo dice Rafael Floranes Robles en 1787, reputando a sor María como «mujer fatídica» y borrando todavía más su figura.

La Beata tiene un hueco en la historiografía reciente dado el esfuerzo por presentar a la comunidad científica el caso de las beatas tanto en España (Rosa Alabrús, Ángela Muñoz, Francisco Pons, Nieva Ocampo) como en su contexto europeo, (Giles, Rebeca Sanmartín, entre otros muchos investigadores), mujeres enmarcadas en las así llamadas «santas vivas»<sup>4</sup>. Estamos en el proceso de desarrollo jurídico-espiritual de las llamadas «moniales vagas»<sup>5</sup>. Son mujeres que no encajan bien en ningún sitio, porque todavía no tienen una estructura canónica tras la condena de las beguinas en el Concilio de Vienne en 1312 y que encarnarán el espíritu del movimiento beato de libertad, tanto de movimiento cuanto de sujeción. Se van abriendo paso como simples mujeres que se juntan en casas particulares, que no hacen votos esenciales, hasta que se van encuadrando en las terceras órdenes con el término «sub cura», protección que a veces era paternalismo. Suelen ser familias, madres e hijas, o hermanas con primas y sobrinas. Van ganando prestigio por su actividad caritativa, pero sobre todo porque llevan una vida activa y contemplativa, aunque con poco control eclesiástico, ni diocesano ni inquisitorial. Cuando la Beata se hace religiosa terciaria, apenas tenía ningún compromiso jurídico, podía ir de acá para allá, solo —como dominica— debía ostentar un paño blanco y negro, pero vestía como la gente común, sin velo. Podía seguir las reglas aprobadas de san Agustín o santo Domingo,

---

no verosímilmente que la creyera un rey», en: *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. 17, RAH, Madrid, 1850.

<sup>4</sup> ALABRÚS IGLESIAS, R. M. - GARCÍA CÁRCCEL, R., *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Cátedra, Madrid, 2015; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á., *Beatas y santas... op. cit.*, PONS FUSTER, F., *Beatas: mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna*, Universidad de Valencia, Valencia 2019; NIEVA OCAMPO, G., «Servir a Dios con quietud, la elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas de mediados del siglo XVI», en: *Hispania Sacra* 59, 2007, pp. 163-196; SANMARTÍN BASTIDA R., *La representación op. cit.*; ZARRI, G., *Le sante vive. Profetie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

<sup>5</sup> GRUNDMANN, H., *Movimenti religiosi nel medioevo*, Il Mulino, Bologna, 1974. Casos similares son Juan de la Cruz, María de Ajofrín, vidas religiosas aun por definir al igual que la de los místicos y sacerdotes reformados, ni monjas ni laicas. Las *moniales vagas* (así las define Anglería), tomaban hábito de beata con un cierto estatus jurídico, podían elegir entre la orden de Santo Domingo o de San Agustín, se mezcla el profetismo, visionismo, misticismo, ver HUIJBERS, A., *Zealots for Souls, Dominican Narratives of Self-Understanding during observant Reforms c. 1388-1517*, De Gruyter, Wien, 2018.

pero bajo la protección de los dominicos. Su defensor en los procesos dirá que era totalmente libre, porque no tenían ni constituciones, ni se obligaba a la regla de los dominicos. No obstante, ella llevaba una vida de rigor: «ex institutionibus suae regulae tertii ordinis praedicti non tenetur strictiorem vitam ducere quam ducit, nec plus abstineat a conversatione saecularium quam se abstinere». Solo hasta pasado el Concilio de Trento no se intenta poner orden jurídico a las beatas, también las dominicas, como refleja el libro del dominico Gavastón (Valencia 1621), en donde recoge treinta y tres beatas, pero no a sor María, porque ya había caído no solo en desgracia sino en el olvido<sup>6</sup>.

El estadio actual del conocimiento histórico de la Beata es escaso porque se apoya en fuentes muy limitadas, contamos tan solo con tres cartas suyas (al cardenal Cisneros, al secretario Almazán y a un caballero de Segovia), el *Libro de la Oración*, un par de oraciones, y sus *Revelaciones*. El proceso pontificio-real-inquisitorial todavía sigue en su mayoría sin una edición científica, salvo lo editado por Sastres Vara. Es ciertamente poco, pero, no obstante, no debemos renunciar a encontrar a la beata histórica y escudriñar a fondo todas las fuentes colaterales. Así, pues, con estas fuentes trataré de presentar a la Beata en una perspectiva histórica y su influjo sobre Ignacio de Loyola abriendo nuevas perspectivas de interpretación y de futura investigación<sup>7</sup>.

## REFORMA Y ARROBAMIENTOS

La Beata, nacida casi con seguridad en 1486 en Aldeanueva, Ávila, tuvo un impacto extraordinario en su época. Fernando el Católico la recibió dos veces en la corte (1508 y 1512), estuvo con la reina Juana, Germana de Foix,

<sup>6</sup> SASTRE SANTOS, E., «La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos (1139-1917)», en: *Anthologica Annuaria*, 43, 1996, pp. 287-586. Sobre Gavastó, ver PONS FUSTER, F., «Las beatas dominicas italianas en la historiografía valenciana. El ejemplo de fray Juan Gavastón», en: CALLADO, E., (ed.), *La catedral barroca: iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, Vol. 3, Diputación de Valencia, Valencia 2020, pp. 117-150. MIURA ANDRADES, M., «Milagros, beatas y fundaciones de conventos: lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI», en: ÁLVAREZ SANTALÓ, C., et al. (eds.), *La religiosidad popular*, vol. ii, Anthropos, Fundación Machado, Barcelona, 1989, pp. 443-457.

<sup>7</sup> SANMARTIN, R., *La representación... op. cit.*, p. 401 renuncia a la beata histórica. Hay un divorcio entre historia y filología, en paralelo al de teología y mística, que deberíamos recomponer.

doña Juana de Aragón (hija del rey), la condesa de Salinas (María de Ulloa y también su hermana Magdalena), tuvo contacto directo con el Cardenal Cisneros, el Duque de Alba, el Conde de Altamira, y numerosos personajes de la pequeña nobleza y oligarquía de la zona, e incluso la recibió el papa Adriano VI. María entró pronto como terciaria dominica en Piedrahita, y ahí quedó en contacto con frailes vinculados con la corte, como fray Antonio de la Peña, predicador del rey e inquisidor de Sicilia, así como responsable para llevar adelante en España la reforma de su Orden siguiendo los criterios que se realizaban en Italia. Esto la arrastró a involucrarse en el proceso de reforma que los dominicos estaban llevando a cabo y que al Duque de Alba le venía bien disponer en sus tierras, toda vez que tenía un hijo dominico, cuyo nombre también aparece en el proceso<sup>8</sup>. Dado el rigorismo de fray Antonio, María optó por ese camino de reforma frente a los claustrales o conventuales<sup>9</sup>. Si bien ella no fue causante, la historiografía dominica —salvo algunas excepciones— ha cargado sobre ella, desde los primeros cronistas hasta Beltrán de Heredia la acusación de la división de los dominicos. Beltrán de Heredia dice que fue el eje de todo el enredo<sup>10</sup>.

El contexto reformista de los Reyes Católicos (benedictinos, dominicos, franciscanos etc.) coincidía con el del momento del florecimiento espiritual, con una nueva piedad cuyos representantes más conocidos fueron el sacerdote García Gómez (*Carro de dos vidas*, Sevilla 1500) y el benedictino García de Cisneros (*Exercitatorio de la vida espiritual*, Montserrat 1500), dando origen a una corriente de espiritualidad mística que con acierto McGinn sitúa en la Edad de Oro de España<sup>11</sup>. En el caso de los dominicos, se

---

<sup>8</sup> CALDERÓN ORTEGA, J. M., *El ducado de Alba: la evolución histórica, el gobierno y la hacienda de un estado señorial (siglos XIV-XVI)*, Dykinson, Madrid, 2005. La escasa documentación sobre el convento en Archivo Histórico Nacional. Clero secular-regular, 610 exp. 1 (1511). SANMARTÍN BASTIDA, R., «Lecturas y mecenazgo espiritual de la nobleza: el caso del II duque de Alba», en: BARANDA, N. - MARÍN PINA, M. C., (coords.), *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna, Iberoamericana*, Vervuert, Madrid, 2014, pp. 99-114.

<sup>9</sup> NIEVA OCAMPO, G., «*Reformatio in membris*: Conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV», en: *España Medieval*, 32, 2009, pp. 299-344; NIEVA OCAMPO, G., «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», en: *Hispania* 71, 2011, 39-64.

<sup>10</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1941, pp. 6-7. Hay dos crónicas internas (*Chronica Brevis* de 1524 y *Chronica* de 1584) que alaban a la Beata.

<sup>11</sup> MCGINN, B., *Mysticism in the Golden Age of Spain, 1500-1650*, Herder, New York, 2017.

debió a la propagación de Catalina de Siena, Ángela de Foligno y sobre todo de Jerónimo Savonarola, pero que hay que remontarse a Eckhart, Juan Taulero, Enrique Susón y el influjo de la mística alemana heredera de San Bernardo y posiblemente también flamenca<sup>12</sup>. La influencia de la Pasión de Cristo por diversos medios (lectura espiritual conjunta, liturgia, fiestas, cancioneros, artes y teatro) —sobre todo de Gerson (*Monothesaron*) y de Dionisio (Rijkel) Cartujano (*De contemplatione*)— el anhelo de la contemplación, debido a la recuperación del Pseudo Dionisio, en la denominada *Teología Mística*, produjo un florecimiento espiritual, anterior a lo que se ha denominado «siembra mística» del cardenal Jiménez de Cisneros por Pedro Sainz Rodríguez y que habría que contextualizar mejor antedatando este sembrado<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, García Gómez convenció a las hijas del III conde de Cifuentes para que dejaran de ser beatas y se hicieran dominicas; y, doña Leonor de Pimentel, condesa de Plasencia, tenía un cenáculo de beatas reunido en torno a santa Calina de Siena a finales del siglo xv<sup>14</sup>. Quizá el caso más llamativo es el de doña Juana de Aragón, mujer del condestable Bernardo Fernández de Velasco desde 1502, gran impulsora de la espiritualidad contemplativa, gracias al canónigo Pedro Fernández de Villegas y a su confesor dominico fray Pedro de Covarrubias, con su *Memorial de pecados*, así como por su cenáculo creado en Burgos en el palacio real llamado Casa del Cordón. Precisamente Pedro de Covarrubias trata de advertir del peligro de las beatas que no aceptaban reglas aprobadas (de santo Domingo o de san Agustín), «ninguna mujer tome hábito de beguina o beata sin prometer obediencia a regla aprobada»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> POZO SÁNCHEZ, B., «Savonarola y la monarquía española de los ss. xv y xvi», en: BENAVENT J., et al., (eds.), *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa*, Galuzzo, Firenze 2004, pp. 239-252. SASTRE VARAS, L., «Fray Jerónimo de Ferrara y el círculo de la Beata de Piedrahita», en: BENAVENT Julia et al., (eds.), *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa*, Galuzzo, Firenze, 2004, pp. 169-95; GROULT, P., *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo xvi*, FUE, 1976.

<sup>13</sup> ROBINSON, C., *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile: The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Penn State Press, Pennsylvania, 2013; ROBERTS, A., *Dominican women and Renaissance art: the Convent of San Domenico of Pisa*, London, 2008; SAINZ RODRÍGUEZ, P., *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1979.

<sup>14</sup> BARCO CEBRIÁN, L., *Mujer, poder y linaje en la Baja Edad Media. Una biografía de Leonor Pimentel*, Ediciones la Ergástula, Madrid, 2014. SERRANO RODRÍGUEZ, Eugenio, «El patrocinio nobiliario de la vida en común: el beaterio dominicano del Espíritu Santo de Toledo», en: *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 4, 2009, pp. 227-237.

<sup>15</sup> DE COVARRUBIAS, P., *Memorial de pecados y aviso de la vida Cristiana*, reeditado en 1999 en Madrid por la RAE.

Estas beatas y monjas de la nobleza (incluso de la realeza) dieron paso a otras innominadas que se fueron abriendo paso en el mundo (político-religioso) por medio del camino espiritual, especialmente de la mística, creando espacios de autoafirmación vocacional alternativos a los impuestos. Esto llevó a que reforzaran el papel de la mujer que por inspiración divina eran capaces de participar en la reforma de las instituciones religiosas. Ahora bien, la cuestión es si esta reforma se debía hacer desde el poder civil o desde el eclesiástico. La lucha era también escatológica, porque se creía que las mujeres al resucitar lo harían como hombres y no como mujeres, en un complejo de inferioridad teológico. Así, precisamente fray Antonio de la Peña insistió en que resucitarían como mujeres, tal como escribió en 1511 en el prólogo a la vida de Santa Catalina de Siena. La Beata dirá en su *Libro de la Oración* que el hombre y la mujer son esencialmente iguales, tienen el mismo espíritu. De este modo también presenta una teología alternativa.

Todos llamaban a sor María «beata» y esto llevó a que la acusaran en Roma de presumir de santidad, pero en su defensa durante el proceso se explica muy bien el motivo: «La verdad es que su propio nombre es María de Santo Domingo e así se llama e nombra ella, e no tiene otro nombre ni sobrenombre, e si la llaman beata es por ser ella monja de la tercera regla, las llaman beatas y no monjas, y este es el común estilo de hablar». Ahora bien, en poco tiempo se obra un cambio de aceptación del término, debido a que algunas beatas experimentaban raptos y arrobamientos iluminadas por Dios. El *Vocabulario Eclesiástico* de Fernández de Santaella identifica iluminar con alumbrar, y raptos con arrebatos, pero, pasados cien años, Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua* ya confunde beata con engaño. Por eso dice que arrebatarse, es trasponerse, elevarse en espíritu, y el tal arrobamiento se llama por otro nombre raptos, lo mismo que arrobarse, arrobatamiento y arrobado. En cuanto a arrobarse dice que es lo mismo que arrebatarse, y continúa, «muchos lo hacen con arte y con hipocresía, allá lo verán los prelados a cuya cuenta está examinar los espíritus. Muchos se han castigado con que han escarmentado otros». En cuanto a éxtasis, señala que es «un arrobatamiento del espíritu que deja al hombre fuera de todo sentido o por la fuerza de una vehemente imaginación o por alguna súbita mudanza de un placer repentino o no teniendo pesar y como dice San Dionisio sucede algunas veces a los muy contemplativos y santos y otras lo fingien los muy grandes bellacos hipocritones y algunas mujercillas invencioneras que se arroban. De esta gente han castigado a mucho con que se han enmendado los demás, y así no los creen tan fácilmente». Y lo mismo podemos decir de revelación, creando ya el mantra definitivo de revelación con beata y engaño: «Algunas veces sig-

nifica la merced que Dios hace a algunos de sus siervos dándoles a entender algún secreto misterioso. Y estas revelaciones a veces suelen ser ilusiones del demonio o flaqueza de cabeza de algunas beatas que forman en la fantasía cien disparates».

## REFORMA Y DIVISIÓN

La Provincia de los dominicos quedó dividida entre un vicario general del provincial y un provincial. Se produjo un intento de reforma por medio de la unión de la Provincia de España con la Congregación, pero llegó la división, y optaron en Piedrahita por una vía distinta, por la independencia del general y depender directamente de la Santa Sede, tanto en el convento masculino como en el femenino. Finalmente, las religiosas se separaron y se llamó a la Beata la «Recoleta de Piedrahita», según la crónica de fray Juan de la Cruz. En los procesos se insiste en que ella buscaba ante todo la reforma de la Iglesia, pero que vendría desde arriba, sería un papa quien pondría los medios para esta reforma, incluso un testigo dice que en raptó rezaba por la reforma de la Iglesia, como si fuera una voluntad divina. Esto era lo que decía, pero sus hechos muestran que intentó una reforma desde la corte, lo que produjo entre los dominicos y algunos nobles (por su opción política) una tormenta de cólera que se desató sobre ella, hasta el punto que ella se sentía víctima de una persecución de toda España contra ella, acaso tenía presente las llamas que quemaron a Margarita Porete y Juana de Arco. Es verdad que algunos letrados y nobles se inhibieron de testificar en el proceso por miedo.

Ella aglutinó a fray Diego de Vitoria, fray Gregorio Pardo, fray Diego de San Pedro, fray Juan de Azcona y otros muchos religiosos reformados, algunos indecisos, como fray Juan Hurtado, religioso de gran importancia dentro de la Orden. De Piedrahita salieron muchos de los enviados a la reforma de la Provincia de Aragón e incluso a América. Quizá el que más nos interesa, por su contacto con Ignacio de Loyola, es Diego de San Pedro e Ibarra, de Tolosa, de la casa de Olaso y Gamboa, que fue prior de Piedrahita y será prior de San Esteban de 1525 a 1528, provincial de 1531 a 1535 y confesor del emperador. Su hermano cambió de vida por influjo de la Beata. Diego de San Pedro y la Beata se empezaron a tratar en 1503, cuando esta tenía 17 años. Decía en el proceso «que dos años antes en una contemplación cerca de Piedrahita la había visto decir las cosas que entonces ocurrían con los religiosos de la Orden». Por tanto, ya desde 1507 estaba en marcha la escisión y era el tema de conversación de la Beata.



La reforma de la Orden de los Predicadores se hizo con el apoyo de la Corona, lo que llevó a que los conventos fueran utilizados por la Monarquía, pero cuando esta entró en crisis en 1504, todo se vino abajo. Fray Antonio de la Peña, como inquisidor, se enfrentó a los colaboradores de Felipe el Hermoso y deslizó críticas por su hostilidad al Rey Católico<sup>16</sup>. Pero en ese contexto de crisis cada uno acudía a las predicciones o revelaciones de beatas según sus intereses, tanto Felipe el Hermoso (a la beata Vitoria) como Fernando (a Marta de la Cruz), y estas, acaso, se dejaban llevar por esos anhelos de saber de los príncipes<sup>17</sup>.

En 1504 la reforma se podía decir que había triunfado, pero el rigorismo con que fue introducida desembocó en una crisis que no se cerró por la debilidad del poder, tanto de la Monarquía como del papado, de modo que la reforma quedó en manos mesocráticas. Los descontentos se decantaron por los comuneros, y tras su derrota Carlos V los castigó e impuso una disciplina de unidad en torno a la Corona. La Beata quedó implicada directamente en este proceso y si Fernando el Católico confió en ella, no será así con Carlos V<sup>18</sup>.

La primera referencia impresa dominica sobre la Beata es de fray Juan López (*Historia general de santo Domingo*), de 1615, donde dice que en el Capítulo de Zamora de 1508 —en donde compareció la Beata— se trató de atajar su revelaciones, «entre otras cosas que en el capítulo se mandaron... que cuando en algún fraile o monja de la orden se viesen éxtasis o elevaciones o cosas semejantes que ningún religioso lo publicase o diese noticia de ello a seculares, condenando a rigurosas penas al que lo contrario hiciese». Y publica la carta del general del 16 de diciembre de 1508 a fray Tomás de

---

<sup>16</sup> FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., *Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la modernidad*, Universidad Complutense de Madrid, 2019; FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., «El «otro príncipe»: piedad y carisma de Fernando el Católico en su entorno cortesano», en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26, 2017, pp. 15-50.

<sup>17</sup> LADERO QUESADA, M. Á., *Las Indias de Castilla en sus primeros años. Cuentas de la Casa de Contratación (1503-1521)*, Madrid, Dykinson, 2017; LADERO QUESADA, M. Á., *Diez estudios sobre hacienda, política y economía en Castilla, 1252-1517*, Dykinson, Madrid, 2021, 232. Vitoria recibió 5000 mrs entre 1511 y 1515. Hay constancia de que Fernando se carteo con la beata Marta de la Cruz, benedictina de San Clemente de Toledo, pero no de que llegaran a verse (Archivo General de Simancas. Libros de Cámara, 16, 250v, 18 mayo de 1509).

<sup>18</sup> DIAGO HERNANDO, M., «El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero», en: *Hispania Sacra*, 119, 2007, pp. 85-140; HERNÁNDEZ, R., «Actas del capítulo provincial de Salamanca de 1522», en: *Archivo Dominicano*, 19, 1998, pp. 6-25. Juan Álvarez de Toledo profesó en San Esteban en 1503, fue obispo de Córdoba (1525) y arzobispo de Burgos (1537) y, finalmente, cardenal con Paulo III.

Matienzo, vicario general de la provincia de España, por la que da aviso de algunas novedades que en la provincia de Alemania habían acontecido por la indiscreción de algunos frailes que con poco fundamento apoyaron y publicaron cosas que después no fueron ciertas. Esta noticia cuadra bien con lo que dice el prologuista del *Libro de la Oración* de una falsa beata, que «era tenida por santa y después hablaron e vieron que como engañada de enemigo sus cosas fueron malas y acabaron mal».

Le advierte al provincial que estuviera pendiente de sor María, «porque había diferentes pareceres y que no todos calificaban sus cosas de una manera y que no todos santificaban las acciones de la beata, ni aprobaban lo que de ella se decía». Avisa que las mujeres son dadas a engaños: «Ha menester gran discreción quien sabe que Satanás a veces se finge Ángel de luz y que este modo es bien se tenga en toda suerte de personas y de mayor advertencia en las mujeres que de su condición son más flacas y viven más sujetas a semejantes engaños... Mírese mucho que cualquier descuido en esta material puede causar pérdida de mucho crédito en la religión... moderando entre tanto hasta tener aviso mío, las alabanzas de la beata en público, predicando sus revelaciones». Ciertamente el parecido de esta carta con la carta original del 29 de junio de 1508 es grande, si no es acaso la misma con otra fecha. En cualquier caso, la crisis ya estaba en marcha, para unos era reforma, para otros división provocada por una mujer. Estas eran mujeres peligrosas, tal como Makowski define a las beatas «a pernicious sort of woman»<sup>19</sup>. La cita de 2 *Corintios* 11,14 sobre que Satanás se viste de ángel de luz, será la frase que utilizará el padre Antonio de Araoz para dirigirse a Ignacio de Loyola para discernir sobre las verdaderas o falsas «santas» beatas, porque la cita fue lugar común en el ambiente de lucha sobre la verdadera o falsa beata.

#### EL PROCESO (13 DE JUNIO DE 1509- 26 DE MARZO DE 1510)

El proceso de la Beata es una pieza de gran importancia para la historia de la espiritualidad castellana, que lamentablemente Marcel Bataillon apenas utilizó. Se centró preferentemente en el influjo que su iluminado fray Melchor recibió de la Beata por otras fuentes. El uso de este proceso marcó

<sup>19</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la reforma... op. cit.*, MAKOWSKI, E., «A Pernicious Sort of Woman»: Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages, Catholic University Press of America Washington, 2005.

una tensión entre el jesuita Bernardino Llorca y el dominico Beltrán de Heredia<sup>20</sup>. El uno acusa a la Beata de pre-alumbrada y el otro simplemente de ilusa que causó la división de la Orden. La fuente de ambos es únicamente el proceso, que, vaya por delante, no es original, sino un conglomerado de documentos, unos son copia y otros son originales, aunque parece, a juicio de su actual editor, que fueron manipulados. La primera pregunta que hay que hacerse es ¿cómo llegó este proceso a la Universidad de Deusto? ¿Acaso lo tenían los jesuitas desde el principio? No puedo responder a esto, pero puedo avanzar que el secretario-notario del nuncio y que actúa en el proceso es Juan Olivar de Perugia, que enseñó griego en España de 1484 a 1530; pero es quizá más sospechoso que el otro notario apostólico es Martín Zurbano de Azpeitia, que fue obispo de Tuy en 1514, consejero de la Inquisición, muerto en 1516, y que Ignacio, por razón de geografía y familiar, debía conocer.

El primero que da noticia del proceso es el cronista Pérez Mínguez, gracias a un soplo del padre Fidel Fital. Publica la información en 1925 y confirma que está en la Universidad de Deusto. Lunas Almeida, que quería publicar una historia de Piedrahita, consiguió permiso para que se transcribiera y tradujera del latín, e hizo una edición que pese a sus limitaciones resulta muy útil y que sirvió a Jodi Bilinkoff para sus trabajos sobre la Beata. Beltrán de Heredia vio el proceso e hizo en 1930 unas fotografías del mismo para investigar en él (que son las que han sobrevivido y que están en Salamanca y que va publicando Sastre) y publicó su trabajo en 1936<sup>21</sup>. Por su parte, el padre Llorca conoció el proceso en 1932 —no sé si por Lunas o por Heredia, o acaso por Fita—, y lo cita en su tesis de 1933 de Múnich y luego en castellano en Madrid en 1936. En 1980 dice que lo vio por última vez en Deusto en 1934 y a partir de ahí se da por desaparecido, sin conocer aparentemente que existían las fotografías. Siempre me ha resultado increíble que el padre Llorca, siendo jesuita, no uniera a Ignacio con

---

<sup>20</sup> LLORCA, B., *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667): Según las actas originales de Madrid y de otros archivos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1980. La edición alemana es de 1934 y la española que prácticamente desapareció de 1936. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1941.

<sup>21</sup> PÉREZ MÍNGUEZ, F., «El Fandiño de Piedrahita. Elementos para el estudio de los señoríos en la Edad Moderna», en: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVIII, 1926, pp. 667-668. LUNAS ALMEIDA, J., *La historia del señorío de Valdecorneja en la parte referente a Piedrahita*, Senén Martín, Ávila, 1930. BELTRÁN DE HEREDIA, V., «La pseudorreforma intentada por la beata de Piedrahita y los procesos de esta religiosa», en: *Miscelánea Beltrán de Heredia*, III, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982, pp. 78-269.

la Beata —que tan bien la conocía— porque la cita el santo dos veces en su *Autobiografía*. El debate de los últimos años sobre si fue o no alumbrada no es quizá lo más importante —ser alumbrado antes de 1525 era algo bueno—, ni tampoco sobre si estaba mucho o poco implicada en la división interna de la Orden. De entrada, digo que está muy alejada de las tendencias a alumbradas como cuerpo doctrinal censurable, sobre todo por acudir a la Pasión, cosa que evitan a toda costa los alumbrados; al igual que por su insistencia en la recepción frecuente de la Eucaristía y su defensa de la confesión sacramental. Es quizá más importante ver su contenido doctrinal y actividad política, toda vez que los jueces la tienen por una persona cuya vida es «doctrina» viva y, por tanto, «gran sierva de Dios»<sup>22</sup>. Su fama de santa se engrandeció tras la sentencia favorable del proceso, avalada por sentencia de un tribunal mixto (pontificio-inquisitorial) y el voto favorable de tres eminentes inquisidores, Francisco de Sosa, Fernando de Mazuecos y Pedro González Manso. Estos últimos eran realmente importantes, porque en septiembre de 1520 Adriano de Utrecht subdelegó el cargo de inquisidor general en ambos hasta que en 1523 fue nombrado inquisidor general Alonso Manrique. Por tanto, nos encontramos ante un caso excepcionalísimo de ultra ortodoxia.

#### HERENCIA ESPIRITUAL

No puedo alargarme en el desarrollo del proceso, que por otra parte ya está suficientemente tratado, simplemente deseo presentar algunos puntos que aclaran el contexto eclesiástico-político y la herencia espiritual de la Beata. Unos dominicos hicieron llegar al papa la acusación contra la Beata de que tenía revelaciones debido a las «malas artes», es decir, era una acusación de brujería<sup>23</sup>. No es, por tanto, por causa de herejía o posesión diabólica, ni siquiera se planteó nunca un exorcismo. El breve del papa al nuncio para convocar a los obispos para que averigüen la verdad hace referencia directa

<sup>22</sup> LLORCA, B., «La Beata de Piedrahita ¿fue o no fue alumbrada?», en: *Manresa* 1, 1942, pp. 46-92.

<sup>23</sup> Breve del papa dice que las revelaciones de Dios podían ser por medio de «arte prohibida», 16 de julio de 1509. Fray Diego de San Pedro y Francisco Girón rechazan el breve y cuentan con el apoyo de seis frailes de Piedrahita. Ya había sido examinada por el vicario Matienzo y por fray Domingo de Santa Cruz, este sería un tercer proceso. No todos los testigos del tercer proceso aparecen, como el licenciado Cornejo. Véase sobre esto TAUSIET, M., *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución Fernando El Católico, Zaragoza, 2000.

a este tema. Está presente el decreto de Inocencio VIII de 1484 *Summis desiderantes affectibus*. También otras acusaciones contra ella son verdaderamente curiosas, como de teñirse el pelo de rubia, cuando realmente lo era, o que sufría raptos porque ingería incienso, cuando en realidad era para cicatrizar heridas y mitigar su reumatismo. Pero las acusaciones importantes eran de «frívola, inepta y mal formada». Esta acusación de iletrada nunca se despeja, quiero decir que sus defensores dicen que aun siendo iletrada —lo cual admiten en sumo grado quizá exagerando— lo que hay que ver es lo que dice, y esa doctrina a su juicio es sana. Los defensores primero intentaron evitar que se llevara adelante el juicio, apelando a que los jueces (el arzobispo Fonseca y el obispo Ampudia) tenían prejuicios contra ella, pero alegaron estos que no era así y su respuesta interesa mucho: «que jamás nosotros ni de alguno de nos hubiese tenido ni tuviese odio ni enemiga... mas antes queríamos e sería nuestro deseo y voluntad que la dicha María de Santo Domingo se hallase verdadera religiosa y canonizada por tal por ser honra y gloria de esta santa religión y de toda nuestra nación de España». Es decir, estaban predisuestos no a determinar si era o no católicamente aceptable su doctrina, sino que querían hacer un proceso de canonización *ante mortem*, lo cual es imposible. Finalmente, el rey fuerza al papa a designar nuevos jueces (el obispo Carrillo y el dominico Juan de Enguera, obispo de Vic). Había intervenido directamente la Beata a través de su amigo el secretario Almazán. Los nuevos eran claramente partidarios, así Carrillo, como obispo de Ávila, dio licencia el 8 de agosto de 1508 para que en las casas donde moraban «María de Santo Domingo y religiosas compañeras de Aldeanueva» pudieran tener el Santísimo Sacramento y lámpara «por todo el tiempo que pareciese al duque de Alba». Es decir, bajo autoridad diocesana se separaba de la protección de los dominicos y quedaba bajo la protección del duque.

El origen hay que remontarlo a 1504, cuando por su actuación se produjo «guerra magna» (según dice su defensor en el proceso) en Ávila entre defensores y acusadores, de modo que tuvieron que sacarla a escondidas de su convento femenino (Santa Catalina) y trasladarla, con permiso, al masculino (Santo Tomás), por temor a que la secuestraran. El provincial confió en ella y le encargó que pusiera en marcha la reforma en los conventos de la zona, pero ella fue algo imprudente acusando a los conversos en un momento en que en general, la Inquisición y diversas capas de la sociedad, veían con buenos ojos un ataque contra ellos por ser causantes de la división política en Castilla. Basta con recordar la carta de Carlos V a Hurtado de Mendoza en 1519, enviado a Roma, cuando evoca que los conversos habían in-

tentado acabar con el Santo Oficio, así como el Concilio Nacional del verano de 1519 que ataca a los conversos (Anglería, 4 de julio de 1519)<sup>24</sup>.

Precisamente esta fue la causa por la que Fernando el Católico se interesara por ella en el invierno de 1508, por un altercado que tuvo con el obispo mercedario de Mondoñedo don Diego de Muros. La Beata hizo unas declaraciones contra los conversos que no gustaron al obispo. Según dice un testigo, estando en Toledo «un prelado de la Orden de la Merced riñó con ellos y hubo ciertos alborotos de los que se siguió que el rey y el cardenal hiciera que la llevasen a Burgos donde ellos estaban y que fray Diego Magdaleno la ordenó comparecer ante S.A». Esto fue en el convento de la Madre de Dios. La Beata defendió en Toledo a fray Alonso de Bustillo, que será comunero: «que también por entonces dicha beata escribió una carta al provincial fray Diego Magdaleno que se hallaba en Zamora diciéndole que estaba ciego y que si castigaba según pretendía a fray Alonso Bustillo ella haría que le castigarán a él».

Los jueces le hicieron cincuenta preguntas, pero solo se conservan treinta respuestas. El interrogatorio en Valladolid del 10 al 16 de octubre de 1509 fue impresionante, porque ante los propios jueces tuvo un raptó y pensaron que se les moría en sus brazos atacada por el demonio: «La empezó un mal que parecía ser del corazón, pero tan recio y con tanto ímpetu que los dichos señores pensaron si sería atormentada por el diablo».

## EFFECTOS POSITIVOS

Los defensores son fray Diego de Vitoria y fray Antonio de la Peña no cabe duda que dieron más importancia a las obras exteriores que al hecho mismo de si eran verdad o no sus revelaciones y dones místicos. Ellos insisten sobre todo en su caridad y buenos efectos de sus conversaciones. Entre las personas que cambian de vida están Juan López Parragués (paje del conde de Altamira) que se hace dominico; Gómez Fernández de La Lama, que se hace dominico; y un hermano de fray Diego de San Pedro. También cambian de vida el caballero Hernando Álvarez, que confiesa y comulga, o el secretario de doña Juana de Aragón, que acaba siendo dominico. Por tanto,

<sup>24</sup> FITA, F., «Los judaizantes españoles en los primeros años del reinado de Carlos V (1516-1520)», en: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 22, 1898, pp. 307-348. *Memorial Latino al Cardenal Adriano, Gobernador de España*, de 1 de marzo de 1516, en: GARCÍA ORO, J., (ed.), *Diego de Muros III y la cultura gallega del siglo xv*, Galaxia, Vigo, 1976.

alegan que por ella algunas personas cambian de vida, practican los sacramentos, algunos se hacen religiosos, y además manifiesta obediencia a la autoridad eclesiástica, de hecho, insisten en su defensa de la Inquisición. El prologuista del *Libro de la Oración* también subraya esto: «mantiene poco menos de doscientas beatas que tiene y recibe... y sin el gasto de otras muchas mozas y mozos pobres, chiquitos y grandes, que hace estudiar y cría para la religión, gasta mucho con religiosos y da muchas limosnas públicas y secretas». Así, pues, sor María no solo había creado un verdadero movimiento de reforma paralelo al de los dominicos, sino una nueva especie de congregación sin ninguna aprobación.

Sus defensores menudean en los aspectos positivos: Reza por el papa, los obispos, la Iglesia, enmienda la vida de religiosos «ha confesado sacramentalmente sus pecados y recibido la santa comunión». Pero incluso sus acusadores propagan su vida, recogían todo lo que decía y escribían su vida, como hizo fray Lope de Gaibol, que había sido su confesor y ahora su bestia negra. Debemos insistir en los efectos positivos, el cambio de vida, la caridad, las escuelas de formación que funda, en donde enseña la doctrina cristiana, seguramente la de Hernando de Talavera, porque en las Revelaciones insiste mucho en la necesidad de aprovechar bien el tiempo, uno de los ejes de fray Hernando<sup>25</sup>. La testigo Cordero dice que conocía a algunas personas que por la conversación y buenos ejemplos y santa doctrina habían dejado el siglo y entrado en religión, entre los cuales recordaba a fray Juan López Parragués, al hermano de fray Diego de San Pedro, al conde de Altamira y a un paje suyo (distinto de Parragués).

## INFLUJO MÍSTICO

Tenemos constancia de dieciséis testigos, fueron muchos más, pero desconocemos sus nombres (me pregunto si fueron cancelados de los papeles para que no constara en el futuro quiénes la defendieron). El influjo místico es clarísimo, toda vez que están presentes en sus declaraciones María Magdalena, Dionisio Areopagita, Catalina de Siena, Savonarola y Lucía de Narni, y en el *Libro de la Oración* además se cita en el prólogo a Nicolás de Flue con extraordinario detalle y conocimiento político de Suiza, y esto es muy importante, como cita más antigua conocida en España del santo suizo,

---

<sup>25</sup> LADERO QUESADA, M. Á., *Fray Hernando de Talavera (1430-1507) la fe y las obras*, Dykinson, Madrid, 2020.

si bien afirma que había sido canonizado en 1509, algo que exige investigación, porque no fue así<sup>26</sup>.

Se puede pensar que ha sido sobre todo fray Antonio de la Peña quien ha influido sobre ella, porque fue el autor de las ediciones de la vida de Catalina de Siena (1511) y de sus cartas (1512). Ahí hace referencias a que Catalina fue alumbrada por Dios y ella alumbra a los demás, «es una antorcha muy resplandeciente y de tan gran claridad que alumbrados por ella no andaremos en tinieblas». Fray Antonio había publicado la vida de Catalina, junto con las de Margarita de Castello y Juana de Orvieto. El tema central de Catalina era que vio la «divina esencia», algo que también le sucede a sor María y le pasará a Ignacio.

Ahora bien, en el proceso dice sor María que se le apareció San Dionisio, lo que es una apelación directa a la relación de su mística con la del Pseudo Dionisio, comúnmente aceptado como autoridad entonces. De hecho, el prologuista del *Libro de la Oración* cita la frase central sobre la que gira toda la mística de la Beata «Mi amor es el crucificado», y cita los *Nombres divinos* de Dionisio. El *Sol de Contemplativos* de Hugo de Balma (Toledo 1514) está atribuido a Dionisio. El cardenal Contarini, para explicar su teoría de la doble justificación utilizará los *Nombres divinos*. Esta es la clave de comprensión del problema de la Beata, si lo que conocía era por ciencia infusa o no, porque esto afectaba también a la comprensión del proceso de la Redención. Reténgase lo que decía el Pseudo Dionisio en su *Teología Mística* sobre la «santa ignorancia», es decir: «saca de esta absoluta ignorancia un conocimiento que el entendimiento no podría alcanzar». Precisamente es lo que le preguntará Melchor Cano a Ignacio en el convento de Salamanca, si lo que le predicaba era por ciencia infusa o por haberlo estudiado.

Debo detenerme un momento en este punto capital. El Pseudo Dionisio cita en su *Jerarquía eclesiástica* que «iluminados por el conocimiento de los que hemos visto (admite tres modos: simbólico, intelectual y místico) podemos ser consagrados y a la vez consagrar a otros en la ciencia mística». Esto llevó a que muchos desearan beber de la embriagadora contemplación, no

<sup>26</sup> Estoy investigando junto con el jesuita suizo Paul Oberholzer el influjo de Nicolás de Flue en España y en especial sobre Ignacio de Loyola. Esta cita es excepcional, porque se cree que el primero en citarle es Gregorio de Valencia en 1587 mientras estuvo en Alemania (DURRER, R., *Bruder Klaus: Ergänzungsband zum Quellenwerk*, II, Regierung des Kantons Unterwalden, Obwalden, 1987, pp. 884-885. David J. COLLINS dice que Nicolás de Flue era el santo más conocido del siglo XV, en: *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 99. Agradezco a Roland Gröbli esta cita.



tanto por las consecuencias positivas de cambio de vida y caridad, cuanto por el deleite propio que supone esa contemplación. La Beata está en contra de esta corriente, desea la contemplación para todos, pero su sentido místico lleva a la santidad, que para ella es cumplir la voluntad de Dios. Dice: «muchos desean la contemplación y buscada con lágrimas y gemidos y aquello por su propia consolación y propio amor, y no solo por recibir de su Dios en ella con que los haga más agradables a él y más conforme para saber y poder cumplir la voluntad y obediencia suya para que los crió». Cualquiera que conozca los *Ejercicios Espirituales* recordará el punto (180.2) que dice «fue criado el hombre para alabar, reverenciar y servir a Dios».

La defensa de fray Antonio de la Peña tiene mucho de su libro sobre Catalina de Siena, porque, al igual que la italiana, sor María es tenida por sospechosa y calumniada por haberse pasado de la vida contemplativa a la activa, precisamente porque ella entiende, como arriba he dicho, que la contemplación acaba en la acción. Fray Antonio —para ejercer mejor la defensa— pidió el proceso de Salamanca de fray Diego de Matienzo y el de fray Domingo de Santa Cruz, pero no se lo dieron. Optó por decir que supo compaginar la contemplación con la acción: «No abandonó por completo la contemplación para pasar a la acción, sino que más bien se ha de decir que abrazó ambas vidas, activa y contemplativa». Esta será la mejor definición que hará el padre Nadal sobre Ignacio de Loyola, que era contemplativo y activo<sup>27</sup>.

Otra herencia es la «representación». Se trata de que seguía la tradición litúrgica de hacer una escenificación lo más perfecta posible de la Pasión de Cristo los viernes. Fray Antonio de la Peña y otros testigos lo dicen claramente: «Celebraba en sí misma todos o muchos de los misterios de la Pasión de Jesucristo». Era algo que —según había publicado fray Antonio— también hacía Juana de Orvieto, es decir, «en el viernes de la Cruz en el cual día en el cual la santa madre Iglesia para despertar y ejecutar la devoción de los fieles cada año representa la santa pasión de Nuestro Señor». Este tema de la «representación» se ha convertido en sujeto historiográfico conocido como «performance». Este imaginarse y actuar como si uno fuera Jesucristo se observa también en la *Autobiografía* de Ignacio, cuando incluso quiere ser tenido por loco por amor a Jesús, y sor María dice en su libro «átame Dios mío a ti como loca, para que lo sea en el amor tuyo».

El contexto es el de los autos sacramentales y litúrgicos en los conventos y procesiones de Semana Santa, como han puesto de manifiesto desde Dono-

---

<sup>27</sup> NICOLAU, M., «Contemplativo en la acción: una frase famosa de Nadal», en: *Centro Ignaziano di Spiritualità* 25, 1977, pp. 1-16.

van hasta Ladero Quesada y Sánchez Herrero. Se pueden citar así a Diego de San Pedro (*Pasión Trobada*) y Antonio del Campo (*Auto de la Pasión*), el *Cancionero* de Luzón (criado de doña Juana de Aragón) y sobre todo el *Cancionero* de Egerton<sup>28</sup>. Hay que tener en cuenta que la Pasión aparece en los libros de Horas de la Virgen, en el *Vita Christi* del Cartujano y de otros (Montesino, Gonzalo de Ocaña, Pedro de la Vega, etc.). En vez de hacer una lectura en común, sin más, de un libro de espiritualidad, se hacía un teatro<sup>29</sup>. En este caso la Beata fue una verdadera artista del escenario religioso, sin entrar en la verdad o no de lo que ella experimentaba. Así la declaración de sor María del Cordero dice que «había visto representar muchas veces maravillosamente a dicha beata los misterios de la Pasión de Cristo desde el principio hasta el fin». No se debe confundir la representación con el rapto, porque podía tener representación sin rapto y rapto sin o con representación. Por otro lado, están los éxtasis, arrobamientos, ataques del demonio, profecías, y no consta que hubiera levitación, ni que tampoco hiciera milagros o curaciones. Todo parece indicar que seguía el modelo de la representación litúrgica tan sofisticadamente que los espectadores quedaban maravillados.

También fray Diego de Vitoria decía que «sor María se pone joyas de oro para representación de algunas cosas santas». Por tanto, es una representación teatral en toda regla, con atrezo. Fray Juan de Ceballos habla dos veces de que «representa» y una vez «representando en rapto en sí misma algunos misterios de la pasión de Cristo», y dice que estaban el conde de Cifuentes y el rey, porque fue en Arcos (Burgos), cuando fue recibida por Fernando el Católico en presencia en mucha gente, asistida por tres dominicos de autoridad: fray Juan de Ceballos, fray Diego de Vitoria, y fray Diego de San Pedro. La presencia de este último, que será confesor de Ignacio en

<sup>28</sup> DONOVAN, R. B., *The liturgical Drama in medieval Spain*, Toronto 1958; LADERO QUESADA, M. A., *Las fiestas en la Europa Medieval*, Madrid, 2015; CONDE SOLARES, C., *La espiritualidad cristiana en la España del siglo xv: entre corte y monasterio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2019; SÁNCHEZ HERRERO, J., «El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la península Ibérica», en: *Temas medievales*, 6, 1996, pp. 31-80. Debo hacer hincapié en Luzón, porque además editó la *Contemplación de San Bernardo sobre la Pasión* (Zaragoza, 1508).

<sup>29</sup> Sigue siendo válido CORBIN, Solange, *La déposition liturgique du Christ au Vendredi Saint, sa place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux*, Les Belles Lettres, París-Lisboa, 1960; CASTRO, E., (ed.), *El drama litúrgico*, Crítica, Barcelona, 1997. Esta representación es precisamente una puesta en escena según una tradición medieval monástica vinculada a los cancioneros y liturgia de las horas, en una visualización de la Pasión de Cristo de origen pseudodionisiaco. El «ver» en Ignacio se identifica con el «sentir», y esto es algo esencial en el consejo de la Beata a Ignacio, porque le dice que viera a Cristo, que es como decir que sienta a Cristo.

Salamanca y seguirá en contacto con él, es importante. Ignacio dice que esa mujer que tanto le ayudó en Manresa había sido recibida por el rey. O bien sabía esto porque era notorio, o lo sabía por fray Diego de San Pedro. Ahora bien, ¿lo sabía antes de ir a Manresa o se enteró allí mismo? No habría que descartar que Ignacio fuera a Manresa a ver precisamente a la Beata, pero no como única razón. Y lo digo no solo por esas dos menciones, sino porque el prologuista del *Libro de la Oración* menciona lo siguiente: «Es cosa muy probada y muy cierta (sin falta) que los que se allegan a esa sierva de Dios con humildad y santo deseo, luego conocen en sí mismos maravillosos movimientos y fuerzas para tener contrición y arrepentirse de sus pecados y para hacer penitencia y de cada día muchos avisos (si perseveran) para la enmienda y mejoría de sus vidas». Esto es precisamente lo que le pasó a Ignacio en Manresa.

Por otro lado, tenemos el así llamado «courtly love», este amor cortesano que se extendía con libros de amor, con un lenguaje propio, con canciones y poesías. En el *Libro de la Oración* se citan pasajes de estos libros, como la «hermosa floresta» (de las poesías de Suero de Ribera, que también usa en su carta a Cisneros) referida a la Cruz, tomada de cancioneros (religiosos como profano), o cuando escribe a Valdés sobre «el mundo falguero», (que es una canción de Gómez Manrique); o el «vergel de consolación» de Boecio<sup>30</sup>. Quiere hacer ver que el amor humano y el amor divino son parecidos, porque el que ama a Dios tan intensamente como el que ama a su amada experimenta en su cuerpo los mismos efectos. De hecho, el prologuista del *Libro de la Oración*, se percata de esto y lo menciona expresamente: «Ni menos se altere su corazón si hallare en ella algunas palabras representadoras de amorosa pasión o dichas en sentido místico». Para su representación no solo modelaba la voz (*ex forma verborum*) como los artistas, sino que llevaba joyas, sombreros, ropas distintas, sobre todo se vestía de colorado para representar bien la Pasión. Eran tan intensas sus actuaciones que incluso cuando escenificaba la bofetada a Cristo —seguramente se la daba a sí misma— quedaba señalada en su rostro por la fuerza con que se atizaba, de modo que debía untarse luego con árnica<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> BOASE, Roger, *The Origen and Meaning of Courtly Love: a Critical Study of European Scholarship*, Manchester University Press, Manchester 1977; CÁTEDRA, P. M., *Amor y pedagogía en la Edad Media: Estudios de doctrina y práctica literaria*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989; CÁTEDRA, P. M., *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media: estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Gredos, Madrid, 2005.

<sup>31</sup> En el proceso «que algunas veces la dicha sor María se pone joyas de oro para representación de algunas cosas santas».

También dice la Beata que en el seguimiento de Cristo habría que «correr», como hicieron Juan y Pedro al visitar el sepulcro. Aunque esta frase la sitúo en el contexto del Cisma de Pisa y la necesidad de confiar en Pedro (el papa). Este «correr» también lo utiliza Ignacio en las *Constituciones* 582, 3 «serán personas espirituales y aprovechadas, para correr por la vía de Cristo Nuestro Señor». Una de las citas más originales de los santos padres es un sermón de San Gregorio, sobre la Cruz como arado de Cristo que sirve para limpiar las malas hiervas de la conciencia (también la cita en las *Revelaciones*). Estas citas, y otras como ser dama en el ajedrez de la vida (que también usará Santa Teresa de Jesús), o que la Virgen sea «medio de nuestro remedio» (que usan Teresa de Jesús y Juan de Ávila), o ser «memoria de lo figurado» (que usa Juan de Ávila), así como citar ciertos salmos en latín, nos hace pensar que realmente estaba mejor formada de lo que se piensa, hasta el punto de escribir cartas al papa y al rey. Y esto pone en duda su analfabetismo y que cuando dicen que era iletrada simplemente era que no sabía latín ni había estudiado nada.

Hay en ella un deseo de buscar la Jerusalén celeste, cuya plaza terrenal estaba ahora cerrada, pero abierta siempre la celestial; o su insistencia de «en todo siempre le sirva», nos recuerdan a Ignacio y su «en todo amar y servir». Por último, destaca su deseo de estar en Compañía de Jesús, como hace en el *Libro de la Oración*, («recibe a mí pecadora en compañía de tu maestro») y que las que están a su alrededor formen su Compañía. Lo dice el prologuista de *Libro de la Oración*, pero también los padres de Piedrahita, en carta a Cisneros el 4 de noviembre de 1511, «acá Señor nuestra madre y aquella santa Compañía suya y nosotros...»<sup>32</sup>. También en las *Revelaciones* llama a Jesús el «superior y capitán nuestro». Acabo con una pequeña mención al demonio, porque ella suele llamar «adversario», al igual que hacen los padres dominicos de Piedrahita en la carta antes citada. El tema del adversario es conflictivo, porque no se plantearon un exorcismo. No es posesión diabólica, sino que resiste con ayuda (a veces demasiado humana, como abrazos etc.) los ataques violentos, con efusión de sangre, acaso por su posible epilepsia. Y complica más este asunto que, según un testigo, llamaba al demonio «mala casta», con claras connotaciones anticonversas, toda vez que el prologuista acusa a los conversos de ser los causantes de sus acusaciones: «sus persecuciones son del linaje de las que nuestro Señor padeció y otros santos que le siguieron y que también los

<sup>32</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la Reforma de la Provincia en España (1450-1550)*, IHFP, Roma, 1939, pp. 256-257.

perseguidores de ella o son del linaje de los que tuvo nuestro Señor o personas de poca prudencia».

#### APOYOS HUMANOS

Gracias también a los testigos podemos recorrer bien su itinerario y proyección social. Ante todo, hay que decir que no estaba sola, tenía el apoyo de nobles mujeres de la zona, e incluso tenía secretarías. Quizá la más importante es doña Aldonza Pimentel, que como testigo salió en su defensa<sup>33</sup>. Era prima de doña Leonor de Pimentel, la que veinte años atrás había creado un cenáculo en torno a Catalina de Siena. Aldonza casó en 1508 con Fernando Álvarez de Toledo, I señor de Villoria, de la Casa de Alba, que también declaró a su favor. Este dijo «que hacía ya varios años había oído decir a su sobrino don García de Toledo muy grandes cosas de doña María, que en su casa de Villoria la había visto el testigo padecer muy grandes tormentos, la había visto arrebatare muchas veces, que se vería con el cardenal en Santa María de Nieva, que hubo una junta de teólogos en Villoria, que con el obispo de Vich la había visto atormentada por los demonios, de camino a Burgos pasó por Villoria». Y del conde de Altamira dice «que después que oyó a dicho religiosa era cuando había conocido a Dios».

También dejó caer que sor María decía que había de venir un papa muy santo, persona que estaba viva, aunque no era papa, aunque ya era mayor. También lo dijo del maestro de la Orden y del emperador. Aquí viene un dato curioso, porque habla de que el papa se llamaría Juan y Pablo, y tiene conexión con el cardenal titular de San Juan y San Pablo, que era desde 1505 Francisco de Remolins y Pardines, un gran partidario de Fernando el Católico, que conocía perfectamente el caso de Savonarola y a los Borja, especialmente a Lucrecia y los Este, y que el monarca le nombró virrey de Nápoles<sup>34</sup>. Es posible que la relación con Remolins fuera la causa de la existencia en el archivo de Piedrahita de una carta sobre la beata Lucía de Narni, es un certificado del médico de Alejandro VI, en que refiere que el

<sup>33</sup> JIMÉNEZ MORENO, A., «La transmisión de libros de madres a hijas entre los siglos xv y xvi: los libros de doña Leonor Pimentel en la biblioteca de su hija doña María de Zúñiga», en: Emilio BLANCO (coord.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Salamanca, 2016, pp. 333-348.

<sup>34</sup> FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2005, pp. 109 y 578.

papa la recibió por indicación de duque de Este y Lucrecia Borja, y la verdad de sus llagas.

El apoyo económico procedía del duque de Alba y de su mujer, del gran prior de San Juan don Diego de Toledo, del señor de Orcajada don García de Toledo y del conde de Nieva<sup>35</sup>. También contó con el apoyo de otros nobles (Altamira) y letrados, como Gómez Fernández de la Lama y don García de Valdés.

Otro nombre del proceso es el mencionado Gómez Fernández de la Lama, regidor de Segovia, que también se debe identificar como uno de los testigos de sus arrebatos que aparecen en el *Libro de la Oración*, según dice el prologuista «presentes algunos religiosos, un caballero de Talavera, un letrado oidor de la Cancillería de Valladolid, un canónigo de Zaragoza, otro de Segovia y otras eclesiásticas y seglares personas». Hay que tener en cuenta que Gómez Fernández de la Lama estaba emparentado con el obispo de Zamora Meléndez Valdés, cuyo sobrino era precisamente don García de Valdés. Hay similitud en el lenguaje de las *Revelaciones* con la carta, como acabar con el amor propio y unir tu voluntad con la de Dios.

García de Valdés era arcediano de Fuentouco, y falleció en 1510, el testamento está en el archivo de la Iglesia de Montserrat de Roma. En 1499 el papa le nombró protonotario apostólico<sup>36</sup>. En 1507 felicitaba a Cisneros por su cardenalato, lo cual cuadra bien en la relación de la Beata tanto con Cisneros como con García de Valdés, así como con Gómez Fernández de la Lama<sup>37</sup>. De la Lama se quedó bajo la tutela de Francisco de Valdés, su tío,

<sup>35</sup> Gracias a estas ayudas siguió adelante el convento, ver MORENO BLANCO, R., «El convento de Santo Domingo de Piedrahita (Ávila): historia, arquitectura y arte», en: *BSAA arte* LXXX (2014) 35-60. LEA, H. C., *A History of the Inquisition of Spain*, New York-London, Macmillan, 1907, 4, pp. 8-11.

<sup>36</sup> Archivo de la Iglesia de Montserrat de Roma (AIM), Leg. 643, 85, testamento de Valdés, junio de 1510. Gómez Fernández de la Lama, regidor de Segovia, Archivo General de Simancas, RGS, Libro 40, 1493, 1 marzo 1493. BENAVIDES, José, «El cardenal Sáenz de Aguirre y el obispo de Zamora D. Diego Meléndez de Valdés. Memorias sepulcrales», en: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 30, 1897, pp. 315-323; RIVERA DE LAS HERAS, J. Á. «El obispo Diego Meléndez de Valdés, promotor artístico en Roma y Zamora en torno a 1500», en: *Anthologica Annu* 64, 2017, pp. 51-103.

<sup>37</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), Universidades 748, 13, Valdés a Cisneros, Roma 18 de mayo de 1507, «para el graciosísimo y acerbísimo para mi dolo de la muerte del justo digno prelado mi señor y tío servido de v.r. el obispo de Zamora, pregonero de sus virtudes e merecimientos, no pudo haber otra compensación para mi triste pérdida sino la creación de v.s.r. en cardenal, doy por testigos los procuradores de v.r. a quien el papa dijo que la buena memoria del obispo de Zamora le había dicho las virtudes y merecimientos de su persona. E pluguiere a NS que en ese sacro colegio hubiere al menos seis de tal esencia como v.s.r. para conservación de la religión cristiana».

hermano de Diego Meléndez Valdés. Heredó de su padre la regiduría, caballero de Santiago, señor de La Lauce (1493-1512), y acabó como dominico en Santo Tomás de Ávila. Respecto a la deposición de De la Lama, lo principal es que dice que sor María ve a Cristo en el Sacramento, precisamente lo que pasará a Ignacio según vemos en su *Autobiografía*.

Otro personaje influyente que aparece en el proceso es Luna, que había sido secretario de Juana de Aragón y también se hizo dominico. Reténgase que doña Juana tenía un criado Luzón que escribió en 1508 un famoso *Cancionero* que contenía las contemplaciones de San Bernardo sobre la Pasión, obra que influye decisivamente sobre la Beata. Se pone como ejemplo de los buenos efectos que tenía la actuación de la Beata. Pues bien, en el encuentro de la beata en la corte el 18 de febrero de 1508 en Burgos, está presente doña Juana. También está en ese encuentro con el rey el bachiller Jiménez y su hermano escudero. Posiblemente era el bachiller Diego Jiménez de la Torre. También declaran a su favor el repostero del rey Fernando Hidalgo y el regidor de Salamanca Juan de Ovalle.

Resulta más interesante el conde de Altamira, porque convivió varios meses con la Beata. Esta información nos viene por vía de los procesos y por vía de Vasco de Aponte, cuando cita en sus *Linajes de Galicia* a la Beata y su influjo sobre el conde de Altamira. Gracias a ella fue luego el conde a la reconquista del norte de África<sup>38</sup>. Otro caballero es Hernando Álvarez, que posiblemente hay que identificar con el caballero de Talavera que se menciona en el prólogo del *Libro de la Oración*.

Tenemos también el caso de Sancho de Paredes Golfín, camarero de la reina, que fue el ejecutor práctico del testamento de Isabel en 1504 y camarero del infante Fernando. Fue quien envió dos provisiones reales para evitar el primer proceso el 21 de julio de 1509. Según las cartas, Sancho de Paredes estaba junto a la Beata. También debemos preguntarnos hasta qué punto pudo influir sobre el licenciado Fortún Ibáñez de Aguirre. Estaba casado con María de Esquivel, oidor de la chancillería de Valladolid, y fue testigo de sus revelaciones. Encontramos pues un trio poderoso dentro de la corte que tienen relación directa con la Beata: Almazán, Sancho de Paredes y Fortún Ibáñez. Pero también observamos por los procesos que viaja mucho, está en Burgos, Toledo, Zamora, Olmedo, Arcos, Madrid, Salamanca, Ávila, Seg-

---

<sup>38</sup> GONZÁLEZ PÉREZ C. (ed.). *Vasco da Ponte, Relación dalgunhas casas e liñaxes do Reino de Galiza*. Toxosoutos, Noia, 2008. Según GARCÍA ORO, J., *El cardenal Cisneros, vida y empresas*, BAC, Madrid 1992, I, pp. 241, 239-242, el conde de Altamira acompañaba a la beata con el noble gallego Juan Lopez Parragués, cliente de Almazán.

via, Zamora. Por otras fuentes sabemos que otras terciarias dominicas que buscan la reforma estricta acuden a verla a Piedrahita, como las del beaterio de Santa Catalina de Siena de Granda<sup>39</sup>.

#### DEFENSA DE FERNANDO EL CATÓLICO

Uno de los momentos culminantes de la historia de la sor María es su encuentro con el rey el 18 de febrero de 1508. Era un verdadero reto para ella hacer la representación de la Pasión ante el rey, Germana de Foix, doña Juana de Aragón, el conde de Cifuentes, María de Ulloa, Margarita de Ulloa, hijas del contador Rodrigo de Ulloa. Ignacio, que había trabajado en la Contaduría, los conocería. Nos dice que «a dicha escena se hallaba presente el rey, al cual miraron todos creyendo que lo decía por S.A. y entonces dijo ella, no es por el que piensa, con lo cual ya se comprendió que aludía a dicho conde de Cifuentes». La entrevista con el rey es importante, porque Cifuentes (Fernando de Silva y Álvarez de Toledo) muerto en 1545, alférez mayor de Castilla, será embajador en Roma de 1532 a 1536 y allí encargó a Sebastiano del Piombo que pintara el famoso expresivo cuadro de *Cristo con la cruz auestas*, conversado en el Hermitage, acaso símbolo de que la espiritualidad de la Pasión también se llevó a Roma. Un testigo nos describe muy bien el encuentro: «que en una ocasión estando dicha sierva de Dios representando en raptó en sí misma algunos misterios de la Pasión de Cristo vio que uno de los que estaban presentes que era el conde de Cifuentes dudaba en su corazón».

Sabemos la fecha exacta del encuentro con Fernando el Católico, no por el proceso, sino por Ayora. Dice que fue en Arcos (Burgos), y aunque no lo menciona, la reina Juana estuvo en Arcos de octubre de 1507 a febrero de 1509. Nadie ha señalado que estuviera presente, pero resultaría extraño que no, a no ser que la apartaran a propósito. Por el testimonio de un testigo sabemos también lo que pasó en Arcos: «la vio otra vez arrebatada una mañana porque la habían rogado lo que con ella iban que se hubiere de arrebatar a los maitines para que la vieses doña María de Ulloa y otra su hermana». Debemos preguntarnos hasta qué punto influye la Beata en el rey. En su testamento hay referencias a la Pasión de Cristo, y es sepultado con el hábi-

<sup>39</sup> GARCÍA VALVERDE, M. L., «Beatas dominicas en Granada: el Beaterio de Santa Catalina de Sena», en: COLESANTI, Gemma, GARÍ, B., JORNET I BENITO, N., (eds.), *Clarisas y dominicas: modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Firenze University Press, Firenze 2017, pp. 269-289.