

LA TEORÍA DE LA INTERSECCIONALIDAD EN LAS «SANTAS VIVAS» CASTELLANAS DE LOS SIGLOS XV Y XVI: ENFERMEDAD, GÉNERO Y ESPIRITUALIDAD FEMENINA*

Yonsoo Kim

Purdue University, EE. UU.

kim153@purdue.edu

<https://orcid.org/0009-0007-2123-0736>

La interacción entre enfermedad física y espiritualidad en la Castilla Bajomedieval emerge como un campo fértil para la investigación, particularmente al examinar la vida y construcción identitaria de figuras femeninas notables como María de Ajofrín (?-1489), María de Santo Domingo (c. 1486-c. 1524) y Juana de la Cruz Vázquez (1481-1534). Estas mujeres, cuyas vidas se extendieron a lo largo de finales del siglo xv y principios del xvi, desempeñaron roles significativos dentro del ámbito religioso, sin duda, pero también influyeron en el tejido social y cultural de su época a través de su carisma y de sus experiencias místicas y narrativas personales. Su interpretación de la enfermedad, no como signo de debilidad o castigo, sino como indicativo de una conexión profunda con lo divino, desafía las perspectivas contemporáneas y abre nuevas vías de análisis en la intersección de salud, género y espiritualidad.

A pesar del creciente interés en las figuras femeninas de la Castilla bajomedieval, persiste una brecha en la literatura académica en relación con la interrelación de su enfermedad y experiencia espiritual con las normativas de género y los contextos sociales y culturales. Este estudio pretende llenar esa brecha, indagando en la forma en que estas mujeres aprovecharon su enfermedad y espiritualidad para negociar y redefinir sus identidades en una sociedad predominantemente patriarcal.

* Este trabajo está enmarcado en el proyecto de investigación «Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino» (PID2019-104237GB-I00/AEI/10.13039/501100011033).

La metodología adoptada en este trabajo es multidimensional, combinando análisis históricos, religiosos, filosóficos y literarios para lograr una comprensión holística de la influencia de estas mujeres en la sociedad. Empleando la teoría de la interseccionalidad como marco, se analizarán las experiencias de estas mujeres, marcadas por la interacción de género, religión y clase social, proveyendo una perspectiva crítica para comprender su santidad y carisma. Este trabajo se posiciona en el panorama actual de los estudios medievales y de género para ofrecer una interpretación novedosa de la espiritualidad femenina en la Castilla bajomedieval. La integración de la enfermedad y el sufrimiento en el análisis apunta a proporcionar una perspectiva innovadora que beneficie tanto a los estudios medievales como a los de género.

El periodo de transición del siglo xv al xvi en Castilla, marcado por cambios importantes en los ámbitos religioso, político y cultural, provee un contexto esencial para este estudio. La conquista de Granada, la expulsión de los judíos y el auge de las prácticas espirituales cristianas tuvieron un impacto considerable en la literatura religiosa y, en consecuencia, en la visibilidad de las mujeres santas y carismáticas en la sociedad (Acosta-García 2020). Se examinará la influencia de estos factores políticos y religiosos, junto con la aplicación de la teoría de la interseccionalidad, en la construcción de la identidad de estas mujeres y en su habilidad para crear un espacio de excepción, donde pudieron encontrar una voz distintiva y desarrollar una identidad de supervivencia.

Es el momento de describir el marco fundamental de análisis sobre el que se cimenta el presente trabajo. A efectos de lo que aquí nos ocupa, basta destacar que la interseccionalidad sostiene que las formas de opresión que diversos grupos marginalizados padecen son el resultado del solapamiento de rasgos como condición socioeconómica, raza, género, orientación sexual, religión, entre otros¹. El trabajo fundacional de Kimberlé Crenshaw (1989) sobre la interseccionalidad entre raza y género femenino sentó las bases de esta perspectiva. Posteriormente se asoció con movimientos contemporáneos como *Black Lives Matter* que problematizaron los múltiples aspectos confluyentes en la lucha por la igualdad (Jacobs 2020: 71). En lo que respecta a las experiencias femeninas, éstas son profundamente influenciadas por

¹ Patricia Hill Collins (2019: 27-28) explica que la metáfora interseccional de Kimberlé Crenshaw resultó fácilmente comprensible para la gente porque todos interactuamos con el espacio físico y hemos tenido que navegar rutas o cruzar intersecciones en algún momento y sabemos que hay instantes no visibles a nuestra vista. Este marco conceptual permite a las personas adaptar la metáfora a sus propias interpretaciones, utilizando la idea de la interseccionalidad para abordar una variedad de temas y contextos que no se podrían visualizar o entender sin tener esta herramienta.

experiencias tanto dentro como fuera del dominio del poder hegemónico en contraposición a lo marginal. Según Sumi Cho, Kimberlé W. Crenshaw y Leslie McCall, la interseccionalidad se adentra en el análisis de la «dinámica de la diferencia y la igualdad» (2013: 787), aspecto que será abordado en el presente estudio en relación con el sufrimiento físico en la Castilla bajomedieval. Estas interacciones han sido esenciales al debatir cuestiones de género, raza y otros ejes de poder. Considerando que las mujeres del presente estudio exploran la diferencia física, es crucial comprender cómo estas cuestiones de poder interactúan con su entorno. Se debe reconocer que la interseccionalidad se establece desde la idea de que las personas tienen múltiples identidades y que estas determinan a su vez los heterogéneos tipos de opresión al que son sometidas (Collins 2019: 31). Veremos entonces la manera en las que estas formas complejas de opresión y marginalización se concretaban en la Castilla bajomedieval.

Durante el tránsito del siglo xv al xvi, Castilla experimentó transformaciones profundas en varios ámbitos religiosos, políticos y culturales. En el marco de estos cambios significativos, la teoría de la interseccionalidad se revela como un instrumento analítico crucial para comprender cómo estos eventos impactaron en las vidas de figuras femeninas notables como María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz Vázquez. Esta perspectiva teórica, que examina la superposición y la interacción de múltiples sistemas de opresión y privilegio, es particularmente pertinente para analizar la experiencia de las mujeres en un contexto histórico marcado por intensas transformaciones.

La aplicación de la interseccionalidad permite desentrañar cómo la combinación de género, clase y religiosidad, enmarcada en el contexto de la transición del siglo xv al xvi en Castilla, conformó las experiencias y percepciones de estas mujeres. La conquista de Granada y la expulsión de los judíos marcaron un fuerte viraje en la política religiosa de la península. La consolidación del poder político y religioso, así como la redefinición de las normas y prácticas culturales, no solo influyeron en la estructura social general, sino que también afectaron de manera específica la esfera de la vida religiosa y espiritual femenina. Por un lado, la represión de tradiciones religiosas no cristianas y el fortalecimiento del cristianismo a través de prácticas espirituales más accesibles y difundidas reconfiguraron el panorama en el que estas mujeres vivían su fe y expresaban su espiritualidad. Por otro lado, el aumento en la disponibilidad de textos y prácticas cristianas, promovido por los Reyes Católicos y figuras como el cardenal Francisco de Cisneros, creó nuevas vías para que las mujeres ejercieran influencia y expresaran su devoción

(Acosta-García 2020: 137 y Boon 2018: 261). Esta accesibilidad fomentó una nueva ola de devoción y práctica espiritual entre los laicos. Estos factores políticos y religiosos sin duda influyeron en el desarrollo de la literatura religiosa y, en consecuencia, en la creciente notoriedad de las santas en la sociedad de la época. La relación entre la publicación de textos místicos y su influencia en la sociedad, así como la conexión del control de la ortodoxia católica en la temprana modernidad, añaden capas significativas al estudio de las mujeres santas y carismáticas (Acosta-García 2020: 136-162, Boon 2018: 261, Cortés Timoner 2021: 25-26, Sanmartín Bastida 2016: 189)².

En este contexto, las experiencias de enfermedad y su interpretación espiritual de estas mujeres se convierten en un poderoso testimonio de cómo la intersección de género, religión y clase social podía modelar, y, a veces, restringir sus vidas y legados. Las limitaciones impuestas por su género, exacerbadas por las normativas y expectativas de la sociedad patriarcal de la época, interactuaron con sus experiencias religiosas y de enfermedad de maneras que no solo reflejaban las estructuras de poder existentes, sino que también ofrecían espacios para la resistencia y la redefinición de la identidad. De esta manera, el análisis interseccional de estos factores históricos, culturales y religiosos proporciona una comprensión matizada y completa de la influencia y el legado de estas mujeres en la Castilla bajomedieval, destacando cómo sus vidas y obras desafiaron y se adaptaron a las complejidades de su tiempo.

Además, la aplicación de la teoría de la interseccionalidad permite dimensionar las implicaciones de la enfermedad de estas mujeres en el contexto de un sistema de poder en el que ya eran consideradas inferiores en virtud de su género³, rasgo que complejiza la construcción de su identidad y, por tanto, las dimensiones de análisis que sus textos permiten. Sin embargo, y como se verá a continuación, los padecimientos físicos de las beatas crearon un territorio de excepción en el cual encontraron una voz distintiva. Se examinarán

² Un claro testimonio de la influencia cisneriana es la traducción al castellano de textos fundamentales, como el *Tratado de la vida espiritual* (1510) de san Vicente Ferrer y las obras de santa Ángela de Foligno. Estas traducciones, al ser adaptadas y, en ocasiones, omitiendo partes controvertidas, reflejan una intención clara: hacer estos textos accesibles y adecuados para el público español, guiando así los ideales de espiritualidad y misticismo de su tiempo (Boon/Surtz 2016: 12). Estos esfuerzos no solo demuestran el papel activo de Cisneros en la configuración de la devoción religiosa, sino también su habilidad para influir en la percepción y práctica de la religiosidad en Castilla durante ese período.

³ Recordemos que Aristóteles consideraba a las mujeres producto de una deficiencia en el material genético. Tal como Aristóteles, en *Suma de Teología*, Tomás de Aquino también declara a las mujeres como subordinadas a los hombres tanto en capacidades físicas como intelectuales, afirmando que la razón tiene una predominancia natural en el hombre sobre la mujer (Tomas Aquino, *Suma de Teología*, Primera Parte, Cuestión 92, Artículo 1). Véase Porter (2018). Este enfoque filosófico que posiciona a la mujer como inferior al hombre tuvo repercusiones duraderas en la cultura occidental, enmarcando a las mujeres en un dualismo religioso como vehículos hacia lo divino o lo diabólico (Kim 2012: 109).

sus virtudes personales a través del prisma de la interseccionalidad, considerando aspectos como la enfermedad, el género y la espiritualidad femenina. En primer lugar, se abordará la figura de María de Ajofrín, quien fue una mística jerónima que experimentó afecciones y sufrimientos al emular en sí misma las llagas de Cristo (fols. 201r y 222r)⁴. Estos dolores, junto con sus extensos ayunos y prácticas de autoflagelación, le provocaron constantes enfermedades. El padecimiento físico, ya fuera por enfermedades o por actos de penitencia autoimpuestos como los de María de Ajofrín, se traducían en una fuente de legitimidad espiritual (Muñoz Fernández 1994: 301). Aunque no escribió ninguna obra, su vida y experiencias fueron registradas por otros, y se convirtió en una figura influyente en la espiritualidad de su tiempo. A continuación, se centrará en la beata mística dominica María de Santo Domingo (c. 1486-1524), quien sufrió enfermedades que podrían identificarse con síntomas de trastornos nerviosos, anorexia o incluso epilepsia (Sanmartín Bastida 2012: 338). Sus manifestaciones eran interpretadas como signos de enfermedad o locura, pero también eran vistas como pruebas de cercanía con lo divino. Finalmente, este trabajo recogerá la figura de Juana de la Cruz Vázquez (1481-1534), terciaria franciscana, quien fue una visionaria que sufrió una artrosis reumatoide deformante que la dejó paralizada en los últimos diez años de su vida (Gómez López 2004: 1241). Destacó como líder religiosa, sosteniendo que Cristo hablaba a través de ella.

La enfermedad, en lugar de constituir signos de flaqueza o castigo divino, se interpretó como pruebas de la profundidad de la conexión de estas mujeres con lo divino, o incluso como vías a través de las cuales Dios les hablaba o actuaba. Así, las enfermedades no eran necesariamente limitaciones físicas y sociales, sino que podían ser interpretadas como caminos hacia mayor santidad y carisma (Kim 2012: 44)⁵. Cada una, a su manera, desafió las normas de su tiempo y contribuyó al rico tapiz místico y literario en España. A pesar de vivir en una sociedad patriarcal que las relegaba a roles secundarios, lograron trascender esas limitaciones a través de su carisma, sus experiencias místicas y la forma en que narraron y vivieron sus propias enfermedades. Su habilidad para velar y negociar su estatus dentro de la sociedad más amplia es testimonio de su resiliencia.

La teoría de la interseccionalidad aplicada a la confluencia entre enfermedad, género y espiritualidad femenina encuentra asimismo exponentes en mujeres de la Europa medieval. Entre ellas se encuentran las figuras de

⁴ Véase edición de Redondo Blasco (2018).

⁵ Véase Kim (2023 y 2022).

Hildegarda de Bingen (1098-1179)⁶, Margery Kempe (c. 1373-c. 1438)⁷ y Catalina de Siena (1347-1380). Para este trabajo en particular, nos interesa mencionar la imagen de Catalina de Siena por ser un modelo de las «santas vivas»⁸. Las representaciones de Catalina generalmente la muestran con una corona de espinas y un crucifijo, encarnando su misticismo y su devoción a la Pasión de Cristo: la *imitatio Christi* (Bynum 1987: 246)⁹. Catalina llevó a cabo rigurosas prácticas ascéticas, que incluían la autoflagelación y el ayu-

⁶ Hildegarda de Bingen sufrió diversas afecciones de salud a lo largo de su vida (Petroff 1994: 139-14). Para Hildegarda las visiones eran un regalo de Dios, pero podrían ser interpretadas hoy como migrañas con aura, ya que sus descripciones coinciden con los síntomas típicos de este tipo de enfermedad. Estas migrañas y visiones, junto con su papel como monja y erudita, son ejemplo de cómo salud, género y religión pueden entrelazarse en una experiencia interseccional. Véase sobre el tema de la migraña en Foxhall (2014) y Newman (1996: 3-29), Graña Cid (2014) y Sabina Flanagan (1998).

⁷ Margery Kempe es otra mística que, tras el nacimiento de su primer hijo, experimentó una enfermedad mental que describió como visiones diabólicas y tentaciones suicidas, las cuales podrían entenderse hoy como una forma de depresión posparto. Su autobiografía espiritual, *The Book of Margery Kempe*, explora sus experiencias místicas, visiones y su devoción religiosa, convirtiéndola en un ejemplo temprano de literatura religiosa en inglés. Véase Roy Porter (1991: 44-46, 165-167). Aleksandar Dimitrijevic explica en cuanto a la enfermedad de Margery «So, when a Margery Kempe dictated her life story in 1420 –which made her probably the first autobiographer in the English tradition and among women generally, quite an achievement for an illiterate countrywoman– she described her experience of what we would now term Postpartum (or postnatal) depression (PDD), but using in her explanations a rhetoric completely different than ours: devils, fiends, witches, deception, powers; and recovery through the grace, Gospel, Cross, visions of Jesus Christ» (2015: 1-2). Véase también Saunders/Fernyhough (2017: 209-217).

⁸ El término «santas vivas» utilizado por Gabriella Zarri en 1990 es instrumental para comprender un fenómeno particular que tuvo lugar entre el final de la Edad Media y el comienzo del siglo xvi. Este fenómeno se refiere a un movimiento predominantemente italiano, en el que mujeres, en su mayoría terciarias dominicas, emulaban a Catalina de Siena, una figura emblemática de santidad y misticismo (Zarri 1990: 87-163). Estas mujeres, siguiendo el modelo «cateriniano», adquirieron notoriedad y reconocimiento, en gran medida, a través de sus profecías. Aunque el movimiento tuvo su epicentro en Italia, también encontramos paralelismos y resonancias en otras regiones, como Castilla. Santa Catalina practicó una forma extrema de ayuno, viéndose a sí misma como la esposa mística de Cristo, y su relación con la comida ha sido objeto de análisis en el contexto de la «santa anorexia» o *anorexia mirabilis*. Las obras de Caroline Walker Bynum (1987) y Rudolph M. Bell (1985) profundizan en este fenómeno y ofrecen una perspectiva sobre cómo las mujeres medievales percibían y utilizaban la comida en un contexto religioso y social.

⁹ Bynum (1987) en *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* sostiene que cuando las mujeres se referían a la abstinencia, el éxtasis eucarístico o la sanación mediante la alimentación, lo denominaban *imitatio Christi*. Esta «imitación» se concebía como una fusión o unión con el cuerpo supremo, que es el cuerpo de Cristo. Para las mujeres religiosas, el objetivo era aprovechar al máximo la «oportunidad de la fisicalidad» que se veía de manera más palpable en la representación de Cristo crucificado. Las mujeres a menudo se veían reflejadas en Él a través de dos manifestaciones de dolor físico: una involuntaria, causada por enfermedades, y otra voluntaria, a través de la automortificación. Ambas, la enfermedad y el ascetismo, eran vistas y adoptadas como medios alternativos para alcanzar la *imitatio Christi*, que requería un esfuerzo intenso para emular el punto culminante de la humanidad de Cristo en su pasión y muerte. Creían que mediante su propio sufrimiento corporal podían lograr la salvación final. Esta convicción de la necesidad de la mortificación como medio de purificación del alma tiene sus raíces en la tradición religiosa que enfatiza el pecado original (Bynum 1987: 246). Véase también Bell (1985: 16), Vandereycken/Deth (1994: 19), Harris (2014: 1212-1213), Dell'Osso *et al.* (2016: 1652), Amelia Davis/Mathew Nguyen (2014: 3).

no extremo, llevándola a la inanición. Estas prácticas afectaron gravemente su salud, y algunos estudios sugieren que su muerte temprana podría haber sido resultado de anorexia religiosa, una condición en la que los individuos rechazan la comida en un esfuerzo por imitar a figuras religiosas o alcanzar la santidad (Lakritz *et al.* 2022: 2 y Bynum 1987: 17).

Diversos investigadores, tales como Katherine Foxhall (2014), Aleksandar Dimitrijevic (2015), Corinne Saunders *et al.* (2017) y Clara Lakritz *et al.* (2022), han estudiado a estas místicas europeas desde perspectivas científicas, médicas y psicológicas en tanto ejemplos pertinentes a las especialidades de dichas disciplinas. Cada una de ellas experimentó el sufrimiento de manera exclusiva debido a sus múltiples identidades, y sus vidas y escritos ofrecen una oportunidad para comprender cómo mediaron y expresaron ese sufrimiento en el contexto de la Europa cristiana medieval. Es esencial tener presente que, aunque las explicaciones médicas contemporáneas pueden ofrecer una explicación científica sobre estas experiencias, estas mujeres vivieron en un contexto histórico y cultural desde el cual fueron interpretadas sus experiencias. Por tanto, las condiciones médicas de estas mujeres han de ser interpretadas en el marco de una sociedad cristiana, donde el género desempeñaba un papel crucial en cómo se interpretaban y valoraban tales condiciones. Estas prácticas, combinadas con su influyente papel en la Iglesia, la sitúan en la intersección de género, salud y santidad. Las mujeres con enfermedades en la Castilla bajomedieval no solo enfrentaban las dificultades asociadas con sus condiciones físicas, sino que también eran objeto de una multiplicidad de prejuicios y discriminaciones basados en una compleja interacción de factores sociales, religiosos, políticos y económicos (Juárez-Almendros 2017: 8)¹⁰. La teoría de la interseccionalidad nos proporciona por tanto una perspectiva para entender y analizar los múltiples sistemas de opresión que afectaban

¹⁰ Asimismo, la interseccionalidad es una herramienta fundamental para comprender cómo la discapacidad se entrelaza con otras formas de opresión y desventaja en la vida de las personas. El rol de la mujer estaba subordinado al del hombre, debido a las estructuras binarias patriarcales imperantes, legitimadas a su vez desde el discurso religioso (Kim 2012: 43 y Bynum 1986: 257). A causa de esto, la percepción de la discapacidad en esa época estaba entrelazada con nociones religiosas y con diversas supersticiones, considerándose como un castigo divino o una manifestación del pecado (Kim 2012: 33, 98). Las mujeres con alguna enfermedad o minusvalía física enfrentaban por tanto una doble marginalización, como fue el caso de Teresa de Cartagena por sufrir de la sordera. Además de ser menoscabada a causa de su género, cualquier forma de discapacidad física agravaba su situación. Fue así estigmatizada, marginada de su propia familia y excluida de las actividades cotidianas y religiosas. Las creencias religiosas avalaban tal exclusión al considerar las diversas patologías como un merecido castigo a una vida pecadora o, en el mejor de los casos, como una prueba que había de ser superada (Juárez-Almendros 2017: 8). Además, si bien la discapacidad podía ser un estigma en todas las clases sociales, las mujeres de clases inferiores con discapacidades enfrentaban desafíos aún mayores. Las mujeres de clases superiores podían tener más recursos para el cuidado y la protección, mientras que las de clases bajas eran a menudo relegadas a la mendicidad

conjuntamente la vida de estas mujeres y los mecanismos de resistencia que utilizaban para construir una identidad de supervivencia en un contexto de marginalización.

Identidad de supervivencia

Tobin Siebers explica el dolor como una experiencia personal cuya complejidad va más allá de cualquier descripción. El modelo predominante en ese contexto consideraba la enfermedad ya sea como un «regulador o resistente» (2001: 743). En el contexto de la enfermedad como un «regulador», la sociedad emplea el dolor y la enfermedad para imponer sus normativas. Dentro de ese entorno desafiante, María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz Vázquez desarrollaron tres mecanismos de resistencia y formas de negociación con la sociedad en busca de una identidad de supervivencia. Estos mecanismos se describirán a continuación y se desarrollarán en la siguiente sección. El primero de estos mecanismos es la solidaridad: estas mujeres, como veremos más adelante, buscaron y formaron comunidades con otras en situaciones parecidas. Estos grupos les ofrecían refugio y un sentido de pertenencia, donde compartían experiencias y estrategias para sobrellevar su precaria situación. En segundo lugar, nos encontramos con lo que podemos denominar resiliencia espiritual: a pesar de las concepciones religiosas que asociaban la enfermedad con un castigo divino, estas mujeres encontraron consuelo en su fe. Además, estas creencias podían ser reinterpretadas para darle un nuevo significado a sus experiencias, lo que les proporcionaba una base para resistir la estigmatización. En última instancia, observamos un cambio en la forma en que se percibían a sí mismas, lo que les permitió dejar de considerarse inferiores, frágiles y perniciosas frente a la marginación. En su lugar, comenzaron a verse a sí mismas como individuos con la capacidad de resistir, adaptarse y superar las adversidades. Por tanto, el enfoque interseccional proporciona el marco adecuado para comprender la compleja realidad de estas mujeres. A pesar de los desafíos que enfrentaron debido a su género y su salud, demostraron una notable tenacidad, resiliencia y una extraordinaria capacidad de adaptación para enfrentar las dificultades de su contexto histórico.

En este sentido, la obra de Bynum (1987) se centra en las mujeres medievales que usaron sus propios cuerpos como espacios de resistencia religiosa y

o dependían completamente de la caridad, por tanto, tenían un acceso limitado a una atención médica adecuada (Juárez-Almendros 2017: 8). Véase Archer (2001) sobre misoginia y defensa de las mujeres.

social en búsqueda de una sociedad más inclusiva. Bynum examina la manera en que las mujeres medievales usaban la comida y el ayuno como medios para expresar su religiosidad y establecer su santidad para ser más visibles en la sociedad. Además, advierte que estas prácticas, junto con otras manifestaciones corporales como las que menciona –golpes, heridas, desangrado y desfallecimiento– eran medios materializados con los cuales las mujeres podían comunicar y validar su relación especial con lo divino (1987: 199-200). El cuerpo, particularmente el cuerpo femenino, era escenario en la Edad Media donde se dirimían dramas espirituales y teológicos. Las manifestaciones físicas de sufrimiento, mortificación y enfermedad no sólo eran vistas como signos de santidad, sino que también servían para dramatizar la *imitatio Christi* y reafirmar la posición de la mujer como elegida (Bynum 1987: 246). El dolor y el sufrimiento se convirtieron en un lenguaje simbólico que las mujeres podían utilizar en la representación de su cuerpo para negociar y afirmar su autoridad. Teniendo en cuenta que la narrativa de la enfermedad y el sufrimiento como indicadores de santidad tiene profundas raíces en la tradición cristiana –desde los mártires de los primeros siglos, los Padres de la Iglesia, hasta los místicos y santos de la Edad Media– estas historias, con sus signos y símbolos, se convierten en herramientas poderosas para las mujeres (Kim 2012: 35-50). En efecto, la excepcionalidad del padecimiento físico les permitió sobrepasar las limitaciones que su contexto imponía a su género convirtiendo su cuerpo en un sitio de resistencia, autodefinición y afirmación en el contexto religioso.

Santas vivas: enfermedad, género y espiritualidad

Las figuras de María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz reflejan un profundo entendimiento del concepto de «santas vivas»¹¹. Este modelo se caracterizó por prácticas intensas como el ayuno extremo, la penitencia radical, los éxtasis eucarísticos (Bynum 1987: 246). Indudablemente, los aspectos más destacados de su santidad fueron los carismas, como las estigmas y profecías, que no sólo les brindaron una cercanía especial con lo divino, sino también una notable influencia en la corte (Sanmartín Bastida

¹¹ Véase nota previa sobre «santas vivas». Algunas beatas castellanas, que compartieron ciertas características y prácticas con sus homólogas italianas, también han sido objeto de estudio y análisis por parte de diferentes académicos. Para quienes estén interesados en una exploración inicial de estas beatas castellanas y sus contextos, hay varias referencias que pueden ser de utilidad. Los trabajos de Muñoz Fernández (1994) y Surtz (1995) ofrecen perspectivas y análisis variados sobre estas mujeres, sus vidas y su influencia en el contexto religioso y cultural de su tiempo. Estos estudios reflejan la diversidad y complejidad de las experiencias místicas y el papel de las mujeres en la espiritualidad y religiosidad de la época.

2020: 129). Catalina de Siena encarna el paradigma de este tipo de santidad. Es interesante observar que, en un contexto en el que gran parte de la sociedad era analfabeta, estas mujeres desempeñaron un papel crucial en la comunicación y manifestación de lo sagrado (Sanmartín Bastida 2019: 56). El interés en la experiencia mística de mujeres analfabetas durante la Edad Media y el Renacimiento se fundamenta en varios puntos de relevancia académica y social¹². Primero, la falta de educación formal de estas mujeres resalta la naturaleza extraordinaria de sus experiencias místicas y revelaciones, que no podrían ser atribuidas a un conocimiento letrado preexistente, sugiriendo así una autenticidad y una conexión inmediata con lo divino (Segura Graiño 2007). Segundo, la capacidad de estas mujeres para influir y comunicarse efectivamente, a pesar de su analfabetismo, desafía las estructuras de poder establecidas, principalmente el monopolio clerical sobre la interpretación de las escrituras y la mediación con lo divino (García-Acosta 2014: 20-25). La Iglesia Católica, a través de su jerarquía, ejercía un control rígido sobre los conocimientos religiosos y espirituales, y la aparición de estas «santas vivas» con carismas como las estigmas y profecías, que operaban fuera de los límites tradicionales de la autoridad eclesiástica, ofrecía un contrapunto democrático a este control (Bynum 1987: 282-288). Tercero, ese mismo control rígido de la Iglesia pudo haber sido manipulado por sus confesores y figuras eclesiásticas que se aprovechaban de la situación de las mujeres para propósitos religiosos. Sus experiencias místicas podrían haber sido interpretadas, documentadas e incluso manipuladas por los hombres u otras mujeres de la Iglesia, quienes sí poseían la autoridad y el saber para codificar dichas experiencias dentro de los límites de la ortodoxia religiosa (Bynum 1987: 282-288). Desde una perspectiva crítica, este uso podría haber servido para reforzar las estructuras de poder existentes y perpetuar una tradición religiosa que mantenía a las mujeres en roles subordinados. Los confesores, al controlar la narrativa de las experiencias místicas femeninas, podrían haberlas ajustado para alinearlas con la doctrina oficial y los intereses de la Iglesia, preservando así el *statu quo* (Bynum 1987: 13). Cuarto, desde una perspectiva de género y poder, las mujeres místicas analfabetas representan un desafío a las nociones patriarcales de la época. La visibilidad y el impacto de sus voces místicas proporcionaban una plataforma para que las mujeres ejercieran influencia fuera de los roles tradicionalmente subordinados que la sociedad les asignaba (Acosta-García 2014: 20-25). Esto no sólo les permitía ganar autoridad espiritual sino también social y política, como se observa en su capacidad de in-

¹² Véase sobre un análisis de las mujeres analfabetas en Sanmartín Bastida (2020: 132).

fluir en la corte (Sanmartín Bastida 2020: 126). Por último, desde un enfoque de la teoría de la interseccionalidad, la experiencia de las mujeres analfabetas muestra cómo las identidades y experiencias se entrelazan; su género, estatus socioeconómico y acceso a la educación se combinan para crear un contexto único que modula su experiencia religiosa y su percepción por la sociedad.

A través de sus trances y visiones, interactuaban con imágenes que, más allá de ser simples representaciones, se convertían en herramientas poderosas de agencia espiritual. Estas imágenes, en combinación con las experiencias místicas de las beatas, ofrecían una forma tangible de conexión divina. A continuación, estudiaremos a cada una de las visionarias: María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz Vázquez, quienes desarrollaron las tres estrategias, mencionadas previamente, de resistencia y tácticas de interacción con la sociedad con el objetivo de construir una identidad centrada en la supervivencia. Veremos cómo ellas buscaron solidaridad, integrándose a comunidades con otras mujeres, haciendo del convento un espacio de refugio y pertenencia en el que intercambian vivencias, tácticas y apoyo. Demostraron resiliencia espiritual para sobreponerse a situaciones adversas, como enfermedades, raza, género, sexo y clase social. Finalmente, lograron reconfigurar su autopercepción enfrentando la marginación y transformando la visión de sí mismas, dejando de lado la imagen de ser mujeres inferiores y frágiles para considerarse agentes capaces de resistir, cambiar y vencer los desafíos de su sociedad. Mediante las experiencias de estas mujeres, podemos comprender cómo, en ese contexto histórico, la interacción durante estados alterados de conciencia podía convertirse en un medio potente de influencia y poder. La experiencia de las santas vivas, entendidas a través del prisma de la interseccionalidad, nos permite diseccionar y advertir las múltiples dimensiones y capas de opresión y privilegio que interactuaron en la vida de estas mujeres.

Virtud velada de María de Ajofrín: enfermedad, género y espiritualidad

La figura de María de Ajofrín, y de otras mujeres de la época, no solo debe ser vista desde la perspectiva de género. Sanmartín Bastida señala que su experiencia en la sociedad se moldeó por una combinación de factores, entre ellos su género, su estatus social, su elección religiosa y su capacidad carismática (2020: 126-127). La teoría de la interseccionalidad nos permite analizar la interacción e influencia recíproca de estas distintas facetas de su identidad. Las estructuras patriarcales propias de la época definida por el reinado de los Reyes Católicos ponían limitaciones claras a la condición

femenina en su conjunto. Paradójicamente, optar por la reclusión en la vida conventual ofrecía a mujeres como María de Ajofrín una plataforma para ejercer autoridad espiritual e incluso política. La elección de María de ingresar a un beaterio y, posteriormente, a la orden jerónima, por entonces una orden de reciente creación, podría haber sido influenciada tanto por la espiritualidad como por las oportunidades que esas instituciones ofrecían a las mujeres para ganar relevancia (Sanmartín Bastida 2020: 126-127). Las visionarias y beatas de esta época provenían de diversos orígenes sociales. Sin embargo, el carisma y las visiones espirituales les proporcionaban una forma de ser reconocidas y valoradas en una sociedad que, de otro modo, podría haberlas marginado al olvido, como fueron los casos de las mujeres de clase baja, enfermas y analfabetas. A través de sus visiones y revelaciones, mujeres como María de Toledo, Marta de la Cruz, María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz gozaron de gran autoridad espiritual, llegando incluso a influir en la política y en decisiones importantes en la corte, a pesar de estar constantemente bajo el escrutinio y, en muchas ocasiones, el escepticismo de figuras masculinas dominantes, como sus confesores y cardenales (Sanmartín Bastida 2020: 126-127)¹³. Recordemos que María de Ajofrín habló de sus visiones y de sus ideales religiosos a su confesor, Juan de Corrales, quien escribió la biografía sobre su vida. El texto de Corrales sirve de testimonio de los acontecimientos de la vida de María, pero se ha cuestionado su validez¹⁴. Raquel Trillia (2009) ha sugerido que, dado que esta biografía emana de una figura masculina poderosa, debe leerse con cautela, ya que el propósito de Corrales no era contar la vida de María, sino realzar la grandeza de Dios y proteger la ortodoxia de la religión, así como el papel ministerial del sacerdote en la Iglesia:

e a provecho e enmienda de nuestras vidas, yo, el mui indigno siervo de los siervos de Dios, fray Juan de Corrales, prior de la Sisla de Toledo, recontaré e diré a honra y gloria de su Soberano Rei Dios, Nuestro Señor, las maravillas y secretos ocultos y manifiestos que por mis ojos vi y con mis manos traté y a personas dignas de fe y dignas de gran memoria oí, las cuales Nuestro Señor quiso poner y demostrar en una pobreçilla sierva suia, virgen santa llamada María de Ajofrín en el monasterio y casa de doña Mari Garçía en la cibdad de Toledo. (Redondo Blasco 2018: fol. 193v)

¹³ Las visiones y profecías reforzaban las direcciones políticas de los Reyes Católicos. Sin embargo, oblicuamente este respaldo real también podría interpretarse como una forma de controlar la espiritualidad femenina para propósitos políticos.

¹⁴ Véase edición de Redondo Blasco (2018).

Fray José de Sigüenza relata la historia de Corrales con algunas adiciones en la obra titulada *Historia de la Orden de San Jerónimo* (Trillia 2009: 106)¹⁵. No se puede evitar la idea de que sus textos pudieron ser manipulados por los eclesiásticos para beneficio de los propósitos de la Iglesia.

En cuanto a la recepción de estigmas y a las prácticas ascéticas de ayuno intenso por María de Ajofrín, estos hechos pueden ser analizados desde la intersección de enfermedad y género. Aunque el cuerpo femenino era visto como débil y susceptible de padecer enfermedades, la manifestación de estas marcas sagradas y la capacidad de soportar largos ayunos contradecían estos estereotipos, otorgándole a María una autoridad especial y reconociendo su fortaleza física y espiritual. Un aspecto importante de la *imitatio Christi* en la espiritualidad de María es la idea del sufrimiento como vía de unión con Cristo. Al igual que otras místicas de su tiempo, María aceptaba el sufrimiento físico extremado como una forma de compartir la Pasión de Cristo:

Y como recibiese la santa comunión antes que sestias pusiese, tan grande fueron los sus lloros y suspiros y golpes del corazón, que en sí mesma sintió que ninguna criatura humana lo podría sentir. Y hizo tan grande fuerza en sí misma por que las cosas que sentía de dentro no fuesen sabidas ni oídas, así como la cuba hierbe sin respiradero que mui de ligero rebienta, así ésta *rebotó por encima de la cabeza*, y lo que no pudo salir por la boca salió por las *llagas que encima de la cabeza le fueron hechas*. Y en la frente le *apareció una tan cuchillada que parecía ser abierta con navaja*, la qual estuvo muchos días abierta, y de muchos fue vista, y nunca recibió beneficio ninguno de medicina humana. Y *abriósele el cerebro por parte de detrás*, y partiósele el cafo por medio quedando el quero de encima sano (lo qual yo i otras persona emos tratado e conoçido), lo qual nunca se le çerró. Y *sintió dello tan gran dolor y pena que le llegó a par de muerte*, [...]. (Redondo Blasco 2018: fol. 201v) [Las cursivas son mías]

Indudablemente, se describe el sufrimiento físico que experimentaba la beata, lo cual la condujo a su muerte fatal. Se relatan sus visiones y experiencias místicas que están relacionadas con el sufrimiento de Cristo (Sanmartín Bastida 2020: 125-130). Asimismo, se observan paralelismos notables entre las vidas de Catalina de Siena y María de Ajofrín: votos religiosos a una edad temprana, rechazo del matrimonio contra los deseos familiares, complicaciones con la comida y la recepción de estigmas (Sanmartín Bastida 2020: 128). Estas similitudes resultan esperables dada la circulación y popularidad

¹⁵ Fray José de Sigüenza, *Crónica de San Jerónimo*, 3ª parte, lib. 2, cap. 43 e *Historia del Orden de San Jerónimo*, 3 parte, lib. 2, cap. 48.

de las vidas de las santas en la Europa medieval y renacentista. La imitación de santas reconocidas ofrecía una forma de afirmar autoridad espiritual en un contexto masculino. A su vez, dado que las experiencias corporales eran percibidas como evidencias concretas de un vínculo especial con Dios, la jerónima adopta el carácter público de las vivencias espirituales¹⁶. Esta perspectiva resalta la interconexión entre la esfera privada y la pública en el ámbito espiritual (García Suárez 2023: 139). A pesar de ser experiencias personales, estas trascienden al ámbito colectivo y social. Las devotas, como la jerónima, emplearon sus cuerpos como vehículos para transmitir sus vivencias espirituales, trasladándolas del ámbito íntimo al público.

María de Ajofrín ejemplifica de manera ilustrativa la intersección entre el cuerpo místico, la enfermedad y el sufrimiento en el contexto de la España de los Reyes Católicos, quienes buscaban consolidar la religión cristiana¹⁷. Sus manifestaciones no eran experiencias privadas que ella considerara conexiones directas con lo divino, sino que también eran valoradas por su comunidad, como evidencia tangible de su relación especial con Dios. Esas dolencias junto a sus prolongados ayunos y actos de autoflagelación podían ser interpretados de diversas maneras en su época. La jerónima los entendió como un acto de penitencia y una forma de unirse a la Pasión de Cristo. El sufrimiento corporal, ya sea por enfermedades o por actos autoinfligidos de penitencia, como en el caso de la beata, se convierte en una fuente de autoridad espiritual. Como explica Sanmartín Bastida, la violencia sobre el propio cuerpo (dolor autoinfligido) y sobre otros es particularmente interesante ya que María deseaba imponer a otros los mismos castigos que recibía ella, lo cual bien podría interpretarse como una manifestación de su autoridad y de la intensidad de su compromiso espiritual (2020: 128). No obstante, este acto también plantea preguntas sobre el papel de la violencia en la devoción religiosa y cómo esta violencia era percibida y legitimada. No estamos cuestionando si la descripción de la «cuchillada que parecía ser abierta con navaja» era una visión o realidad, pero se reconoce, en cualquier caso, la presencia de violencia infligida al cuerpo. Sin lugar a duda, con la imitación de las «santas

¹⁶ Bilinkoff (1997: 58) menciona la naturaleza pública de las experiencias espirituales de María de Santo Domingo, señalando que el cuerpo les proporcionaba un medio a través del cual Dios podía comunicar sus designios. De la misma manera, María de Ajofrín aborda la naturaleza pública de sus experiencias espirituales (Sanmartín Bastida 2020: 128).

¹⁷ Sanmartín Bastida (2020: 129) aclara que será «Fernando quien auspicie en Castilla a mujeres visionarias como Marta de la Cruz, María de Santo Domingo o Juana de la Cruz (las cuales, recordemos, le predicen conquistas o su venidera condición de emperador: Bilinkoff 1997: 47), en la época de María de Ajofrín será la Reina Católica la que en sus tierras preste atención y apoyo a santas vivas como nuestra jerónima».

vivas», y al emular el sufrimiento de Cristo, las mujeres obtenían legitimidad y reconocimiento en sus experiencias espirituales a los ojos de su sociedad. A la vez, algunos podían ver estas dolencias como signos de debilidad moral o incluso como influencias diabólicas. Estas interpretaciones contradictorias de las experiencias místicas y de la salud de María reflejan las tensiones inherentes en la interseccionalidad de género, salud y espiritualidad en su tiempo. Como mujer de clase humilde, María de Ajofrín se encontraba en una posición de poca autoridad y legitimidad en su sociedad. Su enfermedad y su conexión mística con lo divino pudieron haber complicado aún más esta posición, ya que ambas podían ser vistas como validaciones de su santidad o como motivos de sospecha y desconfianza que podían utilizarse en su contra por los eclesiásticos. Sobre esta situación aclara Sanmartín Bastida que «los hombres del Bajomedievo mostraron entonces su miedo por lo que percibían como un nuevo fenómeno en el que las mujeres podían adoptar roles religiosos al lado o por encima de ellos» (2012: 39)¹⁸.

El análisis de la interseccionalidad en la vida y autoridad de la jerónima en su contexto histórico y cultural resalta que el cuerpo de estas mujeres no se veía como un objeto estático, sino como un proceso en constante cambio. Esto involucraba la consideración de diversos aspectos, como los castigos físicos, el ayuno, las manifestaciones durante la enfermedad y las propiedades del cuerpo después de la muerte. Las beatas y las místicas de este estudio vivieron los desafíos de ser mujeres maniobrando y reconfigurando su identidad a través de las intersecciones de salud, religión, estatus social y poder político. La vida y las experiencias de María de Ajofrín ilustran cómo el cuerpo místico y la interseccionalidad de la enfermedad y el sufrimiento pueden entenderse para reconfigurar su autopercepción. Enfrentando la marginación, transformó la visión de sí misma, abandonando la imagen de ser una mujer inferior y frágil para considerarse una agente capaz de resistir, cambiar y superar las normas de su sociedad.

Virtud velada de María de Santo Domingo: enfermedad, género y performatividad

Otra figura de gran relevancia para el propósito de este estudio es María de Santo Domingo, quien ha sido objeto de un detenido estudio por parte de Sanmartín Bastida (2012, 2020, 2023) y Lodone/Sanmartín Bastida (2022)¹⁹.

¹⁸ Véase García Suárez (2023).

¹⁹ Véase *El Libro de la oración de María de Santo Domingo: Estudio y edición* de Sanmartín Bastida/Curto Hernández (2019).

A pesar de su renombre y de haber visto divulgadas sus visiones, María termina sus días excluida de la fama. Contrastando con otras místicas contemporáneas como María de Ajofrín o Juana de la Cruz, no se conserva una hagiografía propia de María de Santo Domingo. Sanmartín Bastida explica que los registros más cercanos a una biografía suya emergen de narrativas *post mortem* que nos relatan la creación del convento de Aldeanueva y bosquejan una imagen de María de Santo Domingo considerablemente diferente en comparación con los testimonios de sus contemporáneos²⁰. En primer lugar, es evidente la intersección de clase y género en la vida de María de Santo Domingo. Nacida en una familia humilde de labradores, su origen socioeconómico podría haber limitado su movilidad y su influencia. Sin embargo, su entrada al beaterio de Santa Catalina en Piedrahíta no solo la posicionó en un espacio de espiritualidad, sino que también le proporcionó un escenario desde el cual pudo ejercer influencia y ganar notoriedad²¹. A pesar de las restricciones y prohibiciones impuestas por el régimen del beaterio, la dominica demostró una notable agencia al desplazarse entre varios monasterios con objetivos reformadores y al proporcionar orientación espiritual. La carta de Cayetano del año 1509 es indicativa de las tensiones y reticencias existentes en la sociedad y la Iglesia españolas de la época en relación con las mujeres que ejercían influencia en asuntos religiosos y eclesiásticos. Según se indica

²⁰ Sanmartín Bastida señala que la representación de María de Santo Domingo ha sido objeto de transformaciones posteriores a su fallecimiento, convirtiéndose en un reflejo de la tendencia de acumulación documental que ha prevalecido en la historiografía. La narrativa de la vida mística de María es otro testimonio del papel de las mujeres en la religiosidad y en la esfera pública durante el final de la Edad Media y el comienzo de la Edad Moderna en España. Sanmartín Bastida aclara sobre sus memorias el que «podemos hablar de una memoria conventual del siglo posterior a su muerte, la que aparece en las relaciones de la fundación del convento de Aldeanueva, escritas entre el inicio del Seiscientos y 1736, donde María deja de ser una mujer visionaria con carismas y se convierte en una mujer de gran devoción, que sigue la tradición hagiográfica (Sanmartín Bastida 2020). Es posible también referirse a una memoria textual «autorizada», la memoria de los escritos de María, difundidos al principio nada menos que por la imprenta: el bellísimo *Libro de la oración*, la primera obra impresa de mística de una mujer castellana (en detrimento de la originalidad y condición de pionera de Teresa de Jesús); y a una memoria manuscrita, pues sus *Revelaciones* formaban parte de un manual cartujo, como acertadamente consideró Francisco Bautista al códice que se guarda en la Biblioteca Capitular y Colombina sevillana (Bautista Pérez, 953-954)» (Sanmartín Bastida 2023: 126).

²¹ En contraposición a la corriente histórica basada en datos prejuiciosos, existe una visión simplificada y promocional de la comunidad femenina de Aldeanueva. Esta perspectiva destaca el apoyo monárquico y no proporciona nueva información sobre la «santa viva», sino que revela estrategias para elevar el prestigio del convento. La memoria «femenina» se identifica a través de las crónicas de Aldeanueva, que hacen referencia a las madres del convento [*Vida de María de Santo Domingo manuscrita*, 1, fol. 4r] y a la tradición oral transmitida por las madres antiguas. Esta memoria oral se combina con las bulas para establecer los orígenes del convento. La vida de María de Santo Domingo resulta de diversas voces en las que la oralidad proviene en su mayoría de mujeres y la escritura de hombres, pero ambas perspectivas se equiparan al estar mezcladas (Sanmartín Bastida 2023: 129).

en la carta, estas actividades eran vistas como inapropiadas para las mujeres, «cuya cabeza es el hombre» (Miura Andrades 1991: 161). La prohibición a María de Santo Domingo de entrar en los monasterios y de dictar reformas refleja la resistencia a aceptar que una mujer pudiera asumir roles tradicionalmente masculinos. Además, la alusión de Cayetano a la relación entre mujeres y demonios refleja una profunda desconfianza de la naturaleza femenina, basada en la tradición (Sanmartín Bastida 2016: 200). Esta perspectiva, evidentemente, tenía repercusiones sobre cómo se percibía y evaluaba la espiritualidad y la santidad de María de Santo Domingo. Su habilidad para moverse en estos espacios masculinos y clericales testimonia su autoridad espiritual, capaz de desafiar las normas impuestas al género. Sin embargo, es igualmente importante notar que, a pesar de su notoriedad y sus logros, la dominica desaparece en las sombras del olvido, recordada únicamente por sus virtudes²². Esta transición puede verse como una manifestación de la tensión entre género, santidad y performatividad (Sanmartín Bastida 2012: 101-105). Sanmartín Bastida (2023: 134) estudia la relación entre androginia y santidad, allí donde la combinación de rasgos masculinos y femeninos era vista con más aceptación o incluso como un atributo deseable en mujeres religiosas. Juana de la Cruz y Teresa de Jesús ilustran esta dinámica, ya que ambas navegaban entre las expectativas y roles asociados al género. Esta situación se refleja igualmente en los procesos de beatificación y canonización, donde se hizo un análisis de la imagen de Santa Teresa, destacando sus rasgos más «varoniles»:

Que la androginia funciona mejor para las santas lo demuestra la vida y obra de Teresa de Jesús, años más tarde, cuando oscila entre defender que las mujeres se acerquen a las Escrituras con el sentimiento y la conminación a sus monjas a hacerse varoniles. La vida posterior de Teresa, la escrita por otros, masculinizó aún más su imaginario. (Sanmartín Bastida 2016: 200)²³

²² Está emergiendo una nueva figura, la de la literata, gracias a las ediciones de su obra y al interés de los filólogos que la estudian. A pesar de esto, el pueblo de Aldeanueva desconoce que María fuera escritora, lo que demuestra que aún hoy se tiende a no reconocer a las mujeres del pasado como autoras de textos. Sin embargo, en el *Catálogo de las Santas Vivas* se ha recuperado a María como escritora, otorgándole agencia y voz (Sanmartín Bastida 2023: 134).

²³ El pasaje evoca la teoría de la performatividad de género propuesta por Judith Butler (1990) en *Gender Trouble* que significa que no puede haber identidad de género antes de los actos de género, porque los actos están continuamente constituyendo la identidad. Butler escribió que nadie puede ser un género antes de realizar actos de género. También escribió que el género no debe considerarse una identidad estable. Esta teoría sugiere que las mujeres religiosas de la época no solo se identificaban como mujeres, sino que también «performaban» o actuaban roles específicos, siendo juzgadas según las normas y expectativas de género de la sociedad. Véase el análisis de Sanmartín Bastida (2016: 195-201) sobre el tema de la androginia.

La cita retrata la manera en la cual género, santidad y poder interactuaban en este contexto histórico. A pesar de las contribuciones de María de Santo Domingo, la sociedad de su tiempo pudo haber encontrado problemático reconciliar su influencia y su género femenino, lo que podría haber contribuido, además de otras causas, a su posterior olvido.

En relación con la intersección de género, religión y enfermedad, en el prólogo del *Libro de la oración* se explica que la dominica sufrió múltiples padecimientos tanto físicos como espirituales a lo largo de su vida²⁴:

Ella, de su niñez, comenzó muy maravillosamente el servicio de Dios, pasando mucha hambre, muchos ayunos de muchos meses sin comer nada, y de otros con solas raíces e yervas; sufriendo con mucha paciencia y alegría mucho frío, pobreza, grandes asperezas, disciplinas, e muy rigurosa penitencia; *rescibiendo grandes heridas, mostrando en ellas grandes tormentos del Enemigo, e muy agudos dolores, muchas dolencias, enfermedades y golpes*; y de todo ello, assí como ha sido y es más que natural, assí también sin físico ni natural medicina ha sido y es siempre por virtud divina curada, y queda muy sana y con mucha alegría. (Sanmartín Bastida y Curto Hernández 2019: 135) [Las cursivas son mías]

La beata sufrió diversas aflicciones físicas y espirituales que podrían estar relacionadas con síntomas de un trastorno nervioso, una posible anorexia o incluso epilepsia, además de episodios de ataques cardíacos (Sanmartín Bastida 2012: 338). Su dedicación al servicio divino la llevó a adoptar prácticas de ascetismo extremo, como los acostumbrados ayunos y las rigurosas penitencias, características de las «santas vivas». Estos comportamientos, combinados con ejercicios espirituales que la sumían en estados donde afirmaba encontrarse con entidades espirituales que afectaban a su salud, la situaron en una posición privilegiada en su sociedad. Pese a enfrentarse a innumerables adversidades y dolencias, la creencia extendida de que había sido curada por la virtud divina sin recurrir a médicos subraya la percepción social de su conexión con lo divino. La interseccionalidad de la enfermedad, la santidad y el género en el caso de María de Santo Domingo se presenta como un complejo entramado de influencias y percepciones. En primer lugar, ha de considerarse que la enfermedad se percibía como una manifestación física de luchas espirituales. Las dolencias y aflicciones que experimentó María podrían haber sido interpretadas, por tanto, como pruebas o ataques espirituales que,

²⁴ Recordemos que María de Santo Domingo no escribió ninguna obra suya, incluyendo *Libro de la oración*, pero es considerada *autora* por ser la *relatora* de sus revelaciones (Sanmartín Bastida 2023: 126).

al superarlos, reforzaban su santidad. Por otro lado, su condición femenina llevaba consigo connotaciones adicionales allí donde las mujeres eran vistas como más volubles frente a las influencias espirituales, ya fueran estas positivas o negativas (Kim 2012: 109).

La santidad de María de Santo Domingo se vio reforzada por su resistencia a la enfermedad y al mal, y también por su voluntaria adopción de virtudes ascéticas. Estas prácticas que desafiaban las capacidades físicas servían como una manifestación externa de su compromiso interno con Dios. Sin embargo, como mujer, el velar por esas virtudes también puede haber sido una forma de negociar y superar su posición en una sociedad dominada por hombres y de reafirmar su resiliencia y autoridad espiritual. La vida de la dominica María de Santo Domingo, como también la de la jerónima María de Ajofrín, se vio influenciada por múltiples ejes de identidad y poder donde se entrelazaron la enfermedad, la santidad y el género. Sin embargo, pese a todos estos condicionantes, supieron encontrar un espacio donde reconfigurar su identidad. En el caso de María de Santo Domingo, la tensión entre su performatividad predominantemente femenina podría haber contribuido a su eventual desaparición en los anales de la historia²⁵. Si bien es cierto que superó las aflicciones y desafió las nociones tradicionales de fragilidad femenina, su continua performatividad femenina podría haber sido vista como menos «santa» o «divina» que la de su homóloga más andrógina Juana de la Cruz, llevando a un desdibujamiento de su rol reformador. La historia de María de Santo Domingo es una reminiscencia poderosa de cómo la intersección de género, santidad y performatividad puede moldear, elevar y, eventualmente, oscurecer el legado de una mujer en una sociedad regida por un marco normativo prácticamente inalterable. Su vida y su desaparición posterior de la conciencia histórica ofrecen una perspectiva valiosa sobre las dinámicas de poder, género y religión en la España de la temprana modernidad.

²⁵ Sanmartín Bastida (2016: 193) describe a «la joven María de Santo Domingo» como una mujer aparentemente atractiva que solía llevar el cabello largo y despejado y, en ocasiones, vestía prendas distinguidas, justificando este acto como una manera de santificarlas. A pesar de requerir el amparo de su confesor en las noches, mostraba un especial afecto hacia sus compañeros de orden, quienes a veces la visitaban en su celda durante la noche. Además, en su manuscrito se apunta a su vestuario que consistía en elementos como corales, grana, pequeños sombreros, una bolsa de seda, el cordón de San Francisco y algunas joyas de oro y plata, viendo en ello simplemente una afición por adornarse.

Virtud velada por Juana de la Cruz: enfermedad, género, sexo y performatividad

El análisis de la vida de otra visionaria, Juana de la Cruz Vázquez Gutiérrez, desde la perspectiva de la teoría de la interseccionalidad revela las categorías de enfermedad, género y santidad que se entrelazan y afectan su experiencia y percepción dentro de la sociedad renacentista española²⁶. La perspectiva ofrecida por Acosta-García (2021) en relación con la hagiografía de Juana de la Cruz refleja una visión que reconoce la interacción entre la experiencia individual y colectiva en el contexto de la vida conventual y la espiritualidad. Al considerar este texto hagiográfico como una crónica colectiva del convento, se sugiere que, más allá de la narración de la vida y milagros de una santa, la obra también captura y transmite la experiencia compartida de la comunidad religiosa en un periodo de significativas transformaciones debido a la reforma. Esta interpretación subraya que la hagiografía de Juana no solo documenta los aspectos sobrenaturales o los méritos personales de una figura religiosa notable, sino que también sirve como testimonio de cómo una comunidad –en este caso, un convento franciscano– se percibe y se posiciona frente a los cambios eclesiásticos y espirituales que se estaban implementando en su tiempo (Acosta-García 2021: 2).

La vida y las experiencias de Juana, de origen humilde, se encuentran en un cruce complejo de múltiples identidades y factores socioculturales fundamentales para su comprensión a través de la lente de la interseccionalidad. Vivió sus experiencias místicas, desde joven. Tales experiencias ligadas al sufrimiento físico y espiritual también fueron interpretadas como signos de santidad y purificación²⁷. Al considerar el cuerpo femenino como un espacio discursivo sociocultural performativo, García Suárez (2021: 479) aporta dimensiones adicionales que son pertinentes para la discusión en torno al feminismo y la interseccionalidad. La santidad, en este marco, es interpretada no solamente en términos de devoción religiosa, sino también como un ámbito en el cual las normas y valores socioculturales son continuamente moldeados, debatidos y reinterpretados (García Suárez 2021: 479). De esta manera, el cuerpo femenino trasciende su papel pasivo y emerge como un espacio activo de diálogo y transformación social.

En cuanto a la identidad de género y sexo, la ambigüedad de Juana desafió las estructuras binarias de género propias de la época y, a su vez, las

²⁶ Véase sobre la biografía de Juana de la Cruz en el estudio de Jessica Boon (Boon/Surtz 2016: 1-33).

²⁷ Senra Varela/López Coronado (2005).

expectativas de su tiempo respecto al papel de las mujeres en el ámbito religioso. En el contexto europeo renacentista, las normas religiosas, de género y sobre el papel de las mujeres eran claras y restringidas. Las concepciones teológicas y visiones de Juana, que cuestionaban estas normas, pueden ser consideradas como revolucionarias y, desde luego, no tenían cabida en aquel tiempo. Su posición distintiva, siendo una mujer que ocupaba espacios religiosos tradicionalmente dominado por hombres y que, a la vez, navegaba por su propia ambigüedad de género y sexo, hizo compleja su percepción por parte de la sociedad y su propia autopercepción. Sus visiones celestiales, con un evidente juego con el género de figuras centrales como Jesús, María y los ángeles, reflejan en muchos sentidos su intento de comprender su propia identidad en un mundo que posiblemente no estaba preparado o dispuesto a comprenderla o aceptarla (García Suárez 2021: 489). La teoría interseccional sugiere que estas visiones no son solo teológicas, sino manifestaciones de las luchas internas y externas de Juana con su identidad y su sexualidad, su fe y su lugar en una sociedad con límites estrictos para sujetos como ella.

Al revisar la vida de Juana con terminología contemporánea y la teoría interseccional, se logra una interpretación más profunda de su experiencia. En el caso de Juana, más que androginia, apelar a las nociones de transexualidad o intersexualidad podría esclarecer las implicaciones de sus vivencias, tal como profundiza Boon (2018) referente a Juana²⁸. Así, la teoría de la

²⁸ Juana de la Cruz es un ejemplo destacado de la interacción entre la hagiografía y la realidad histórica. Las fuentes primarias disponibles, especialmente su *Vida y fin* y el *Libro de la casa*, nos ofrecen una aproximación no solo de su vida y experiencias místicas, sino también de cómo fue percibida y recordada en su comunidad y más allá. *La Vida y fin* se presenta como una semi-autobiografía, un género en sí mismo complicado, ya que se espera que represente tanto la realidad vivida de Juana como su interpretación de esas experiencias. Si bien es evidente que otros terminaron la obra *post-mortem*, esto no es inusual en las hagiografías y autobiografías de figuras religiosas; los detalles de la muerte y las consideraciones *post-mortem* a menudo son añadidas por contemporáneos o discípulos. Estos añadidos, como la «milagrosa conservación» de su cadáver, se asemejan a las tradiciones hagiográficas donde los cuerpos de los santos resisten la corrupción, señalando su santidad. El *Libro de la casa*, por otro lado, actúa como una especie de crónica conventual, un testimonio de la vida cotidiana y de las visiones y milagros asociados con Juana. Este documento es particularmente valioso porque proporciona un contexto para las experiencias de Juana, integrándolas en la vida y las prácticas del convento. La inclusión de una obra de teatro basada en su sermón de la Anunciación sugiere la influencia duradera y el impacto de sus enseñanzas y visiones en la comunidad religiosa. Véase los estudios de Sanmartín Bastida (2012), Surtz (1982) y Boon (2018). Ya que, en este trabajo, por falta de espacio, no podré entrar en el análisis *queer*, me gustaría mencionar que la teoría *queer* aplicada al ámbito de los estudios medievales y de principios de la modernidad en la península ibérica ha revelado la rica diversidad y complejidad de las experiencias y representaciones sexuales y de género en este periodo. *Queer Iberia*, editada por Josiah Blackmore y Gregory H. Hutcheson, representa un hito en este campo al ofrecer una colección que se adentra en las intersecciones de la sexualidad, la cultura y las conexiones transnacionales durante la Edad Media y el Renacimiento en la península ibérica. Esta obra explica las múltiples formas en que las identidades y las prácticas *queer* se manifestaron, se resistieron y se negociaron en un contexto caracterizado por profundos cambios religiosos, políticos y

interseccionalidad ofrece un marco esencial para entender a la beata en toda su complejidad, resaltando la interacción de las múltiples facetas de su identidad, incluyendo su enfermedad, que claramente impactaron en su visión teológica. Comenzando con la enfermedad, en su hagiografía *Vida y fin de Juana de la Cruz* se relata que Juana enfrentó una grave condición física, la «gota artética», o proceso de artrosis reumatoide deformante muy doloroso que en poco tiempo la dejó tullida y paralizada durante la última década de su vida (Gómez López 2004: 1241):

E todo esto que el Señor dezía e profetiçava no lo entendían las personas que lo oýan, hasta que después, dende a pocos días, veýan a esta bienabenturada *tullirse toda* en tanto grado que no le quedaron fuerças ningunas, ni miembro sano, ni coyuntura en su cuerpo que no *estuviesen desaparçidos los huesos unos de otros, hasta los dedos de las manos e pies*, que no se podía encubrir ni sus dolores sin gemidos. [...] *Encogióronsele las rodillas, que nunca más las estendió, e los brazos e manos*, por semejante, *teníalas tan tullidas, y los dedos bueltos e quebradas las coyunturas*, de manera que no podía comer con sus manos, ni las podía menear si no se las meneaban, ni volviere de ninguna parte si no la volvían, ni comer ni vever si no se lo davan por mano agena. (Luengo Balbás y Atencia Requena 2019: fol. 59r, fol. 59v) [Las cursivas son mías]

Aunque en el contexto renacentista la enfermedad era vista como una manifestación externa de deficiencia moral o espiritual, en el caso de Juana también su enfermedad parecía fortalecer su conexión con lo divino. Aquí, la intersección de su condición física con la santidad desafía las nociones convencionales sobre la virtud y el sufrimiento. Su enfermedad, lejos de marginarla o disminuirla en la esfera espiritual, se convirtió en un punto de conexión profunda con lo divino, permitiéndole seguir siendo una portavoz de Dios ante una gran audiencia (Acosta-García 2023: 189). Alcanzó tal reconocimiento a pesar de haber estado postrada durante años y perteneciendo a una posición social menos privilegiada. Además, fue capaz de elevarse no sólo

sociales. Sin embargo, a pesar de estos avances en la aplicación de la teoría *queer*, parece que la transteoría, que se centra en las experiencias y representaciones de las identidades trans y no binarias, aún no ha sido plenamente explorada en el contexto de los estudios ibéricos medievales. Es una laguna que merece atención, dada la importancia de comprender cómo las identidades de género no binarias fueron vividas, entendidas y representadas en este periodo. En este sentido, obras como *Sex, Identity, and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800* de Richard Cleminson y Francisco Vázquez García (2016) y *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal* de François Soyer (2012) representan contribuciones valiosas al abordar aspectos específicos de la experiencia de género no binario en la España y Portugal de principios de la modernidad. Estas obras examinan cómo las personas que no se ajustaban a las categorías binarias de género tradicionales eran vistas, tratadas y comprendidas, y cómo sus experiencias interactuaban con los discursos médicos, religiosos y legales de la época.

sobre estas limitaciones sino también sobre las que su contexto imponía a su identidad de género. La santidad de Juana se entrelaza de manera compleja con las dimensiones de género y enfermedad. Así, su condición femenina hizo que su santidad fuera sometida a escrutinio y, en ocasiones, a sospecha. Sin embargo, la santidad de Juana, autenticada por su performatividad más varonil y por sus milagros y visiones, le otorgó una autoridad exclusiva. La vida de Juana de la Cruz ejemplifica la intersección y la influencia mutua entre la enfermedad, el género, el sexo y la santidad. Su historia cuestiona las narrativas tradicionales y destaca la capacidad de las personas para redefinir y superar las categorías impuestas por la sociedad.

Conclusión

El auge de textos sobre revelaciones en los siglos XV y XVI y su impacto en la construcción de la santidad refleja la compleja percepción de la religiosidad y espiritualidad femenina en esa época. La religiosidad sirvió como vehículo para que ciertas mujeres obtuvieran reconocimiento y voz propia, aunque este reconocimiento estuvo siempre delimitado y regulado rigurosamente por las directrices de la Iglesia y las normas sociales. En este ambiente adverso, figuras como María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz Vázquez hallaron maneras de resistir, desafiar y, en ocasiones, alterar dichas estructuras internamente. Sus aportes, sean estos visuales, escritos o performativos, revelan una visión donde sus condiciones no son simplemente estigmas o castigos, sino indicativos de una relación intensa y particular con lo divino. La construcción de identidad de estas mujeres puede entenderse a través de la teoría de la performatividad de Judith Butler, ya que argumenta que el género y la identidad son actos performativos, constituidos a través de la repetición de actos y gestos. Como Butler señala: «El género es la estilización repetida del cuerpo, una serie de actos repetidos dentro de un marco regulador muy rígido que se congela con el tiempo para producir la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser» (Butler 1990: 43 [la traducción es mía]). En el caso de estas mujeres religiosas, sus prácticas espirituales y revelaciones pueden considerarse como actos performativos que construyen y reafirman su identidad como santas o visionarias. Dentro de sus conventos o beaterios, estas mujeres hallaron solidaridad y formaron comunidades con otras devotas bajo circunstancias similares, proporcionándoles un refugio y un sentido de pertenencia, y demostrando resiliencia espiritual para superar situaciones adversas. Frente a la marginación, estas mujeres reconfiguraron su autopercepción, rehusando

verse como vulnerables o débiles, y emergiendo como agentes capaces de resistir, modificar y superar adversidades.

La interseccionalidad es crucial para comprender la complejidad de la realidad de estas mujeres. A pesar de enfrentarse a múltiples desafíos, demostraron determinación, resiliencia y una capacidad extraordinaria para adaptarse y resistir en una sociedad que las relegaba y manipulaba. Analizar la enfermedad desde una perspectiva interseccional revela cómo un conjunto de identidades diversas puede estar sujeto a una misma regla discriminatoria y cómo múltiples factores confluyen en sus experiencias, incluyendo género, orientación sexual, clase social, contexto político y espiritualidad. Las vivencias de estas mujeres, aunque pertenezcan a un pasado distante, iluminan mecanismos de opresión contemporáneos que resuenan con su pasado, inspirando la resistencia contra dichas opresiones.

Referencias bibliográficas

- ACOSTA-GARCÍA, Pablo (ed.) (2014), *Ángela de Foligno: Libro de la experiencia*. Madrid: Siruela.
- ACOSTA-GARCÍA, Pablo (2020), «Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, “Living Saints”, and the Religious Reform Movement in Cardinal Cisneros’s Castile», en María Morrás, Rebeca Sanmartín Bastida y Yonsoo Kim (eds.), *Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*. Leiden: Brill, pp. 136-162.
- ACOSTA-GARCÍA, Pablo (2021), «Radical Succession: Hagiography, Reform, and Franciscan Identity in the Convent of the Abbess Juana de la Cruz (1481-1534)», *Religions*, 12:223, pp. 1-23. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12030223>.
- ACOSTA-GARCÍA, Pablo (2023), «Towards a Critical Edition of the Libro Del Conorte of the Abbess Juana de La Cruz (1481-1534)», Pietro Delcorno y Bert Roest (eds.), *Observant Reforms and Cultural Production in Europe: Learning, Liturgy and Spiritual Practice*. Nijmegen: Radboud University Press, pp. 185-204. DOI: <https://doi.org/10.54195/XFRB6134>.
- ALFONSO X (1807), *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la historia*. 3 vols. Madrid: Imprenta Real.
- ARCHER, Robert (2001), *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*. Madrid: Cátedra.
- BELL, Rudolph M. (1985), *Holy Anorexia*. Chicago: University of Chicago Press.

- BILINKOFF, Jodi (1992), «A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of Maria de Santo Domingo», *Sixteenth Century Journal*, 23, pp. 17-30. DOI: <https://doi.org/10.2307/2542062>.
- BILINKOFF, Jodi (1997), «Establishing Authority: A Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain», *Studia Mystica*, 18, pp. 36-59. En línea: <<https://www.jstor.org/stable/26431280>> [consulta: 10/10/2023].
- BLACKMORE, Josiah y HUTCHESON, Gregory H. (eds.) (1999), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- BOON, Jessica A. (2018), «At the Limits of (Trans)Gender: Jesus, Mary, and the Angels in the Visionary Sermons of Juana de la Cruz (1481-1534)», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 48:2, pp. 261-300. DOI: <https://doi.org/10.1215/10829636-4402227>.
- BOON, Jessica A. y SURTZ, Ronald E. (2016), *Mother Juana de La Cruz, 1481-1534: Visionary Sermons*. Toronto, Ontario: Temple, Arizona: Iter Academic Press.
- BRUEGGEMANN, Brenda Jo (2005), «Deaf, She Wrote: Mapping Deaf Women's Autobiography», *PMLA*, 120:2, pp. 577-583. DOI: <https://doi.org/10.1632/S0030812900167926>.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- BURNETT, Charles y DRONKE, Peter (eds.) (1988), *Hildegard of Bingen: The Context of Her Thought and Art*. London: Warburg Institute.
- BYNUM, Caroline Walker (1986), «“...And Woman His Humanity”: Female Imagery in the Religious Writing of The Later Middle Ages», en Caroline W. Bynum, Stevan Harrell y Paula Richman (eds.), *Gender and Religion*. Boston: Beacon Press, pp. 257-288.
- BYNUM, Caroline Walker (1987), *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- BYNUM, Caroline Walker (2017), «Excerpt from “Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century”», en Kristin Norget, Valentina Napolitano y Maya Mayblin (eds.), *Anthropology of Catholicism: A Reader*. Oakland, California: California Scholarship Online, pp. 96-102. DOI: <https://doi.org/10.1525/california/9780520288423.003.0009>.
- CHO, Sumi; CRENSHAW, Kimberlé Williams y MCCALL, Leslie (2013), «Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38:4, pp. 785-810. DOI: <https://doi.org/10.1086/669608>.

- CLEMINSON, Richard y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2016), *Sex, Identity, and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800*. London: Routledge.
- COLLINS, Patricia Hill (2019), *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durhan: Duke University Press.
- CORTÉS TIMONER, María 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. 25-36. DOI: <https://doi.org/10.5209/dice.76403>.
- CRENSHAW, Kimberle (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, 1:8, pp. 139-167. DOI: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- DAVIS, Amelia A. y NGUYEN, Mathew (2014), «A case study of anorexia nervosa driven by religious sacrifice», *Case reports in psychiatry*, pp. 1-4. DOI: <https://doi.org/10.1155/2014/512764>.
- DELL'OSSO, Liliana *et al.* (2016), «Historical evolution of the concept of anorexia nervosa and relationships with orthorexia nervosa, autism, and obsessive-compulsive spectrum», *Neuropsychiatric disease and treatment*, 12, pp. 1651-1660. DOI: <https://doi.org/10.2147/NDT.S108912>.
- DIMITRIJEVIC, Aleksandar (2015), «Being Mad in Early Modern England», *Frontiers in psychology*, 6, pp. 1-4. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01740>.
- FLANAGAN, Sabina (1998), *Hildegard of Bingen: A Visionary Life* [2nd ed.]. London/New York: Routledge.
- FOXHALL, Khatherine (2014), «Making modern migraine medieval: men of science, Hildegard of Bingen and the life of a retrospective diagnosis», *Medical history*, 58:3, pp. 354-374. DOI: <https://doi.org/10.1017/mdh.2014.28>.
- GARCÍA SUÁREZ, Pedro (2023), «Una aproximación desde el libro, la lectoescritura y la performance a la experiencia visionaria de María de Ajofrín», *eHumanista*, 56, pp. 139-150. En línea: <<https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/11%20ehum56.r.garciadropbox.pdf>> [consulta: 1/12/2023].
- GARCÍA SUÁREZ, Pedro (2021), «Una aproximación al modelo corporal de santidad contrarreformista a través de la vida de Juana de la Cruz y otras santas franciscanas», *Arenal*, 28:2, pp. 477-502. DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v28i2.8812>.
- GERLI, E. Michael y GILES, Ryan (coords.) (2021). *The Routledge Hispanic Studies Companion to Medieval Iberia: Unity in Diversity* (1.^a ed.). London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315210483>.

- GÓMEZ LÓPEZ, Jesús (2004), «Juana de la Cruz (1481-1534): Vida, obra, santidad y causa», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en España: actas del simposium*, 2:1, pp. 1223-1250. En línea: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1180854>> [consulta: 9/10/2022].
- GRAÑA CID, María del Mar (2014), «Hildegarda de Bingen, profetisa de la armonía», *Sal terrae: Revista de teología pastoral*, 102:1187, pp. 241-254. En línea: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5668904>> [consulta: 9/09/2023].
- HARRIS, James C. (2014), «Anorexia nervosa and anorexia mirabilis: Miss K. R. and St Catherine of Siena», *JAMA Psychiatry*, 71:11, pp. 1212-1213. DOI: <http://dx.doi.org/10.1001/jamapsychiatry.2013.2765>.
- JACOBS, Steven L. (2020), *Antisemitism: Exploring the Issues*. Santa Bárbara, California: ABC-CLIO/Gale eBooks. En línea: <<https://publisher.abc-clio.com/9781440868740>> [consulta: 22/10/2023].
- JUÁREZ-ALMENDROS, Encarnación (2017), *Disabled Bodies in Early Modern Spanish Literature: Prostitutes, Aging Women and Saints*. Liverpool: Liverpool University Press.
- KEMPE, Margery (2015), *The Book of Margery Kempe*. Anthony Bale (ed.). Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- KIM, Yonsoo (2012), *Between Desire and Passion: Teresa de Cartagena*. Leiden: Brill.
- KIM, Yonsoo (2022), «Teresa de Cartagena's Illness and Disability as Embodied Knowledge», *Romanic Review*, 113:1, pp. 131-149. DOI: <https://doi.org/10.1215/00358118-9560724>.
- KIM, Yonsoo (2023), «La enfermedad como apropiación discursiva femenina en la España premoderna», *eHumanista*, 56, pp. 23-39. En línea: <<https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/04%20ehum56.r.kimdropbox.pdf>> [consulta: 1/11/2023].
- LAKRITZ, Clara *et al.* (2022), «Sinful Foods: Measuring Implicit Associations Between Food Categories and Moral Attributes in Anorexic, Orthorexic, and Healthy Subjects», *Frontiers in nutrition*, 9, pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.3389/fnut.2022.884003>.
- LODONE, Michele y SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2022), «Da Piedrahita a Roma. María de Santo Domingo e l'Italia (con l'edizione di tre lettere)», *Hagiographica*, 29, pp. 287-312. En línea: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8872666>> [consulta: 9/09/2023].
- LUENGO BALBÁS, María y ATENCIA REQUENA, Fructuoso (2019), «Vida de Juana de la Cruz [Escorial, K-III-13]», en Rebeca Sanmartín Bastida y

- Ana Rita G. Soares (eds.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. En línea: <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz> [consulta: 1/07/2023].
- MIURA ANDRADES, José María (1991), «Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas», en Ángela Muñoz Fernández y María del Mar Graña (coords.), *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 139-164.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1994), *Santas y beatas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la CAM/Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.
- NEWMAN, Barbara (ed.) (1996), *Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley, California: University of California Press.
- PETROFF, Elizabeth Alvilda (1994), *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York: Oxford University Press.
- PORTER, Jean (2018), «The Natural Law», en Jeffrey Hause (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 170-187.
- PORTER, Roy (coord.) (1991), *The Faber Book of Madness*. London/Boston: Faber and Faber.
- REDONDO BLASCO, Celia (2018), «*Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín* [Esc. C-III-3]», en Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares (eds.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. En línea: <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn> [consulta: 7/08/2023].
- SÁNCHEZ-PEDREÑO, José María Ortuño (1992), «Tratamiento jurídico de la enfermedad en las Partidas», *Glossae. Revista de historia del derecho europeo*, 3, pp. 135-164. DOI: <http://hdl.handle.net/10201/27910>.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012), *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Dámaso López García (pról.). Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2016), «Sobre las categorías de santa, beata y visionaria: el género performativo», *Dans Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 39, pp. 183-208. DOI: <https://doi.org/10.3917/cehm.039.0183>.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2019), «Un episodio en la vida de Juana de la Cruz: Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVII», *Edad de Oro*, 38, pp. 55-73. DOI: <https://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.003>.

- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2020), «La emergencia de la autoridad espiritual femenina “ortodoxa”: El modelo de María de Ajofrín», *Hispania Sacra*, 72:145, pp. 125-135. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2020.010>.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2023), «María de Santo Domingo (¿1486?-1524): Sobre las memorias y el Archivo», *eHumanista*, 56, pp. 125-138. En línea: <<https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/10%20ehum56.r.sanmartindropbox3.pdf>> [consulta: 1/11/2023].
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca y CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria (2019), *El «Libro de la oración» de María de Santo Domingo: Estudio y edición*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- SAUNDERS, Corinne y FERNYHOUGH, Charles (2017), «Reading Margery Kempe’s inner voices», *Postmedieval*, 8:2, pp. 209-217. DOI: <https://doi.org/10.1057/s41280-017-0051-5>.
- SCARBOROUGH, Connie L. (2018), *Viewing Disability in Medieval Spanish Texts: Disgraced or Graced*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (2007), «La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad», *Historia de la Educación*, 26, pp. 65-83. DOI: <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/740>.
- SENRA VARELA, Avelino y LÓPEZ CORONADO, Miguel (2005), *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Díaz de Santos.
- SIEBERS, Tobin A. (2001), «Disability in Theory: From Social Constructionism to the New Realism of the Body», *American Literary History*, 13:4, pp. 737-754. DOI: <https://doi.org/10.1093/alh/13.4.737>.
- SOYER, François (2012), *Ambiguous Gender in Early Modern Spain and Portugal*. Leiden: Brill.
- SURTZ, Ronald E. (1995), *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Theresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SURTZ, Ronald E. (1982), *«El libro del conorte» (1509) and the Early Castilian Theater*. Barcelona: Puvill.
- TOMÁS DE AQUINO (2001), *Suma de Teología I, Parte I*, Regentes de Estudios de las provincias Dominicas en España (eds.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- TRILLIA, Raquel (2009), «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica», *Arenal*, 16:1, pp. 105-132. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v16i1.1490>.
- VANDEREYCKEN, Walter y VAN DETH, Ron (1994), *From Fasting Saints to Anorexic Girls: The History of Self-starvation*. New York: New York University Press.

Yonsoo KIM

WHEATLEY, Edward (2010), *Stumbling Blocks Before the Blind: Medieval Constructions of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

ZARRI, Gabriella (1990), *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminili tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Recibido: 2/01/2024

Aceptado: 13/06/2024



LA TEORÍA DE LA INTERSECCIONALIDAD EN LAS «SANTAS VIVAS» CASTELLANAS
DE LOS SIGLOS XV Y XVI: ENFERMEDAD, GÉNERO Y ESPIRITUALIDAD FEMENINA

RESUMEN: En la Castilla de los siglos XV y XVI, la relación entre enfermedad y espiritualidad es esencial para comprender a figuras como María de Ajofrín, María de Santo Domingo y Juana de la Cruz Vázquez. Estas mujeres, trascendiendo lo religioso, impactaron en su contexto social y cultural mediante experiencias personales y místicas. Sus escritos revelan la interconexión de salud, género y espiritualidad, y cómo redefinieron su rol en la Iglesia y la sociedad pese a adversidades personales. Al interpretar la enfermedad como un vínculo divino, en lugar de una debilidad personal, establecieron comunidades resilientes y reformaron su autopercepción, redefiniendo así su posición en la sociedad y la Iglesia. Este enfoque interseccional muestra cómo estas mujeres desafiaron las expectativas y los estándares de su época y contribuyeron al empoderamiento femenino, ofreciendo un testimonio significativo de su tenacidad y agencia femenina.

PALABRAS CLAVE: Enfermedad. Espiritualidad. Género. Interseccionalidad. Santas vivas. Siglos XV-XVI. Visionarias.

THE THEORY OF INTERSECTIONALITY IN THE «LIVING SAINTS» OF CASTILE
IN THE 15TH AND 16TH CENTURIES: ILLNESS, GENDER, AND FEMALE SPIRITUALITY

ABSTRACT: In 15th and 16th century Castile, the relationship between illness and spirituality is essential to understanding figures such as María de Ajofrín, María de Santo Domingo, and Juana de la Cruz Vázquez. These women, transcending the religious realm, impacted their social and cultural context through personal and mystical experiences. Their writings reveal the interconnectedness of health, gender, and spirituality, and how they redefined their roles in the Church and society despite personal adversities. By interpreting illness as a divine link, rather than a personal weakness, they established resilient communities and reshaped their self-perception, thus redefining their position in society and the Church. This intersectional approach shows how these women challenged the expectations and standards of their time and contributed to female empowerment, offering significant testimony to their tenacity and female agency.

KEYWORDS: 15th-16th Centuries. Gender. Illness. Intersectionality. Living Saints. Spirituality. Visionaries.