

# «¿Y QUÉ MIRAS EN ESOS LIBROS?». REPRESENTACIONES DEL SABER Y LA MUJER RELIGIOSA EN LAS HAGIOGRAFÍAS CASTELLANAS DE FINALES DE LA EDAD MEDIA \*

**Sergi Sancho Fibla**

*Università degli Studi di Padova, Italia*

[ssfibla@gmail.com](mailto:ssfibla@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0151-5404>

## **Introducción: en los márgenes del saber**

El papel de las religiosas, ya sean monjas o *mulieres religiosae*, en la transmisión del conocimiento había recibido poca atención hasta hace algunas décadas. Alejadas de los centros hegemónicos de producción y transmisión del saber, éstas habían sido relegadas a una posición marginal como sujetos partícipes de géneros accesorios dentro del canon cultural de Occidente (Allen 2002). En el campo de la producción literaria conocida y conservada, por diferentes factores contextuales, son muy pocos los textos explícitamente escritos por religiosas que han llegado hasta nuestros días (Poutrin 1995). El hiato es aún más pronunciado en el caso de la literatura castellana, sensiblemente exigua en voces femeninas anteriores al siglo XVI. Por ello, la producción literaria de estas mujeres no puede ser un indicio para entender la participación que tuvieron en la transmisión del conocimiento.

Al mismo tiempo, las ricas aportaciones que estas mujeres hicieron a la sociedad europea trascendieron el ámbito de la literatura devocional y atañeron a campos tan variados como la música y la liturgia, la enseñanza de labores prácticas, la alfabetización, la producción artística o los saberes

---

\* Este trabajo está enmarcado en los proyectos de investigación: «MAGISTRAE: Reassessing Instruction Activities by Religious Women (1250-1550 c.)» de la Università degli Studi di Padova, y «Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino» (PID2019-104237GB-I00/AEI/10.13039/501100011033).

paramédicos. Por tanto, sea cual sea la perspectiva de estudio sobre «el saber», el espectro de prácticas relacionadas con la participación femenina en este contexto debería ser ensanchado. Para llevar a cabo tal empresa, existen numerosas fuentes que tratan de manera fragmentaria, pero insistentemente, de la participación de las mujeres religiosas en este tipo de actividades. Aunque pocas, las referencias son abundantes, ya sea en las llamadas fuentes de la práctica (*sources de la pratique*, es decir, aquellas que dan cuenta de la realidad cotidiana, material, financiera, etc.), como en las fuentes normativas y en las representaciones. Este segundo grupo es el que se usará en este estudio: textos o imágenes que, en la mayoría de los casos, demuestran poca fiabilidad como reflejo de una pretendida realidad histórica, pero que son cruciales para comprender las políticas de mediación, las representaciones de modelos de conducta, las relaciones de dominación y/o colaboración entre las mujeres y el clero y, por último, para entender algunos de los prejuicios que han sobrevivido hasta nuestros días en relación al acceso y la participación de las mujeres en el saber. Entre los ejemplos de este tipo de fuentes encontramos gran variedad de textos, desde la literatura didáctica, los documentos normativos como reglas, estatutos, consuetas y constituciones de las distintas comunidades religiosas, así como otras fuentes creadas por la institución eclesiástica. Sin embargo, el género textual que vamos a utilizar en este estudio es otro: la hagiografía o *vida*. Estos testimonios, muy parecidos a los que encontramos en los procesos de canonización, transmiten una imagen ideal y estandarizada que pretendía salvaguardar la memoria de personajes relevantes para así difundir un modelo de comportamiento ideal. Teniendo en cuenta este carácter ejemplar, nuestro análisis no pretenderá visibilizar el panorama de las prácticas del saber de las mujeres tardomedievales. Aquí nos ceñiremos a la construcción de la imagen modélica de la santidad femenina y a analizar qué rol tienen en ella las imágenes de la lectoescritura y el saber: conocer qué aspectos, escenas y tópicos vinculados al conocimiento podían formar parte de la imagen de la santa viva y de qué manera estaban articulados en ese modelo ideal.

El *corpus* que proponemos estudiar está formado por hagiografías castellanas de mujeres que vivieron entre los siglos XV y XVI que se encuentran en manuscritos, impresos y, en gran parte, en ediciones digitales publicadas en el «Catálogo de santas vivas<sup>1</sup>». Los textos fueron escritos o reescritos durante los siglos XVI, XVII y XVIII, un fenómeno habitual en este tipo de relatos,

---

<sup>1</sup> Este repositorio de ediciones *online* forma parte del proyecto «Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un Corpus completo de un modelo hagiográfico femenino» (PID2019-104237GB-I00), liderado por Rebeca Sanmartín Bastida y disponible en línea: <<http://catalogodesantasvivas.visionarias.es>>.

cuya primera versión acostumbra a encontrarse en manuscritos realizados poco después de la muerte de las santas, pero que luego fueron transcritos y modificados en las diferentes versiones de *flores*, recopilaciones y crónicas. Las razones por las cuales estas *vidas* pueden ser consideradas como parte de un mismo *corpus* son varias y han sido ya mencionadas (Bartolomei Romagnoli 2020). En primer lugar, se trata de obras escritas en lengua castellana. En segundo lugar, la cronología de la escritura de estos textos se acota a los siglos XVI y XVII, aunque los sujetos a los cuales hacen referencia vivieron entre los siglos inmediatamente anteriores y responden a un modelo anterior al teresiano (Sanmartín Bastida 2017). En tercer lugar, se trata de obras que se pueden vincular claramente a un género característico de finales de la Edad Media: las *vidas* de mujeres religiosas. No sólo hablamos aquí de monjas, sino de cualquier tipo de afiliación religiosa comprendida dentro de la denominación de *mulieres religiosae* o *sorores* (García Herrero 2013)<sup>2</sup>. Se trata de textos que, apoyándose en las leyendas hagiográficas anteriores, ponen de relieve las experiencias de mujeres con reputación de santidad que seguían los preceptos de la vida apostólica, sobre todo a partir del nacimiento de las órdenes mendicantes y el desarrollo de la espiritualidad afectiva tardomedieval. Finalmente, el último factor, relacionado con el anterior, es la perspectiva de género. Estos escritos, centrados en mujeres, eran habitualmente compuestos por hombres y posteriormente validados, censurados o promovidos por la institución eclesiástica, configurando un modelo concreto de santidad (Mooney 1999; Coakley 2006). El motivo de una tal diferenciación se ampara bajo la apreciación de la construcción de la santidad femenina como diferente a la masculina. En efecto, los estudios de las últimas décadas en esta materia han constatado el peso que la diferencia de género tuvo en la constitución de la estructura, los tópicos y las imágenes de tales narraciones (Wogan-Brown 2003: 93; Bynum 2007; Dalarun 2008).

La categoría que vamos a utilizar en este trabajo es la de las «santas vivas». Gabriella Zarri (1990) acuñó tal término para las *vidas* de mujeres italianas de los siglos XV y XVI, cronología idéntica a la de las castellanas que presentamos aquí. No obstante, se trata de una apelación que viene siendo utilizada para aludir a un fenómeno de santidad que puede observarse ya en los siglos XIII y XIV, particularmente a partir de la eclosión de las órdenes mendicantes.

---

<sup>2</sup> Mujeres que no realizaron los votos solemnes pero que se dedicaron enteramente a la religión. Intento aquí evitar la nomenclatura «mujeres semi-religiosas» (Lauwers 1989: 99) porque su uso alude a una concepción jerárquica de las fuentes institucionales de la Iglesia en las que se entendía la vida religiosa femenina como un camino que, teleológicamente, llevaba al grado ideal de realización de la virtud cristiana: la monja.

En el contexto castellano, fue perfectamente definido por Francisco de Pisa en 1605: «Mujeres illustres en santidad, aunque no estén canonizados [*sic*] por la Iglesia, los cuales se cree piadosamente gozan de Dios, por sus virtudes, y insigne santidad» (Pisa 1605: 276). Se trata de un fenómeno especialmente urbano, relacionado no sólo con las experiencias suprasensibles, sino mayormente con la vida activa de estas mujeres, aquello que Dalarun llamó «*esprit de clocher*» (2008: 216). Tal dimensión «cívica», manifestada en un poder de agencia propio y una autoridad asignada, es la que confiere el estatuto de «santa viva» (Coakley 2006: 211 *et seq*; Cortés Timoner 2021). Esto significa que la santidad del sujeto está atribuida por las impresiones del entorno social y no por la tradición o las instituciones. Dichas percepciones son «fabricadas», siguiendo el término de Jean-Claude Schmitt (1984), por el texto y no por una supuesta realidad histórica, puesto que son los grupos de presión los que modelan la santidad en primer lugar y la articulan posteriormente dentro de esquemas canónicos y unos géneros específicos.

Para desentrañar los diferentes motivos relacionados con el saber y la lectoescritura que aparecen en estas *vidas* de mujeres con fama de santidad, nos basaremos en una estructura tripartita que responde a una taxonomía anacrónica: lectura, escritura y educación. Aunque sí encontramos en esta época la clara diferencia entre leer y escribir como dos competencias distintas (Hedlund 2013), la verdad es que sus manifestaciones son múltiples y, en ocasiones, problemáticas. Algunas clasificaciones que utilizaremos aquí tienen unos contornos extremadamente difuminados en la época en la que los textos fueron realizados, como es el caso de lectura y oración; o entre escritura y dictado. Por su parte, la noción de educación es incluso más cuestionable. A menudo, y sobre todo en ambientes femeninos, no aparece una clara separación entre lo que podríamos considerar como saberes eruditos y los saberes prácticos (administración, contabilidad, pero también liturgia o costura, entre otros) (Duval 2018; Pristash *et al.* 2009). En su debido momento se intentará matizar tales aspectos, pero creemos conveniente, en aras de mayor claridad epistemológica, seguir la clasificación mencionada siguiendo esta estructura: la primera parte se concentrará en los libros y la lectura, dividiéndose en el ejercicio del oficio divino, la posesión de libros y, finalmente, el uso de éstos. El segundo punto se basará en la escritura en todas sus manifestaciones: directa, indirecta, o comunitaria. Para concluir, en la tercera parte, centrada en la educación, separaremos las menciones de aquellas religiosas modélicas que recibieron instrucción y aquellas que (en cambio, o también) realizaron la labor de enseñanza.

## 1. La santa y el libro

### 1.1. Oración y oficios

En lo que respecta a la actividad lectora y sus múltiples manifestaciones, la principal actividad que se encuentra reflejada tanto en las hagiografías como en otras fuentes normativas, como las reglas y constituciones, es la oración o participación en los oficios. Se trata del ejercicio básico que se exhorta a realizar, en distinto grado, tanto a monjas como a mujeres laicas, por lo que dichos textos, en tanto que espejos de un modelo ideal, acentúan su importancia. Es preciso puntualizar, no obstante, que habitualmente es difícil discriminar entre los diferentes matices del ejercicio de la oración y sus distintas competencias requeridas, dado que los textos no suelen especificar el tipo de actividad a la cual se refieren. Así, el oficio o la plegaria agrupa, en muchos casos, rezos personales y grupales, lectura en voz alta, lectura silenciosa, meditaciones, cantos o ritos litúrgicos, entre otros. La mención generalista a tal actividad indica, en los textos que analizamos, la diligencia y la correcta aplicación de los valores cristianos de un sujeto o de la comunidad. Así, la práctica regular e incluso extrema de esta actividad se encuentra ensalzada como signo de santidad. Ejemplos de ello los encontramos en numerosas *vidas*, como en la de Catalina de Ribera (†1567), de quien se dice que «rezaba el doble» (Torres 1683a: 534-535) o en la insistencia de María de Bobadilla (1551) en construirse un carro para que la llevaran a rezar una vez que se había quedado inválida: «por no faltar al coro, mandó hacer unas carretillas, como las que sirven para enseñar a andar las criaturas, y con estas se iba, sin hacer falta a alguna de las horas del Oficio Divino» (Torres 1683b: 491).

En este sentido, por considerarse más arduo, el rezo nocturno era aún más loable y así se ve reflejado a menudo en las hagiografías, tanto de mujeres como de hombres, donde se establece como un *topos* la costumbre de no acostarse entre *matines* y *laudes* como signo de devoción ejemplar: de Inés Cano (1431) se nos dice que «nunca faltó a medianoche de Maitines y desde las cinco de la mañana, se estaba hasta las ocho en el coro» (Torres 1683c: 502-503)<sup>3</sup>.

Por consiguiente, las menciones a la oración se refieren, ante todo, a un signo de virtud cristiana y, a primera vista, poco nos pueden decir sobre la capacidad letrada de las religiosas. Sin embargo, no hay que olvidar que este es

---

<sup>3</sup> Este *topos* puede apreciarse en muchas otras *vidas*, véase María de Pedrosa (1530) (Torres 1683d: 527), María de Ajofrín (1489) (Redondo Blasco 2018: 215v) y en muchos otros ejemplos fuera del espacio castellano. Hay otras vertientes de esta actitud, por ejemplo, la puntualidad, *vid.* María de Santo Domingo (c. 1524) (Sanmartín Bastida 2021: 3r).

el primer nivel de uso o dominio de la palabra. Por supuesto, la plegaria o la liturgia podían consistir únicamente en el rezo del Ave María y el Padrenuestro<sup>4</sup>, pero también podía incluir el canto de los salmos, la lectura y recitación de textos, la lectura en latín, por no hablar de la posibilidad de aprendizaje pasivo que el uso litúrgico del latín proporcionaba (Sancho Fibla en prensa). Los «múltiples niveles de *literacy*» son en este campo una realidad evidente y deben ser examinados caso por caso (Stoop 2015).

### 1.2. *El breviario y el libro del pecado*

Para afinar mejor este análisis hemos decidido fijarnos en elementos materiales que permitan otra mirada hacia el saber. No hemos encontrado ninguna referencia a abecés, bibliotecas, *scriptoria* u otros elementos del saber tradicional, pero sí aparece repetidas veces el elemento del libro. Teniendo en cuenta que se trata de un objeto central de la religión cristiana y, al mismo tiempo, símbolo del conocimiento (Sancho Fibla 2018: 149-157), hablaremos aquí de la imagen del libro en un primer momento como representación para luego, en el siguiente apartado, centrarnos en su uso como herramienta de lectura o plegaria.

Las hagiografías poco o nada hablan sobre colecciones y bibliotecas conventuales, al contrario de la información que podrían proporcionarnos, por ejemplo, inventarios o documentos notariales (Garí 2017; Cátedra 2003). En cambio, las *vidas* sí exhiben recurrentemente la imagen de la religiosa al lado de su libro de oraciones: «y para esto tenía un pobre libro hecho y cosido de su mano en que había diversas oraciones: este era su tesoro y sus cuentas sin tener otras», se nos dice en la *vida* de Quiteria de San Francisco (1584) (Villegas 1595a: 66r en Cortés Timoner 2021: 28). María de Ajofrín, por su parte, parece tener también un volumen de devociones muy similar:

Y a la postrera noche sintiole a par de la cama, y ella no durmió con el miedo que tenía, y dos horas después de la medianoche, estando sin ningún sueño, abraçada con un libro que tenía de devotiones y con el gran pavor que tenía, estava puesta hazia la pared y el espíritu llegó a ella y meneola como quien quiere despertar a quien duerme, y ella con el temor que tenía no lo quería hablar, y haziéndole señales con gemidos. (Redondo Blasco 2018: 216r)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Requerimientos básicos para mujeres no avezadas en las letras: «Están obligadas las cofradas a rezar el officio de Nuestra Señora en el día que cae, y quien no tubiere disposición de rezarlo reze la corona del sábado, y si no supiere leer diga la corona real» (Curto 2018: 40v).

<sup>5</sup>Justo más adelante en el mismo texto también se menciona otro libro que María habría vendido (216r-v).

Este volumen que suele acompañar a las santas, al cual aluden a menudo las *vidas* y que también puede aparecer en la iconografía, viene llamado a veces «libro de devociones», «breviario» o incluso «misal», aunque éstas son denominaciones genéricas que no permiten una clara distinción entre ellos (Sancho Fibla 2022: 53). La idea que subyace en tal imagen es la de un uso asiduo e íntimo de la plegaria, entroncando, por una parte, con las prácticas de devoción personal típicas de la espiritualidad de los siglos xv y xvi y la *devotio moderna*. Por otra parte, esta misma imagen emula claramente el ejemplo de la Virgen, modelo principal al cual deben tender las religiosas, cuya escena de la Anunciación se difundió abundantemente en las representaciones de la época. Son numerosos los historiadores del arte que han concertado que el libro de horas que sustenta la Virgen en tal escena no es tanto un símbolo de conocimiento o de aprendizaje de letras, cuanto de ejemplo virtuoso de conducta (Saetveit 2020; Clanchy 2004).

Pero en las *vidas* también encontramos el modelo opuesto a este breviario virtuoso. Lo que podríamos llamar «libro del pecado» parece ser un motivo común que aparece vinculado a la mala conducta y al diablo. En éste se fusionan dos nociones. Por una parte, el concepto del libro del mal, es decir, el texto como agente de difusión de la tentación, una idea en torno al conocimiento que encontramos a menudo en discursos que buscan censurar o denunciar la relación entre saber y herejía (Bayless 2012). Por otra parte, también está presente la imagen del libro de «doble contabilidad» de las almas, es decir, el díptico formado por el libro de la vida y el libro del pecado que, según la teología cristiana, deben ser abiertos el día del Juicio Final<sup>6</sup>. En esta línea, podemos sacar a colación las visiones de Juana de la Cruz en las que se describe cómo una serie de diablos anotaban los pecados de sus víctimas en unos grandes volúmenes, líneas que son luego borradas o rayadas por los ángeles como consecuencia de la confesión y comunión de los fieles. Este vaivén entre escritura y supresión de líneas-pecado se materializa, nos dice la visión, en «grandes libros» realizados en hierro y no papel:

Llevándome mi sancto ángel en espíritu algunas vezes por la voluntad de Dios, veo muchos demonios tentadores de las ánimas, los quales traen unos libros muy grandes, e cada uno de aquellos demonios scrivía y ponía por memoria todos los peccados e malas obras que haçen las gentes. E los sanctos ángeles,

---

<sup>6</sup> Si bien en un principio los Padres de la Iglesia hablaban de un único libro de salvación en el que los nombres de los fieles aparecían o eran borrados de él, con la implantación de una inmortalidad garantizada por la metafísica helenística, la función del día del Juicio Final se amplió: las variables entonces se volvieron más complejas, insertando en el libro lo bueno y lo malo, es decir, concretando lo que Hans Blumenberg llama una doble contabilidad (2000: 28-29; Jager 2000).

nuestros guardadores, quando ven que sus ánimas que tienen en cargo an confesado y comulgado, y an satisfecho en todo lo que heran en cargo y están con alguna devoción, van a los demonios, e toman los libros, diciendo: «Dad acá, que queremos ver qué peccados son los que nuestras almas tienen ay scriptos». Y aunque les pesa a los demonios, e reúsan que no los quieren dar, los sanctos ángeles llegan e les toman por fuerça los libros, e miran los peccados [...]. Entozes los sanctos ángeles se los arrojan, e los demonios toman los libros, e míranlos, e hallando raydos los peccados que tenían scriptos, con gran rabia los arrojan muy lejos. (Luengo Balbas/Atencia Requena 2023: 49r-v)<sup>7</sup>

Dicha imagen bebe probablemente del Apocalipsis 20:12, puesto que ya desde San Agustín en la patrística cristiana se tendió a entender tales libros de manera individualizada, pasando a hablar de un *liber vitae uniuscuiusque* (Gellrich 1985: 99-100), una idea que terminará forjando el concepto de libro de la conciencia en que las almas se convierten en escribas o copistas interiores (Leclercq 1978: 64). Una imagen muy similar la encontramos en las breves *vidas* de Juana Rodríguez, donde se nos relata la visión de un «gran libro» en el cual el demonio lee los pecados de la religiosa, líneas que son neutralizadas por la intervención de la Virgen, que afirma que tales pecados fueron ya confesados:

Finalmente, acabándosele los días del presente destierro, en su última y grave enfermedad aparescióle la Madre de Dios confortándola para el trabajo de la salida del alma de la carne. Apareció también allí el demonio con un muy grande libro que traía y, volviéndole las hojas, trabajaba desmayar la sierva de Christo, con muchos peccados que en aquel libro leía, a los cuales la madre de Dios respondió que ya aquellos peccados eran confessados y perdonados, y el demonio confuso huyó, y la Reina de los cielos desapareció, dexando la sierva de Christo muy consolada. (Lisboa 1570: 212v)<sup>8</sup>

### 1.3. *Las santas que leen*

La presencia del breviario en las representaciones de las santas parece responder más a un emblema de vida virtuosa que a un vínculo con la cultura letrada. Pero poseer un libro no es condición para su uso, así que es necesario ahora profundizar qué prácticas aparecen en las *vidas* relacionadas con tales volúmenes. Naturalmente, la lectura es la práctica que encontraremos más a menudo narrada en el relato hagiográfico, particularmente dentro del marco

---

<sup>7</sup> Lo repite a continuación, en 54r: «e cuántos libros traen scriptos della...», etc.

<sup>8</sup> Pasaje casi idéntico en la versión de Tamayo de Vargas (1616: 77v).



de sus usos culturales. Siguiendo el modelo de la Virgen que apuntamos anteriormente, encontramos varias menciones que reflejan la lectura individual y raramente aparecen alusiones a los oficios colectivos o la liturgia. Por ejemplo, María de Ajofrín, a quien presentábamos junto a su breviario, usa tal objeto para el rezo privado:

Otro día, a la hora de terçia, estando en una ventana rezando en un libro, vio cerca de sí un rostro como el de la luna, con muy gran resplandor, y dentro d'el como dos formas de hombres que peleaban el uno contra el otro, y que caía mucha gente muerta. (Cruz 1591a: 264r; Vega 1539: 99bv)

Sin embargo, sabemos que las prácticas relacionadas con la meditación y la oración implicaban toda una serie de actividades que iban más allá de lo que hoy en día entendemos como lectura. La visión y el tacto, por ejemplo, son dos de los sentidos en los que más se ha ahondado últimamente para señalar el aspecto multisensorial de la devoción tardomedieval (Carrillo-Rangel *et al.* 2019; Sancho Fibla 2018). Sin abandonar el testimonio sobre María de Ajofrín, podemos leer que la materialidad del libro sirve como soporte para imágenes devocionales u otros objetos, cual si se tratara de un altar portátil: en un caso coloca una figura de un Cristo niño encima de un volumen (Redondo Blasco 2018: 217r-v) y, en otra ocasión, se nos dice que hace lo propio con un cráneo (220r-v). Asimismo, las imágenes que contiene el libro también aparecen en las prácticas de María de Ajofrín, y son mencionadas explícitamente como sustentos para la oración: «Y como estuviese rezando y mirase a una Verónica que tenía en un libro pintada, por el espacio de una hora vido en ella y sobre ella gran resplandor, y vio carne y sangre» (Redondo Blasco 2018: 198v; Ajofrín s. xviii: 101v; Vega 1539: 95vb).

Más allá del uso de breviarios, libros de horas y demás volúmenes para la devoción, debemos, por supuesto, mencionar las referencias a la lectura ordinaria. Esta práctica aparece en las *vidas* siguiendo, de nuevo, un modelo estandarizado. Poco se nos habla de libros profanos, aunque su existencia en el seno de los conventos ha sido ampliamente demostrada (Martínez Calvo, 2017: 270-271). Al tratarse de relatos de conducta ejemplar, las hagiografías retratan a las santas realizando lecturas edificantes, en su gran mayoría, narraciones de otras vidas modélicas, creando así un efecto de *mise en abyme*. Así, las vivencias de los santos anteriores se reflejan en estas mujeres como si fueran un espejo intermedio entre los primeros y los lectores de su tiempo. Ambos géneros proporcionan una pauta de comportamiento ideal: si la lectura de las hagiografías de, por ejemplo, mártires romanos participa en la

construcción de la santidad de estas mujeres, también lo hace la lectura de sus propias *vidas* por parte de los y las lectoras de su tiempo<sup>9</sup>.

No se trata éste de un aspecto particular de la hagiografía tardomedieval castellana, pues lo encontramos en gran parte de las *vidas* de este periodo en todo el Occidente. Un caso ilustrativo es el de Dalphina de Pugmichel (1360), cuya nodriza le leía las *vidas* de mártires vírgenes, esos mismos relatos que años más tarde ella leería a su marido, más joven que ella, para así convencerle para mantener su unión casta (Sancho 2023: 355-356). Un caso paralelo al de Joana Guillem (1607) quien, de pequeña, oía leer las vidas de santos a Marianna Gallent. Años más tarde, la *vida* nos dice que era ella la que las recitaba en voz alta a sus hermanas (Mancebon 1617: 5; 100).

No obstante, el mecanismo de analogía que aparece en estos relatos no pone en duda la verosimilitud de tales lecturas, puesto que muchas otras fuentes confirman que las narraciones hagiográficas eran, precisamente, una lectura privilegiada para las mujeres por sus cualidades morales y edificantes, aspectos no sólo defendidos en las obras prescriptivas (Cátedra 2003: 21-23; Baranda, 2003: 63), sino también corroborados en las evidencias conservadas en inventarios y documentación notarial de la época (Pérez González y Arboleda Goladaracena 2022: 224; Garí 2017: 130-131; Santos Vaquero 2017: 154). En el contexto castellano, encontramos tal referencia de manera explícita en la *vida* de Juana de la Cruz, de quien se nos dice que oía leer el *Floreto* de San Francisco (con quien se comparaba):

Oyendo esta sierva de Dios leer en un libro llamado Floreto de santo Francisco, y oyendo cómo había mandado una vez a un fraile que fuese a predicar, sin capilla y desnudo, pensó entre sí: «Si el Padre San Francisco mandaba ir al fraile a predicar desnudo, no teniendo pecados, ¿cómo no iré yo a confesarme de los míos y desnudarme dellos, desnuda en carnes y hiriéndolas con piedra o palo a cada pecado que dijere?» (Luengo Balbas/Atencia Requena 2023: 15r)

El mismo texto nos cuenta que Juana, al sentirse pecadora, pide consejo a su ángel para poder enmendar su conducta y que ello no repercuta en sus hermanas. Entonces, el ángel le pide que cuide de su comunidad, que las

---

<sup>9</sup>Sin embargo, es también cierto que no todo lo que se relata en estas *vidas* es imitable, como señala Jacques de Vitry a propósito de las prácticas de Marie d'Oignies. El debate sobre la veneración e imitación de los santos fue sujeto de debate entre algunos especialistas de la hagiografía. Ya Vauchez (1991) matizó este debate, proponiendo una santidad imitable y otra admirable. Sin embargo, como defiende Baños Vallejo (2005), tales categorías no deberían entenderse en oposición, sino en gradación. Imitación o alabanza son dos aspectos relacionados que derivan de un mismo fenómeno: el seguimiento del testimonio de Cristo, que puede plasmarse en diferentes grados dentro de la comunidad cristiana.

consuele, y que no se preocupe en enseñarles, pues éstas pueden aprender directamente del *Flos sanctorum*:

Conforta tú a tus hermanas. Y digo que las confortes, que no las as menester enseñar, pues tienen exemplo de los sanctos y de las sanctas, de quien pueden aprender. Lean el *Flos sanctorum* y liçiones devotas en que se enseñen, que tú ya poca doctrina les puedes dar: lo uno, por la privaçión del offiçio de mandar sobre ellas y serles regidora, y lo otro, por el menospreçio que a subçedido a tu persona en la opinión y crédito que de ti se tomó. (Luengo Balbas/Atencia Requena 2023: 82r-v)

Estas recolecciones de *vidas* de santos abreviadas, ya fueran bajo el título de *Legenda aurea* o *Flos sanctorum*, permitieron producir volúmenes más funcionales, esto es, más fácilmente transcritos o impresos en formato más pequeño para el uso individual, lo cual proporcionaba una notoria ductilidad de usos que se adaptaban mejor a las prácticas de *literacy* y devoción propias de finales de la Edad Media (Baños Vallejo 2012). Además, su traducción a las diferentes lenguas vernáculas posibilitó un alcance extremadamente vasto y el subsiguiente calco de tales narraciones en las nuevas *vidas* escritas en los siglos xv y xvi (Sancho Fibla 2023: 352-359). Por todo ello, como vemos en el caso de Cubas de la Sagra, el *Flos sanctorum* no era sólo una lectura devocional, sino que se entendía como parte de la formación de novicias<sup>10</sup>. Así, las alusiones vagas a «libros honestos» o «libros buenos» que se mencionan a menudo en las *vidas* podrían aludir a este tipo de compendios. Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en la *vida* de María de la Cruz (1638), donde se nos dice que, a sus diez años, tenía gran afición «a la leçión sancta» y que a los once «leya buenos libros» (María de la Cruz, 1995: 29, 31). A ello alude una anotación al margen que especifica que se trataba de «libros de santos», demostrando explícitamente el referente al que los autores de hagiografías se dirigían (Bueno Valdivia, 2015: 85).

## 2. Escritura

Si bien la lectura, o más bien, la «lectura devota» forma parte del canon de las *vidas* de santas vivas, no se puede decir lo mismo de la escritura. Sabemos que muchas de estas mujeres escribían pero, a diferencia de la lectura piadosa, no se trata de una actividad que aparezca encomiada por los autores de hagiografías femeninas. En aquellos raros casos en que el texto habla de

---

<sup>10</sup>Véase, a tal efecto, el caso de Joana Guillem (Mancebon 1617: 295).

tal acto, a menudo lo hace de manera indirecta, secundaria y en muchos casos se podría decir que involuntaria.

Este aspecto se hace evidente en lo referente a la escritura de cartas, una actividad comprendida dentro de los quehaceres ordinarios de las comunidades (Lähnemann *et al.* 2020). En la descripción de esta cotidianidad es cuando dichas prácticas se dejan ver, es decir, como telón de fondo de un hilo narrativo que pone el foco en otras cuestiones más relevantes para la construcción del relato hagiográfico. Por ejemplo, en las *vidas* de María de San Juan (1565) y de Luisa de la Cruz (1521), se nos habla de una animada correspondencia epistolar, mencionando religiosas que leen y escriben sin dificultad alguna, todo ello dentro del marco de la narración de otros actos milagrosos, que son el centro de la atención del relato:

Recibió dicha religiosa una carta de Sor María de San Juan, según su firma y fecha, en que le decía estaba condenada, justamente con el eclesiástico que la hablaba: quedó fuera de sí al leerla, por la noticia que tenía de la sierva de Dios y su mucha virtud [...] Remitiole juntamente la carta que había recibido; y, al leerla, quedó admirada por no haberla escrito ella. [...] Mandó arrojarla por una ventana y luego tomó la pluma y le respondió a la religiosa una discreta y santa carta, consolándola con el amor y misericordia del divino Esposo. (Salazar 1612a: 484)

Pocas horas se pudo ocultar su falta en Jaén, buscáronla por su casa y solo hallaron una carta que decía: Como desengañada del mundo se iba a buscar a Dios N. S. y que rogaba que nadie hiciese inquisición de su viaje, ni vida, la cual, aunque la hicieron con cuidado, no fue posible descubrirla. (Torres 1683e: 489)

En otros casos, poniendo de manifiesto lo que, sin duda, era una realidad en ciertos conventos y beaterios, las santas no escriben sus cartas, sino que aparecen dictándolas. De hecho, el fenómeno del dictado era, sin duda, una parte relevante del proceso de composición similar al que anacrónicamente podríamos llamar creación literaria y así queda reflejado en las *vidas*. Esto se nos dice de María de Ajofrín aunque, de nuevo, dicha actividad es sólo el trasfondo de otro hecho supranatural:

Una vez estava la bienaventurada María de Ajofrín escribiendo una carta para el cardenal de España Don Pedro de Mendoza, y ella la notava y otra hermana la escribía, la qual avía por nonbre Inés de San Nicolás. Y como ya la uviesen escrito y no tuviesen salvado pare le echar, llegóronla al fuego para la

enjuagar, y tanto la llegaron que se quemó, en la manera que la avía de tornar a trasladar. Y sintiendo desto enojó la escribana por quanto era mui gran carta. Díxole esta santa mujer: «Ydos vos agora y no aiades turbation». Y tomó la carta y echola en un arca, y otro día fue la dicha escribana para trasladar la dicha carta, y al tiempo que la fueron a sacar halláronla sana. (Redondo Blasco 2018: 228v; Vega 1539: 103ra)

Más allá del género epistolar, en algunos casos la participación de tales santas como copistas o escribanas de sus textos aparece también mencionada en las *vidas*, especialmente de las visionarias. Tal tarea es alentada a menudo por sus confesores, un fenómeno recurrente en el marco de la espiritualidad ya a partir del siglo XIII (Garí 1994). Con todo, el hecho de que se trate de visiones o revelaciones añade una capa más de confusión a este punto. La complejidad de la lectoescritura en todas sus variantes aparece en estos relatos imbricada a otros aspectos que enmarañan aún más nuestra comprensión del acto de escritura: hablamos del *topos* de la ciencia infusa, es decir, el conocimiento milagroso adquirido por una mujer ignorante. A María de Ajofrín se la retrata en el pasaje ya citado haciendo uso de una copista para redactar su carta. En otra *vida*, en cambio, se la describe anotando de su propia mano una misiva (Sigüenza 1605a: 490), pero ese mismo texto, algunas páginas antes, asegura que «en toda su vida [no] había escrito letra», justificando la aparición de unas cartas suyas por intervención divina: «sentía que le tomaron la mano y se la meneaban como para escribir; y escribió dos cartas» (472).

Tales ambigüedades y contradicciones emergen, por un lado, de desatenciones del autor, por otro, por la voluntad de casar las actividades cotidianas de las religiosas con los preceptos de la santidad femenina. Sin duda, entre los *topos* de ese modelo no aparece la escritura, pues las *vidas* procuran mantener los perfiles femeninos dentro de los marcos de la humildad del iletrismo y, eventualmente, construir un relato de adquisición milagrosa del conocimiento<sup>11</sup>.

La desatención hacia el acto de escritura que encontramos en las *vidas* forma parte de un proceso más amplio de distanciamiento de las religiosas de las esferas de la cultura hegemónica. Un fenómeno que ha tenido como

---

<sup>11</sup> Sin embargo, hay que decir que, en algunos casos en los que la santidad ya ha sido probada, la autoría deviene un atributo de legitimación de los escritos y, por tanto, las hagiografías modernas a menudo anuncian, ya desde sus títulos, la agencia autorial de tales mujeres: *Libro primera de la vida que por mandado de sus prelados y confesores dexó escrita de su mano la Venerable Madre Hipólita de Jesús y Rocaberti* (1604), *Vida de la venerable Ana de Jesús, escrita por ella misma* (1610-1617), *La Vida de la misma venerable Madre [María de la Cruz]. Escrita toda de su mano* (finales del s. xv), *La Vida de Doña María Vela escrita por ella misma* (1607), etc.

consecuencia dos efectos paralelos: por una parte, la escasez de escritos autobiográficos, y por otra, su silenciamiento por el llamado «efecto de fuentes» (*effet de sources*), es decir, no sólo considerar los problemas de legitimación que llevan a la censura o autocensura, sino, además, un agravio en la conservación de las fuentes a veces por despreocupación, otras por desdén. Con todo, como se ha demostrado en las últimas décadas, la escritura, en sus diferentes variantes, formaba parte de la cultura religiosa y, aunque no se presente de modo evidente en la gran mayoría de las *hagiografías*, sí aparece, de soslayo, en el decurso de tales narraciones. En sus diferentes *vidas*, a María de Toledo (1507) se la describe como iletrada: «Cosa bien digna de admiración, pues no sabiendo formar una sola letra para otra cosa, para las mercedes que Nuestro Señor le hacía escribía muy bien y con grande distinción» (Vargas 1616: 77r-v). No obstante, en el texto más antiguo que se conoce sobre su vida, un manuscrito directamente escrito por sus compañeras justo después de su muerte, se señala que su confesor le recomendó «poner por escrito» todas sus revelaciones, y así lo hizo<sup>12</sup>:

Y todo lo que escribió lo teníamos en esta casa de Santa Ysabel, que nos lo dio su confesor, con todo lo que más escribió en todo el tiempo que estuvo en la religión, y todo así como lo teníamos la mayor parte dello se llevó el Arçobispo de Toledo, Don fray Francisco Ximenez, quando su señoría Illustrísima fue a Orán, que entonces vino a ver el cuerpo desta bienaventurada sancta y a encomendarse mucho a ella y a todo el convento, y demandó su vida para vella y sus Revelaciones, dieronla toda y su señoría se la llevó y nunca más la tornó. (*Vida y milagros*, 7v-8r)

Las diferentes *vidas* que conservamos de María no ahondan ni en sus revelaciones ni en esos escritos y, sin embargo, en la que sus compañeras escribieron se denota la importancia que ellas le atribuían, apenándose de su pérdida. Dichas *Revelaciones* se perdieron cuando Cisneros se las llevó a Orán (hecho que también acentúa su relevancia), y la primera versión de la *Vida* también desapareció. Es a causa de este infortunio que el texto recalca que las mismas monjas tuvieron que «escribirla de nuevo», expresión en la que desvelan las habilidades escriturales de la comunidad:

Y así tornamos a escribir la vida por dos veces, y de las cosas que estaban escritas por su propia mano, no quedaron sino muy pocas; y viniendo aquí a

---

<sup>12</sup>«El qual le mandaba por sancta obediencia que todas las cosas que nuestro Señor comunicase con su alma en aquel tiempo, que todo lo pusiese por escrito y se lo diese a él» (*Vida y milagros*, 7v).

ver su cuerpo una señora que se llamabo Doña Leonor nuera del Duque de Alba para verla y se la llevó y nunca más la volvió. Y desta manera se nos perdieron todas las Revelaciones que nuestro Señor quiso mostrar a esta sancta Anima y ansí no podemos escribir sino lo que por nuestros ojos vimos. (*Vida y milagros*, 7r-8v)

Por último, tal pasaje también enfatiza la importancia de la escritura comunitaria en el horizonte de la cultura conventual, como ha sido ya apuntado en tantos otros casos como las monjas de Helfta (Harrison 2008), las beguinas de Provenza (Sancho Fibla 2022) o en Castilla, como en Juana de la Cruz, cuyo *Conhorte* parece estar escrito por la comunidad de franciscanas de Cubas de la Sagra: «scrivieron las religiosas de las palabras e misterios e secretos que el poderoso Dios habló por la boca desta sancta virgen un libro, llamado *Conforte o Luz norte*» (Luengo Balbas/Atencia Requena 2023, 32r; Graña Cid 2016)<sup>13</sup>.

### 3. La educanda y la maestra

Entre las posibles herramientas epistemológicas para cuestionar la participación de las mujeres en el mundo del saber y su representación en el relato hagiográfico femenino, hemos pensado centrarnos en este último punto en el campo de la transmisión del conocimiento, ya sea en tanto que mujeres instruidas, como maestras.

En esta dirección encontramos de nuevo dos modelos que entran en contradicción: por una parte, se encomia la humildad de la santa ignorante cuyo conocimiento procede de origen divino, adquirido por ciencia infusa; y, por otra, siguiendo el modelo de la *beata stirps*, algunas santas se presentan como educadas y criadas siguiendo los preceptos de una vida cristiana ejemplar, es decir, habiendo adquirido, por lo menos, las competencias letradas indispensables para el oficio y la plegaria. Ambas líneas, no obstante, pueden confluir más tarde en el relato, puesto que esas mismas santas «inspiradas» o bien «adoctrinadas» son las que, en su empresa social de asistencia, pueden compartir su conocimiento con el prójimo en tareas educativas.

---

<sup>13</sup> También: «en estos raptos, que le duraron espacio de trece años, fueron tantos y tan altos los misterios que dijo y declaró que las monjas escribieron un libro que llaman el Luznorte» (Salazar 1612b, 528).

### 3.1. *La santa instruida*

Los relatos de las santas vivas beben continuamente de modelos anteriores pero, en lo que respecta a la instrucción infantil, pocos ejemplos encontramos en que se manifieste tal atributo. Uno de los modelos que podrían subyacer de forma implícita podría ser Santa Eulalia, figura que personificaba el sujeto precoz que deslumbra por sus conocimientos a tierna edad (Camos 1591: 123). Este modelo, que encontramos también en las santas Macrina o Melania, da cuerpo a un ejemplo de santa poco usual de la que se ensalza no sólo su tendencia a la soledad o su honestidad, sino también sus elevadas dotes intelectuales<sup>14</sup>. Así podemos encontrarlo en el testimonio de María de la Cruz, quien hace alarde de una memoria privilegiada y de un aprendizaje pasivo del latín y de los salmos del oficio:

Yo sabía leer desde muy niña y como hablaban muchas veçes mis hermanos y primos en latín, yo tenía gran memoria y quedávanseme algunas cosas en ella; y de aý y de leer los libros de Espejo de Consolaçión que entonçes corrían, vine a tener parte de la Sagrada Escripura en la memoria, y leya muchas veçes en la Blibia [*sic*] el Evangelio y otras cosas, de suerte que aunque entendía poco, era aquello con todo mi entretenimiento y consuelo, porque tomé gran amor al reçado y a los psalmos buscando modo y manera como pudiera yo tener conmigo todo el reçado y lo que en la yglesia se canta, de suerte que vine a tener mucha parte de memoria de los psalmos y de todo el reçado, porque lo amava en gran manera. (María de la Cruz 1995: 28)

Como vemos en este testimonio, la educación de las mujeres, religiosas o laicas, se restringía a la instrucción religiosa, haciendo hincapié en las virtudes y los valores cristianos (Strocchia 1999). Las *vidas* insisten en este aspecto, puesto que forma parte del proceso de formación del sujeto, dentro de los *topos* de la *sacra infantia*. Así, la beata María García (1426), era «enseñada [...] en la carrera del Señor», según su *vida* manuscrita, lo que se manifiesta en diferentes habilidades, concretadas en otra *vida* como: «leer, escribir, cantar, y rezar y otras santas ceremonias». Nótese la conjunción que une el canto y el rezo, así como el rol que la liturgia («ceremonias») tenían en ese tipo de

---

<sup>14</sup> En el *Flos sanctorum*, se nos dice de Melania que «escrivía esta generosa señora muy bien, assí la letra como la nota, y en escrevir passava la mayor parte del día, y quando se cansaba, dábase a leer, y quando no podía leer, o ya doctrinas de muchos santos» (Villegas 1595c: 124-125r). En el caso de Macrina, se establece explícitamente la conexión entre erudición y origen noble de sus padres (112v).



educación (Fassler *et al.* 2017)<sup>15</sup>. En ese mismo espacio, que luego pasará a llamarse convento de San Pablo bajo la orden de San Jerónimo, encontramos otro ejemplo, el de María de la Cena, de quien se dice que fue criada de la Condesa de Fuensalida, condición por la que «se le conoció bien la escuela y la compañía en que había andado» (Sigüenza 1605b: 506). Dicha mención a una buena educación podría referirse únicamente a su conducta, pero no se puede descartar que aludiera también a una posible instrucción, aunque fuera básica, en letras, adquirida bajo el amparo de la condesa y su entorno. Cabe decir, no obstante, que los casos de formación de santas en ambientes cortesanos parecen ser muy escasos en el *corpus* castellano, a excepción de casos extraordinarios como el de Juana Evangelista (1636) (San Jerónimo 1706a: 470). En cambio, la presencia de instrucción ordinaria anterior a la entrada en el claustro parece tener más peso, como vamos a ver a continuación.

El patrón de este tipo de santidad reitera la simplicidad y la humildad de tales mujeres como virtudes esenciales, puesto que, en efecto, el conocimiento y la educación podían ser vistos como un signo de arrogancia. Así lo recalca la *vida* de Juana de la Cruz: «y por muchas maneras de presumpción, sube el alma a este monte, presumiendo de abilidad y saber, y hermosura y linaje, y buena voz, y cantar y leer, e otras cosas semejantes» (Luengo Balbas/Atencia Requena 2023: 124v-125r). Anteriormente, el texto presenta a la misma Juana siguiendo tales preceptos y excusándose de no poder transmitir el conocimiento revelado a sus hermanas: «Señor, ya yo no puedo enseñar, puesto que en mí no ay sciencia ni abilidad para otra cosa sino para ser enseñada y ordenada» (89v).

En este marco encontramos pues el uso reiterado del patrón de la ciencia infusa. Este tópico lo ilustra a la perfección María Evangelista, religiosa que supuestamente habría escrito los sermones de Juana de la Cruz, recopilados en lo que conocemos como *Libro del Conhorte* (García Andrés 1999). Sin embargo, tal María, como su nombre indica, podría ser una identidad que encarna la figura de copista pero que esconde una autoría más bien comunitaria<sup>16</sup>:

Vio una vez entrar por la puerta de la iglesia a María Evangelista, que era ya difunta, con el libro que escribió, que se llama Santo Conorte de los sermones

<sup>15</sup> «Después que aquesta santa virgen fue, como diximos, dotrinada y enseñada de su hermana en las cosas divinales y en la carrera del Señor» (Redondo Blasco 2017: 255r). En la versión de Sigüenza, se especifican las materias: «No quiso el Señor que se determinase en esto porque la guardaba para otro fin, y solo pretendía, en estos ensayos, que se destetase de la vida primera regalada y, allí recogida, deprendiese a leer, escribir, cantar y rezar, y otras santas ceremonias que habían de aprovechar a su tiempo» (1600: 758). En otra *vida* incluso se habla de su aprendizaje de joven (Cruz 1591b: 209v).

<sup>16</sup> Actualmente Pablo Acosta-García está preparando un libro en el que desgranará estos y otros aspectos sobre el *Conhorte*.

que el Señor predicó por la voca de nuestra madre santa Juana, la qual dixo que era de oro; y en la otra mano, una cruz verde. Y esta señora María Evangelista no sabía escribir, y el Señor le dio gracia para que escribiesse el santo libro, y dixo a esta religiosa que la vio cómo el Señor le avía dado mucha gloria porque le havía escrito. (Curto 2018: 20v)

El motivo de la ciencia infusa se puede aplicar a la facultad de leer o de escribir, como aparece en Juana Rodríguez<sup>17</sup>, pero es utilizado de manera aún más recurrente en los casos en los que las mujeres detentan conocimientos teológicos o maestría del latín. Estos pasajes, a menudo presentados en una escena en la que eruditos y eclesiásticos acuden a escuchar o discutir con las santas, bebe probablemente del pasaje bíblico de Jesús entre los doctores (Lucas 2, 41-50) y es una constante en casi todas las *vidas*. Como ejemplos ilustrativos, podemos citar los de Leonor Rodríguez (1550) o Paula de los Ángeles (1575), respectivamente:

Entraron en un locutorio, púsole algunas dificultades con textos de la Escritura Sagrada, a que le respondió sin saber latín con tanta erudición que lo asombró. (Torres 1683f: 648)

Su discreción era de suerte que hablar con ella era como tratar con algún insigne theólogo [...] hablaua de Dios y de sus sanctos estando en la cama a los que la visitauan tan altamente como vn famoso predicador, de modo que todos eran edificados de sus razones. (Villegas 1595b: 65v, en Cortés Timoner 2021: 28)

Como vemos en la *vida* de Leonor, el conocimiento del latín es un atributo capital en cuanto que señal de maestría de las letras. En el relato de los éxtasis de Juana de la Cruz, es decir, en trance y poseída por la divinidad, se nos dice que llegaba a hablar en latín<sup>18</sup>. María de Toledo, por su parte, ya a una edad avanzada y perdiendo la facultad del conocimiento, llega a declamar palabras en latín a sus hermanas, un detalle que aparece en los escritos de los hagiógrafos posteriores, pero que no se encuentra en lo que escribieron

---

<sup>17</sup> «Todas estas cosas y otras muchas se supieron della misma, por haberlas dejado escrito de su mano; lo cual es cosa digna de grande admiración, que con no saber escribir ni leer, por no haberlo deprendido nunca, todas las cosas que en los raptos veía lo escrebía muy bien y distintamente; y fuera de esto tan solamente una letra no sabía hacer y muchas de las cosas que veía en las meditaciones y contemplaciones divinas las dejó escritas y se ven hoy día» (Salazar 1612b: 368).

<sup>18</sup> «Muchas vezes, hablando el Señor, mudava el lenguaje, según havia la neçessidad. Algunas vezes en latín, quando havia letrados, para dezirles algunas cosas secretas a ellos, para aviso de sus sçiencias» (Luengo Balbas/Atencia Requena 2023: 42v).

sus hermanas, quizá menos proclives a retratar de tal manera a la que fue su fundadora y priora:

Y aunque perdió el uso del entendimiento, ningunas palabras salían de su boca sino muy sanctas, puesto que las decía en latín, que ella no entendía, como eran estas: «*In pace in idipsum dormiam et...*». (Lisboa 1570: 211v)

Y esto decía con una alegría muy grande en que mostraba muy claramente en su gesto estar toda inflamada en gozo; y sin que ella lo manifestasse, lo conocían todos los que la veían. Y nunca veían ni oían que se les cayese de la boca estos versos: «*In pace in idipsum: dormiam et requiescam*». (*Vida y milagros*: 25v)

Pero el ejemplo más ilustrativo en este sentido quizá sea el de María de Cristo (1631), a quien amenazan con expulsar del convento alegando que no sabe latín. Ante ese riesgo, ella pide a la imagen de un niño Jesús que haga lo pertinente para solucionar su situación:

Madre, ¿dicen que me quieren quitar el hábito? Sí, hermana, respondió la Priora, porque su caridad no sabe leer latín. Pues Madre, replicó la Novicia, V. R. haga que me entierren viva en la Huerta, antes que me echen de casa, porque más quiero quedarme en este convento sepultada que salir otra vez al siglo viva. Dijo esto con tantas lágrimas, humildad y congoja que enternecida la Priora, la dijo: Como su caridad sepa leer latín, professará. Con esto la bendita Virgen se levantó alegrísima, y confiada de su Divino Esposo le había de cumplir la palabra que le había dado, de que le enseñaría lo necesario para ser monja, y acogiendo a su Magestad, le pidió en la Imagen de su amado niño, le cumpliesse la palabra y pereció oír de su Divina Boca: «No te dé pena, que professarás, y sabrás leer latín». (San Jerónimo 1706b: 111)

Cabe decir que la misma María de Cristo ya había pedido a Cristo que le enseñase a leer y escribir cuando era niña, puesto que, según dice la *vida*, no quería ser instruida por hombres para guardar su honestidad:

Era estilo que algunos hombres fuesen por las casas principales del lugar, enseñando a las niñas a leer y escribir: política que entiendo persevera, y temo si es para la honestidad peligrosa. Mas como le dijessen a la bendita niña que aprendiese como las demás por aquel camino, no lo quiso hacer, y yéndole a su Divino Esposo, le pidió le enseñasse a leer y escribir, pues no quería ser doctrinada por otro Magisterio. Correspondió el señor a esta honestísima petición de su Esposa y la dijo: «Yo haré que sepas lo que fuere necesario para

tu estado y se cunplió tan a la letra, que aprehendió sin otro Maestro aquello que es preciso de leer y escribir en una monja». (San Jerónimo 1706b: 107)

### 3.2. *Magistra y santa*

En lo que respecta a la educación impartida por estas santas vivas, si bien es evidente su participación, es muy difícil precisar con detalle de qué tipo de instrucción se trataba. En muchas ocasiones se menciona que «adoctrinaban» a niñas, que ayudaban a jóvenes a casarse, o criaban a huérfanos, siendo tales prácticas en muchos casos sinónimo de aprendizaje de valores morales, de labores manuales o incluso de catequesis, lectura, escritura, etc. La costura o el canto, por ejemplo, eran dos pilares esenciales de este tipo de educación, ya sea en contextos laicos, como en beaterios y conventos. Estas prácticas estaban profundamente imbricadas en la transmisión de conocimientos religiosos y de diferentes tipos de habilidades letradas (Glixon 2017; Strocchia 2015). Por ejemplo, en la *vida* de Joana Guillem se hace evidente que realizó su formación en lectoescritura a través del canto y del oficio: «De niña aprendió luego a leer, escribir y cantar, y todo lo aprendió muy bien y muy presto. Y de su Parrochia de Santiago le prestaron un libro de canto para dicho efecto» (Mancebon 1617: 15).

Así como destacábamos los modelos de Eulalia, Macrina o Melania como pauta implícita para las santas instruidas, también en esta vertiente encontramos posibles espejos en los que tales *vidas* se pudieron reflejar. Uno de ellos sería Santa Florentina, cuyas leyendas tuvieron una importante difusión en la península y cuya fama de maestra fue divulgada en compendios hagiográficos modernos (Marchant Rivera y Barco Cebrián 2013). Otra, más cercana al horizonte de nuestras santas vivas, fue Isabel de Hungría y, con ella la Virgen María, pues ésta le transmitió en una visión las enseñanzas que el mismo Jesús tuvo en el templo de Jerusalén<sup>19</sup>. De hecho, aunque el modelo de Santa Ana tuviera más éxito a partir de finales de la Edad Media como madre y transmisora de conocimiento (Clanchy 2018a: 176 *et seq.*), lo cierto es que la figura de María también encarnaba ese perfil en algunas representaciones en las que enseñaba a leer (el Salterio) a Cristo o en otras en las que incluso lo llevaba a la escuela (Clanchy 2018b).

<sup>19</sup> De hecho, María del Mar Graña, probablemente siguiendo a Antonio Arbiol cuando afirma que Isabel de Hungría «acabó su vida ejemplísimamente en un colegio de doncellas» (1697: 300), propone a esta santa como figura que legitima la educación enclaustrada pero laica de los colegios de doncellas que aparecen en el siglo XVI en Castilla (Graña Cid 1994: 136-137). Isabel de Hungría es, de hecho, la que da nombre al convento que funda María de Toledo, quien se dedicaba a educar a niños junto a su comunidad de beatas antes de crear el convento (Salazar 1612c: 360).

Podemos apreciar dos modos de enmarcar las prácticas de enseñanza en las *vidas* de santas vivas. Por un lado, las actividades de instrucción se engloban dentro de las acciones asistenciales y su dedicación a labores de índole social. Por otro lado, especialmente cuando el perfil de la santa corresponde a una monja que detenta un cargo dentro del convento, ya sea priora, maestra de coro o de novicias, tal actividad se entiende dentro de la participación y dedicación a su comunidad. Así lo vemos en el testimonio sobre Catalina de los Reyes (xv-xvi), beata y luego monja del convento de San Pablo de Toledo quien, siendo «correctora del coro», enseñaba a leer y cantar los salmos a las novicias:

treinta años fue correctora del coro, grande habilidad para esto, y así con gran voluntad y amor se ejercitaba en enseñar a leer y contentar a las que tenían falta desto, rogándoles con mucho afeto lo aprendiesen con gana, pues el principal ejercicio de las esposas de Cristo habían de ser las continuas alabanzas del Esposo. Sacó muchas y muy aventajadas discípulas, no solo en esto, más aun en el espíritu, enseñándolas a cantar dentro del alma y en el corazón, como lo enseñó el apóstol, y así les declaraba a las novicias y a otras muchas cosas de los salmos según Dios le administraba, que a quien de veras y con fe le pide esta ciencia jamás la niega, ni falta un Filipo que enseña lo que tenemos gana de entender. (Sigüenza 1605c: 512-513)

Fuera de los claustros y los noviciados, las diferentes *mulieres religiosae* también se dedicaban a las labores de instrucción (Braguier 2019: 126). En la *vida* de Angela Margarita Serafina (1608) se menciona incluso cómo decidió fundar una escuela como acción caritativa. Es decir, como iniciativa similar a las que vemos en otras *vidas* de santas anteriores que se dedicaban a maridar a niñas o criar a huérfanas:

Y por cuanto su vida era igual a su habilidad, rogaronla algunas señoras y mujeres honradas quisiese enseñar a sus hijas, para que con su magisterio saliesen aprovechadas en virtud, criança y labor [...] Pero reparará alguno, ¿cómo quiso enbaraçarse voluntariamente en cuidado tan enfadoso como es enseñar a niñas, una viuda retirada [...]? Respondo que la caridad y amor de Dios y del próximo. (Fons 1649: 22v)

El texto, sin embargo, precisa que su enseñanza era básicamente de labores y conducta, sin mención a la lectoescritura (22r-v), como lo encontramos en muchos otros casos, como, por ejemplo, en la *vida* de Leonor de Montemayor (1512 en Torres 1683g: 526). En este sentido, también podemos sacar a colación el caso de María de Santo Domingo y María de la Asunción, dos

hermanas cuyas *vidas* acentúan esta labor de formación de otras niñas, especialmente en los trabajos manuales como tejer, coser e hilar. No obstante, en sus *vidas* sí se menciona, paralelamente, el leer y escribir dentro de ese *cur-sus* particular que unía una serie de habilidades dirigidas a formar a las niñas en la moral y doctrina cristianas. En este caso, el texto encomia la excelente formación que tuvieron las hermanas, hecho que posibilitaba que ellas mismas se dedicaran a realizar acciones caritativas, entre las cuales aparece la de enseñar a las niñas de la comarca:

También cuidó de enseñar y doctrinar las niñas así del lugar de Aldeanueva como de los de toda la comarca, enseñándolas a tejer, coser, hilar y los demás ministerios pertenecientes a mujeres, cuidando de que supiesen leer y escribir y principalmente en que fuesen bien instruidas en la doctrina christiana y santas costumbres [...] Extendióse luego por todos los lugares circunvecinos la santidad y caridad de la virgen María y de sus dos hermanas, y concurrieron innumerables personas a poner sus hijas en tan santa escuela y bajo la disciplina y buena educación de estas santas mujeres<sup>20</sup>. (Gama de Cossío 2020: 3r)

#### 4. Conclusiones

Este recorrido a través de las *vidas* de santas vivas castellanas corrobora el aspecto arquetípico de este tipo de relatos, en los que encontramos patrones similares que contribuyen a la construcción de modelos ejemplares. Sin embargo, en lo que se refiere al saber, los textos no parecen aludir explícitamente a figuras anteriores, sino que éstas subyacen en ciertas imágenes y, sobre todo, en un efecto de *mise en abyme* reflejada en el acto de lectura: las santas leen las *vidas* de otros santos y este es un acto performativo e identificativo que las vincula a la tradición. Por otro lado, la poca presencia de alusiones a las figuras alegóricas del saber que a menudo encarnan a la Filosofía y la Gramática son reveladoras de la nula necesidad de ensalzar el saber erudito en este tipo de relatos hagiográficos.

Analizadas bajo el prisma de las representaciones del saber, las *vidas* de dichas mujeres caen en constantes contradicciones a causa de la voluntad de

---

<sup>20</sup> Actividad que viene reafirmada en otra de las *vidas* de María de Santo Domingo: «Muertos los padres de nuestra fundadora, ella y sus dos hermanas se aplicaron a enseñar y adocrinar niñas de la comarca, instruyéndolas en toda buena doctrina cristiana, santo temor de Dios y buena aplicación a las virtudes, con tanto provecho de las discípulas y buen ejemplo de los más distantes que no se tenía por dichoso el que no ponía sus hijas debajo de la educación y buena enseñanza de la madre Sor María y sus dos hermanas, trascendiendo tanto el buen olor de su vida virtuosa que no solo las traían discípulas de los lugares circunvecinos, sino es de muy distantes, y de familias muy ilustres» (Sanmartín Bastida 2020: 2v-3r).

sus autores de moldear las figuras de santidad siguiendo clichés tradicionales: la santa ignorante, la santa devota consagrada a la plegaria o aquella dedicada en cuerpo y alma a la comunidad, sea ésta restringida a un convento o a la sociedad en general. Así, siguiendo una taxonomía basada en la lectura, la escritura y la enseñanza, hemos podido partir desde el grado más básico de dominio de las letras, la plegaria, una práctica que en las *vidas* invade todo lo relacionado con la lectura, sea ésta explícitamente relacionada con el rezo, la liturgia o simplemente la lectura personal. Por ello, leer no es tanto símbolo de conocimiento cuanto signo de una inclinación moral, un comportamiento virtuoso que el objeto del libro en sí connota, a imagen de ese breviario contrastado con el «libro del pecado» que se encuentra en las *vidas* de Juana de la Cruz o Juana Rodríguez.

En cambio, la escritura plantea más problemas. Esta, en sus múltiples variantes que hemos podido desarrollar (sin querer ni poder agotarlas), sí parece estar más próxima al saber erudito, lo cual parece debilitar el modelo de humildad e iletrismo de las santas. Ello provoca a menudo notables contradicciones entre construcción de modelo y reflejo de prácticas cotidianas. En todo caso, queda claro que el acto de escritura sólo aparece ensalzado en tanto que manifestación de una intervención milagrosa en el marco del *topos* de la ciencia infusa. Un fenómeno que aparece también en cuanto analizamos la adquisición de conocimiento de tales sujetos, que siguen, a grandes rasgos, dos líneas distintas: la instrucción ejemplar bajo el modelo de la *beata stirps* y la santa «inspirada» de manera sobrenatural. Tanto una como la otra pueden transmitir este conocimiento al prójimo en unas prácticas que, salvo contadas excepciones, se alejan de la esfera del saber erudito y se entienden como labores sociales propias de la vida caritativa cristiana. De hecho, esos conocimientos transferidos son los llamados *saperi donneschi* en los que *literacy* y practicidad se imbrican para conformar una unidad de habilidades que ayudan a las otras mujeres a seguir con dicho ejemplo de vida virtuosa.

Las pautas que sobresalen de este estudio, y que vertebran la construcción de un tipo de santidad femenina, contienen asimismo pequeños matices y diferencias entre ellas que podrían proporcionarnos nuevas observaciones si se realizara un análisis más pormenorizado de los textos y sus distintas reelaboraciones. De hecho, se trata de obras que abrazan una cronología de más de un siglo y que los preceptos de Trento o el modelo teresiano podrían haber modificado ligeramente. Estas variaciones legitiman el estudio de *longue durée* de la recepción de dichos textos pero también demuestran, a grandes rasgos, la persistencia de motivos en lo relativo al saber y las mujeres, una cuestión que refleja un marco conceptual eminentemente misógino. Un

marco que, además, encontramos a menudo difundido en los relatos escritos por las propias mujeres, lo cual muestra la integración y apropiación de dichos modelos hagiográficos en todos los ámbitos. Un marco, en definitiva, que conforma las pautas de un género textual normativo que abona, al mismo tiempo, el silenciamiento de la participación de las mujeres en el campo del saber a finales de la Edad Media y principios de la Modernidad.

## Referencias bibliográficas

- ALLEN, Prudence (2002), *The Concept of Woman, Volume 2, The Early Humanist Reformation, 1250-1500*. Grand Rapids: Eerdmans.
- ARBIOL, Antonio (1697), *Los Terceros Hijos del humano Serafin. La venerable y esclarecida Orden Tercera de nuestro serafico patriarca S. Francisco. Refiere sus gloriosos principios, regla, leyes, estatutos, y sagrados exercicios y las vidas prodigiosas de sus mas principales Santos y Santas, etc.* Zaragoza: Jaime Magallón.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2005), «Una “pecatriz” y una mística: la dudosa ejemplaridad de las santas en los poemas medievales», en Françoise Cazal et al. (eds.), *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen-Âge et du Siècle d’Or*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, pp. 97-111. En línea: <<https://books.openedition.org/pumi/28728>> [consulta: 30/11/2023]
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2012), «La transformación del *Flos sanctorum* castellano en la imprenta», en Marinela Garcia Sempere y Maria Àngels Llorca Tonda (eds.) *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 65-97. En línea: <<https://go.uv.es/5JLQzec>> [consulta: 30/11/2023].
- BARANDA, Nieves (2003), «Las mujeres lectoras», en Víctor Infantes et al., *Historia de la edición y la lectura en España, 1472-1914*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 159-170.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Alessandra (2020), «Sante vive in Europa. Prolegomena per un confronto», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 33, pp. 9-25.
- BAYLESS, Martha (2012), *Sin and Filth in Medieval Culture: The Devil in the Latrine*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203138076>.
- BLUMENBERG, Hans (2000), *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.
- BRAGUIER, Laurey (2019), *Servantes de Dieu. Les beatas de la couronne de Castille (1450-1600)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.



- BUENO VALDIVIA, María del Rosario (2015), *María de la Cruz O.C.D.: (1563-1638): mujer, escritora y mística*. Sevilla: Universidad. En línea: <<https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/38437>> [consulta: 30/11/2023].
- BYNUM, Caroline Walker (2007), *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press.
- CARRILLO-RANGEL, David; DELFI-NIETO, Isabel y ACOSTA-GARCÍA, Pablo (eds.) (2019), *Touching, Devotional Practices, and Visionary Experience in the Late Middle Ages*. Cham: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-26029-3>.
- CÁTEDRA, Pedro M. (2003), «Bibliotecas y libros de mujeres en el siglo XVI», *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 0, pp. 13-27.
- CLANCHY, Michael (2004), «Images of Ladies with Prayer Books: What Do They Signify?», *Studies in Church History*, 38, pp. 106-122. DOI: <https://doi.org/10.1017/S042420840001576X>.
- CLANCHY, Michael (2018a), «Did Mothers Teach Their Children to Read?», in *Looking Back from the Invention of Printing: Mothers and the Teaching of Reading in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 40), pp. 163-191.
- CLANCHY, Michael (2018b), «An Icon of Literacy: The Depiction at Tuse of Jesus Going to School», in *Looking Back from the Invention of Printing: Mothers and the Teaching of Reading in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 40), pp. 111-136.
- COAKLEY, John (2006), *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/coak13400>.
- CORTÉS TIMONER, M. Mar (2021), «La autoridad espiritual femenina en la Castilla bajomedieval y su reflejo en el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 39, pp. 25-35. DOI: <https://doi.org/10.5209/dice.76403>.
- CRUZ, Juan de la (1591a), «Vida de María de Ajofrín», en *Historia de la Orden de S. Hierónimo, Doctor de la Yglesia, y de su fundación en los Reynos de España*. Esc. &-II-19 fols. 258v-267v. Celia Redondo Blasco y Rebeca Sanmartín Bastida (eds.), 2017. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Ajofr%C3%ADn](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn)> [consulta: 30/11/2023].
- CRUZ, Juan de la (1591b), «Vida de María García», en *Historia de la Orden de S. Hierónimo, Doctor de la Yglesia, y de su fundación en los Reynos de España*. Esc. &-II-19 fols. 208v-217v. Celia Redondo Blasco (ed.),

2017. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_Garc%C3%ADa](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_Garc%C3%ADa)> [consulta: 30/11/2023].
- CURTO, María Victoria (2018), *Libro de la Casa y Monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*. BNE MSS-9661. Ms. del Archivo Dominicano de la Provincia de España, sign. AHDOPE, D/A/ALD/1, fols. 1r-17r. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana\\_de\\_la\\_Cruz#Vida\\_manuscrita\\_.282.29](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_manuscrita_.282.29)> [consulta: 30/11/2023].
- DALARUN, Jacques (2006), «Gospel in Action: The Life of Clare of Rimini», *Franciscan Studies*, 64, pp. 179-215. En línea: <<http://www.jstor.org/stable/41975372>> [consulta: 30/11/2023].
- DALARUN, Jacques (2008), «Dieu changea de sexe, pour ainsi dire»: *La Religion faite femme x<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard.
- DUVAL, Sylvie (2018), «Scrivere, contare, gestire. I libri di amministrazione dei monasteri femminili fiorentini (1320-1460)», en Concetta Bianca y Anna Scattigno (eds.), *Scritture, Carismi, Istituzioni. Percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, pp. 85-104.
- FASSLER, Margot; HAMBURGER, Jeffrey; MARTI, Susan y SCHLOTHEUBER, Eva (2017), *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300-1425: Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*. Münster: Aschendorff Verlag.
- FONS, Juan Pablo (1649), *Vida de la Venerable Sor Angela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España*. Barcelona: en casa de María Dexeu.
- FRANCISCO DE AJOFRÍN (s. XVIII), *Historia sacro-profana de la ilustre y noble villa de Ajofrín, y aparición milagrosa de la imagen de Nuestra Señora de Gracia, venerada a siete leguas de dicha villa, en el Convento de Reverendos Padres Agustinos Calzados del lugar de San Pablo de los montes de Toledo, Volumen 1*. Ms. 2169 de la BNE, fols. 87r-145r. Verónica Torres Martín (ed.), 2022. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Ajofr%C3%ADn#Vida\\_manuscrita\\_.283.29](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn#Vida_manuscrita_.283.29)> [consulta: 30/11/2023].
- GAMA DE COSSÍO, Juan (2020), *Breve y Sumaria relación de la fundación de este convento de Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva de Nuestro Padre Santo Domingo, vida de su Fundadora y otras religiosas que han florecido con opinión de virtud y santidad sacada del Libro de Becerro, de Capítulos Provinciales y la tradición inmemorial de sus individuos, hasta el año 1737*. Ms. del Archivo Dominicano de la Provincia de España, sign. AHDOPE, D/A/ALD/1, fols. 1r-17r. En línea: <<https://>

- catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\_de\_Santo\_Domingo#Vida\_manuscrita\_.283.29> [consulta: 30/11/2023].
- GARCÍA ANDRÉS, Inocente (1999), *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2013), «*Mulieres religiosae*, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón», en M.<sup>a</sup> Isabel del Val Valdivieso *et al.* (ed.), *Las mujeres en la Edad Media*. Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 299-328.
- GARÍ, Blanca (1994), «El confesor de mujeres, ¿mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?», *Medievalia*, 11, pp. 133-141. En línea: <<https://raco.cat/index.php/Medievalia/article/view/269057>> [consulta: 30/11/2023].
- GARÍ, Blanca (2017), «What Did Catalan Nuns Read? Women's Literacy in the Female Monasteries of Catalonia, Majorca, and Valencia», en Virginia Blanton, Veronica O'Mara y Patricia Stoop (eds.), *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Antwerp Dialogue*. Turnhout: Brepols, pp. 125-148.
- GELLRICH, Jesse (1985), *The Idea of the Book in the Middle Age: Language Theory, Mythology, and Fiction*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- GLIXON, Jonathan (2017), *Mirrors of Heaven or Worldly Theaters? Venetian Nunneries and their Music*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- GRAÑA CID, María del Mar (2016), «Encarnar la palabra: oralidad, lectura y escritura en las profetisas castellanas del Renacimiento», *Estudios eclesiásticos*, 91:358, pp. 582-617. En línea: <<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7547/7370>> [consulta: 18/12/2023].
- HARRISON, Anna (2008), «“Oh! What Treasure Is In This Book?” Writing, Reading, and Community at the Monastery of Helfta», *Viator*, 39, pp. 75-106.
- HEDLUND, Monica (2013), «Nuns and Latin, with Special Reference to the Brigittines of Vladstena», en Virginia Blanton *et al.* (ed.), *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Hull Dialogue*. Turnhout: Brepols, pp. 97-114.
- JAGER, Eric (2000), *The Book of the Heart*. Chicago: The Chicago University Press.
- JOSÉ DE SIGÜENZA, Fray (1600), «María García», *Libro IV de la Historia de la Orden de San Jerónimo, Segunda Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*. Madrid: Imprenta Real, pp. 756-767. Lara Marchante Fuente (ed.), 2017. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_Garc%C3%ADa](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_Garc%C3%ADa)> [consulta: 30/11/2023].
- JOSÉ DE SIGÜENZA, Fray (1605a), «María de Ajofrín», *Libro II de la Historia de la Orden de San Jerónimo, Tercera Parte de la Historia de la Orden*

- de San Jerónimo, dirigida al Rey, Nuestro Señor; Don Felipe III*. Madrid: Imprenta Real, pp. 465-497. Lara Marchante Fuente (ed.), 2017. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Ajofr%C3%ADn](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn)> [consulta: 30/11/2023].
- JOSÉ DE SIGÜENZA, Fray (1605b), «María de la Cena», *Libro II de la Historia de la Orden de San Jerónimo, Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, dirigida al Rey, Nuestro Señor; Don Felipe III*. Madrid: Imprenta Real, pp. 505-506. Lara Marchante Fuente (ed.), 2018. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_la\\_Cena](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_la_Cena)> [consulta: 30/11/2023].
- JOSÉ DE SIGÜENZA, Fray (1605c), «Catalina de los Reyes», *Libro II de la Historia de la Orden de San Jerónimo, Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, dirigida al Rey, Nuestro Señor; Don Felipe III*. Madrid: Imprenta Real, pp. 512-514. Lara Marchante Fuente (ed.), 2018. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina\\_de\\_los\\_Reyes](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_los_Reyes)> [consulta: 30/11/2023].
- LÄHNEMANN, Henrike, et al. (eds.) (2020), *Netzwerke der Nonnen. Edition und Erschließung der Briefsammlung aus Kloster Lüne*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- LAUWERS, Michel, «Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Église du XIII<sup>e</sup> siècle face aux béguines», en Gaston Braive y Jean-Marie Cauchies (eds.) (1989), *La critique historique à l'épreuve*. Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, pp. 99-115. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pusl.14577>.
- LECLERCQ, Jean (1964), *The love of learning and The Desire for God. A Study of Monastic Culture*. London: Society for Promoting Christian.
- LUENGO BALBÁS, María y ATENCIA REQUENA, Fructuoso (eds.) (2023), *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*. El Escorial, K-III-13, fols. 1r-137r. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana\\_de\\_la\\_Cruz](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz)> [consulta: 30/11/2023].
- MANCEBON, Gaspar (1617). *Vida de la madre sor Ioana Guillem, de la orden de los frayles Ermitanos de San Agustín nuestro Padre, natural de la Ciudad de Origuela*. En el convento del glorioso Padre San Agustín de Origuela: Felipe Mey.
- MANUEL DE SAN JERÓNIMO, fray (1706a), «Vida y acciones de la Venerable Madre Juana Evangelista» en *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesus, en la antiquissima religion, fundada por el gran profeta Elias*. Tomo quinto. Madrid: Por Gerónimo de Estrada, pp. 470-483.

- MANUEL DE SAN JERÓNIMO, fray (1706b), «Exemplar vida de la V. M. Maria de Christo, religiosa del convento de Consuegra» en *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesus, en la antiquissima religion, fundada por el gran profeta Elias. Tomo quinto*. Madrid: Por Gerónimo de Estrada, pp. 105-122.
- MARCHANT RIVERA, Alicia y BARCO CEBRIÁN, Lorena (2013), «Santa Florentina Virgen, maestra e instigadora de escritura: notas historiográficas sobre la primera poetisa de las letras castellanas», en Rocío Palomares Perraut y Pilar Pezzi Cristóbal (eds.), *Historia(s) de mujeres en homenaje a M.<sup>a</sup> Teresa López Beltrán*, vol. 2. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 62-78.
- MARCOS DE LISBOA (1570), «Juana Rodríguez», en *Tercera parte de las Crónicas de la Orden de los Frayles menores del Seráfico Padre S. Francisco [...] nuevamente ordenada y sacada de los libros y memoriales de la Orden [...]*. Salamanca: En casa de Alexandro de Cánova, fols. 212r-212v. Sergi Sancho Fibla (ed.), 2021. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana\\_Rodr%C3%ADguez](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_Rodr%C3%ADguez)> [consulta: 30/11/2023].
- MARÍA DE LA CRUZ (1995), «Libro I: Vida de la Venerable Madre María de la Cruz, O.C.D. Escrita toda de su mano», en Manuel Morales Borrero (ed.), *El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo femenino en Jaén. María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra*, vol. 2. Jaén: Diputación provincial de Jaén, pp. 19-134.
- MARTÍNEZ CALVO, María Celeste (2017), *La escritura de Santa Teresa. El libro de la Vida como género literario*. Granada: Universidad. En línea: <<http://digibug.ugr.es/handle/10481/48267>> [consulta: 30/11/2023].
- MOONEY, Catherine (1999), «Voice, Gender and the Portrayal of Sanctity», en Catherine Mooney, *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press, pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.9783/9781512821154-003>.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María y ARBOLEDA GOLDARACENA, Juan Carlos (2022), «*Mulieres religiosae* y su vinculación con los cenobios del Reino de Sevilla en la Baja Edad Media», *En la España medieval*, 45, pp. 219-36. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/elem.81441>.
- PISA, Francisco de (1605), *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo e Historia de sus antigüedades y grandeza y cosas memorables que en ella han acontecido, de los Reyes que la han señoreado y gobernado en sucesión de tiempo, y de los arzobispos de Toledo, principalmente de los más celebrados*. Toledo: Pedro Rodríguez, Imprenta Real.
- POUTRIN, Isabelle (1995), «Les autobiographies spirituelles», en *Le voile et le plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*.



- Madrid: Casa de Velázquez. En línea: <<https://books.openedition.org/cvz/2420>> [consulta: 30/11/2023].
- PRISTASH, Heather; SCHAECHTERLE, Inez y CARTER WOOD, Sue (2009), «The Needle as the Pen: Intentionality, Needlework, and the Production of Alternate Discourses of Power», en Maureen Daly Goggin y Beth Fowkes Tobin (eds.), *Women and Things, 1750-1950: Gendered Material Strategies*. Ashgate: Routledge, pp. 13-30.
- REDONDO BLASCO, Celia (ed.) (2017), *Vida manuscrita de María García*. Escorial, C-III-3, fols. 252r-264r. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_Garc%C3%ADa](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_Garc%C3%ADa)> [consulta: 30/11/2023].
- REDONDO BLASCO, Celia (ed.) (2018), *Vida manuscrita de María de Ajofrín*, Escorial, C-III-3, fols. 192r-231v. En línea: <[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Ajofr%C3%ADn](http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn)> [consulta: 30/11/2023].
- SAETVEIT MILES, Laura (2020), *The Virgin Mary's Book at the Annunciation: Reading, Interpretation, and Devotion in Medieval England*. Woodbridge: Boydell Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvrdf1fg>.
- SALAZAR, Pedro de (1612a), «María de San Juan», en *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*. Madrid: Imprenta Real, p. 484. María González-Díaz (ed.), 2021. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_San\\_Juan](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_San_Juan)> [consulta: 30/11/2023].
- SALAZAR, Pedro de (1612b), «Juana de la Cruz», en *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*. Madrid: Imprenta Real, 511-546. Pedro García Suárez (ed.), 2016. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana\\_de\\_la\\_Cruz](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz)> [consulta: 30/11/2023].
- SALAZAR, Pedro de (1612c), «María de Toledo», en *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*. Madrid: Imprenta Real, 488-490. Pedro García Suárez (ed.), 2016. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Toledo](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo)> [consulta: 30/11/2023].
- SANCHO FIBLA, Sergi (2018), *Escribir y meditar. Las obras de Marguerite d'Oingt, cartuja del siglo XIII*. Madrid: Siruela.
- SANCHO FIBLA, Sergi (2022), «Reading in community, writing a community. Douceline's Vida and the beguines of Roubaud», en Delfi Nieto-Isabel y Laura Miquel Millan (eds.) *Transgression, Exclusion and Persecution in the Middle Ages*. Berlin: Medieval Institute Publications in collaboration, DeGruyter, pp. 23-58.

- SANCHO FIBLA, Sergi (2023), «Las vidas occitanas de santas tardomedievales: *Sacra infantia*, formación e imitación», *Magnificat Cultura i Literatura Medievales*, 10, pp. 337-368. DOI: <https://doi.org/10.7203/MCLM.10.26065>.
- SANCHO FIBLA, Sergi (en prensa), «Listening to John, Rewriting the Book. A Liturgical Reading of Constança de Rabastens's *Revelations*», en Sally Brasher (ed.), *Apocalypticism in the Middle Ages*. Leiden: Brill's Companions to Christian Tradition.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2017), «Castilian Visionary Women, books and Readings before St. Teresa of Avila», *Journal of the School of Languages, Literature and Culture Studies*, 21, pp. 30-49.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2020) (ed.), «Fundación de este convento», en *Libro de becerro adonde están asentados todos los propios, y rentas, de beneficios, el qual se hizo en el mes de junio, año de 1721*, fols. 1r-9v, 16v-17r. Ms. del Archivo Histórico Nacional, secc. Clero, libro Becerro, sig. 445, Aldeanueva de las Monjas. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Santo\\_Domingo](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Santo_Domingo)> [consulta: 30/11/2023].
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2021) (ed.), «Relación de la fundación de esta casa y de las cosas memorables que en él á havido». Ms. perteneciente al Archivo conventual de Mosén Rubí, Ávila, fols. 1r-16v. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Santo\\_Domingo](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Santo_Domingo)> [consulta: 30/11/2023].
- SANTOS VAQUERO, Ángel (2017), «La vida en el colegio de doncellas nobles de Toledo», *Hispania sacra*, 69, pp. 149-61.
- SCHMITT, Jean-Claude (1984), «La fabrique des saints», *Annales*, 39:2, pp. 286-300. En línea: <<https://go.uv.es/dF6Jyut>> [consulta: 30/11/2023].
- STOOP, Patricia (2015), «From Reading to Writing: The Multiple Levels of Literacy of the Sister Scribes in the Brussels Convent of Jericho», en Virginia Blanton, Veronica O'Mara, y Patricia Stoop (eds.), *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Kansas Dialogue*. Turnhout: Brepols, pp. 47-66.
- STROCCHIA, Sharon (1999), «Learning the Virtues. Convent Schools and Female Culture in Renaissance Florence», en Barbara Whitehead (ed.), *Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York: Garland Publications, pp. 3-46.
- STROCCHIA, Sharon (2015), «Knowing Hands: Nuns and the Needle Arts in Renaissance Italy», en Shaila Barker and Luciano Cinelli (eds.), *Artiste nel chostro. Produzione artistica nei monasteri femminili in eta moderna (Florence, 2015)*, special issue of *Memorie Domenicane*, 46, pp. 31-52.

- TORRES, Alonso de (1683a), «Catalina de Ribera», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, pp. 533-535. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina\\_de\\_Ribera](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_Ribera)> [consulta: 30/11/2023].
- TORRES, Alonso de (1683b), «María de Bobadilla», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, pp. 490-491. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Bobadilla](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Bobadilla)> [consulta: 30/11/2023].
- TORRES, Alonso de (1683c), «Inés Cano», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, pp. 502-503. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/In%C3%A9s\\_Cano](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/In%C3%A9s_Cano)> [consulta: 30/11/2023].
- TORRES, Alonso de (1683d), «María de Pedrosa», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, pp. 526-527. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa\\_de\\_Pedrosa](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Pedrosa)> [consulta: 30/11/2023].
- TORRES, Alonso de (1683e), «Luisa de la Cruz», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, pp. 488-490. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Luisa\\_de\\_la\\_Cruz](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Luisa_de_la_Cruz)> [consulta: 30/11/2023].
- TORRES, Alonso de (1683f), «Leonor Rodríguez», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, pp. 647-648. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Leonor\\_Rodr%C3%ADguez](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Leonor_Rodr%C3%ADguez)> [consulta: 30/11/2023].
- TORRES, Alonso de (1683g), «Leonor de Montemayor», en *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*. Madrid: Juan García Infanzón, p. 526. Borja Gama de Cossío (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Leonor\\_de\\_Montemayor](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Leonor_de_Montemayor)> [consulta: 30/11/2023].
- VARGAS, Tamayo de (1616), *Vida de Doña María de Toledo, señora de Pinto, y después Sor María la Pobre, fundadora y primera Abadesa del Monasterio de Sancta Isabel de los Reies de Toledo*. Toledo: Diego Rodríguez. Sergi



- Sancho Fibla (ed.), 2021. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADDa\\_de\\_Toledo](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADDa_de_Toledo)> [consulta: 30/11/2023].
- VEGA, Pedro de la (1539), «Vida de María de Ajofrín», en *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo*. Universidad de Alcalá de Henares: Juan de Brocar, fols. 94v-103v (Lib. iii Chs 41–50). María Morrás (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADDa\\_de\\_Ajofr%C3%ADn](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADDa_de_Ajofr%C3%ADn)> [consulta: 30/11/2023]. *Vida y milagros de la muy venerable venerable Señora doña María de Toledo, abadesa y fundadora de Santa Isabel la Real de la ciudad de Toledo*. Manuscrito sin catalogar, título extraído de la primera página del mismo. Ms del convento de Santa Isabel de los Reyes de Toledo, sin referencia.
- VILLEGAS, Alonso de (1595a), «Quiteria de San Francisco», *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...* Toledo: por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, fol. 66r. M.<sup>a</sup> Mar Cortés Timoner (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Quiteria\\_de\\_San\\_Francisco](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Quiteria_de_San_Francisco)> [consulta: 30/11/2023].
- VILLEGAS, Alonso de (1595b), «Paula de los Ángeles», *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...* Toledo: por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, fol. 66r. M.<sup>a</sup> Mar Cortés Timoner (ed.), 2020. En línea: <[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Paula\\_de\\_los\\_%C3%81ngeles](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Paula_de_los_%C3%81ngeles)> [consulta: 30/11/2023].
- VILLEGAS, Alonso de (1595c), *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...* Toledo: por Juan y Pedro Rodríguez hermanos.
- WOGAN-BROWNE, Jocelyn (2003) «Powers of Record, Powers of Example: Hagiography and Women's History», en Mary Erler y Maryanne Kowaleski (eds.), *Gendering the Master Narrative: Women and Power in the Middle Ages*. Ithaca NY: Cornell University Press, pp. 71-93. DOI: <https://doi.org/10.7591/9781501723957-006>.
- ZARRI, Gabriella (1990), *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Recibido: 13/12/2023

Aceptado: 14/04/2024



«¿Y QUÉ MIRAS EN ESOS LIBROS?». REPRESENTACIONES DEL SABER Y LA MUJER  
RELIGIOSA EN LAS HAGIOGRAFÍAS CASTELLANAS DE FINALES DE LA EDAD MEDIA

RESUMEN: En este artículo nos proponemos analizar las representaciones del saber en las hagiografías de santas vivas castellanas de los siglos XV y XVI para entender su rol dentro de la construcción de este modelo de santidad femenina. Para dicho cometido, se estudiarán primero las diferentes referencias al libro, la oración y la lectura. A continuación, se examinarán las modalidades de escritura y sus varias manifestaciones. Finalmente, el estudio se concentrará en la transmisión de conocimientos, es decir, el modo en que se describe la eventual formación de estas santas y su participación en las actividades de enseñanza.

PALABRAS CLAVE: Santas vivas. Hagiografía. Lectura y escritura. Enseñanza femenina. Educación medieval. Educación religiosa.

«AND WHAT DO YOU LOOK AT IN THOSE BOOKS?». REPRESENTATIONS OF KNOWLEDGE  
AND RELIGIOUS WOMEN IN LATE MEDIEVAL CASTILIAN HAGIOGRAPHIES

ABSTRACT: In this article we propose to analyze the representations of knowledge in the *lives* of Castilian living saints of the fifteenth and sixteenth centuries in order to understand the role of these images in the construction of such model of female sainthood. For this purpose, we will first study the different representations related to books, prayer and reading. Next, we will examine the modes of writing and its various manifestations. Finally, the study will concentrate on the transmission of knowledge, that is, the way in which the eventual formation of these saints and their participation in teaching activities are described in the *lives*.

KEYWORDS: Living saints. Hagiography. Reading and writing. Female education. Medieval education. Religious education.