

**TRADICIONES Y PERVIVENCIAS MEDIEVALES  
EN LOS MODELOS DE SANTIDAD FEMENINA  
EN LA EDAD MODERNA:  
CURACIONES MILAGROSAS Y MEDIACIÓN\***

Ana Morte Acín  
*Universidad de Zaragoza*  
anamorte@unizar.es

**Resumen**

El modelo de santidad femenino propuesto tras el Concilio de Trento obviaba aquellos elementos que dotaban de poder y autoridad a las mujeres. Sin embargo, a través de la documentación, se observa que, aunque transformada y mediaticada por nuevos ideales, la tradición que otorgaba poder a las mujeres pervivió y fue una realidad en la vida cotidiana de la población. El objetivo de este trabajo es mostrar la pervivencia de esa tradición a través de la descripción de los casos de la beata Mariana de Jesús y de sor María de Ágreda, centrándonos en sus dones curativos y en su actividad como mediadoras.

**Palabras claves**

Santidad femenina, modelos de santidad, mediación, curaciones milagrosas, autoridad femenina, Mariana de Jesús, María de Ágreda

**Abstract**

The proposed model of female sanctity after the Council of Trent obviated those elements that endowed power and authority to women. However, the documentation reveals that tradition that empowered women survived and became a reality in the daily life of the population, although transformed and influenced by new ideals. The aim of this paper is to show the survival of that tradition through the examples of Mariana of Jesus and María of Ágreda, focusing on the miraculous cures and their activity as mediators.

\* Este trabajo se inscribe dentro de las actividades pertenecientes al proyecto “La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos xv-xvii): Análisis y recuperación de la escritura conventual” (FFI2012-32073), en el que participo como colaboradora.

## Keywords

Female sanctity, models of sanctity, mediation, miraculous cures, female authority, Mariana of Jesus, María de Ágreda.

### AUTORIDAD FEMENINA Y PODER: DE LA EDAD MEDIA A LA EDAD MODERNA

En lo que toca a hacer amistades acudía [en ayuda] en algunas ocasiones de personas que ella conocía estar enemistadas y las ponía en paz, y particularmente hizo amigos a dos que estaban desafiados para matarse, y en casos que otros no podían hacer amistades, las hacía ella. (Testimonio de fr. Luis de Mesa, Archivo Segreto Vaticano (ASV), Congregazione deit Riti (Congr. Riti), Proc. 3077)

Estas palabras, extraídas del testimonio de Fr. Luis de Mesa acerca de la beata Mariana de Jesús (1577-1620) nos hablan de la capacidad de mediación de esta mujer y la confianza que la población depositaba en ella para la resolución de conflictos. No es el único testimonio al respecto, como veremos. De hecho, examinando detenidamente los testimonios de los procesos de beatificación y las vidas de mujeres con fama de santidad, aparecen numerosos rastros de este tipo de actividades. Actividades que suelen, eso sí, estar tamizadas, filtradas, por el ideal de santidad femenino postridentino, lo que no permitía calificar a estas religiosas como mujeres con autoridad o con poder. Es entonces cuando aparecen las menciones a la mediación divina, la excepcionalidad y el milagro. Sin embargo, la capacidad de mediación, la autoridad, la reputación, la sabiduría, no fueron cualidades o características ajenas a las mujeres a lo largo de la historia del cristianismo. Existía una tradición que concedía a las mujeres autoridad y esa tradición, aunque transformada y mediatizada por nuevos ideales, pervivió durante toda la Edad Moderna.

Tras el Concilio de Trento, la Iglesia puso en marcha una serie de estrategias cuyo objetivo era configurar comportamientos religiosos y actitudes morales. En este sentido fue muy importante el papel de las órdenes religiosas que actuaron, junto al clero secular, de correa de transmisión de esas ideas. Las órdenes religiosas, por tanto, intentaron generar entre la población un clima que favoreciera la recepción de las representaciones apologéticas, que fueron creando y construyendo de sí mismas, mostrándose como guías y modelos de la conciencia social, y en este proceso las religiosas ocuparon un lugar central (Á. Atienza, 2012). A ello hay que añadir el aumento del número de conventos femeninos que se dio durante la Edad Moderna. La imposibilidad de dotar adecuadamente a más de una hija, la

situación de vulnerabilidad de mujeres solas como podían ser las viudas, el fervor religioso del momento y un amplio abanico de causas y circunstancias llevaron a muchas mujeres a tomar los hábitos (J.L. Sánchez Lora, 2005, p. 132). Los conventos femeninos se convirtieron entonces en lugares en los que la exaltación religiosa alcanzó alguna de sus cotas más altas.

Una de las características de la religiosidad postridentina era la creencia en la existencia de fenómenos de carácter sobrenatural. Obviamente, aunque no se trata de una creencia nueva sí que es cierto que se trata de un momento de exaltación de lo milagroso (R. Carrasco, 1986). Los conventos femeninos se convirtieron en lugares donde este tipo de prodigios se dieron con mayor frecuencia produciéndose una eclosión de mujeres que supuestamente experimentaban visiones, entraban en éxtasis y eran protagonistas de un sinfín de experiencias de carácter sobrenatural. Las órdenes religiosas participaron activamente en el fomento de esta fascinación por lo maravilloso y trataron de conseguir de todo ello rendimientos materiales en forma de poder. Para aumentar esas cuotas de poder era conveniente contar entre sus filas con el mayor número posible de personas con supuestos dones sobrenaturales, pero además, debían darlas a conocer para favorecer de ese modo la llegada de fieles y devotos a los conventos y con ellos las limosnas, las donaciones, etc. Esta es una de las razones por las que proliferaron en la época las biografías y autobiografías femeninas en las que las religiosas o sus confesores relataban con detalle este tipo de experiencias (I. Poutrin, 1995).

Lo que me interesa analizar aquí, sin embargo, no es la proliferación de mujeres con fama de santidad,<sup>1</sup> sino que algunas mujeres pudieron superar las restricciones que se les habían impuesto y conseguir cierta cuota de poder y autoridad en los lugares donde habitaban gracias a esa fama de santidad, lo que hubiera sido difícilmente alcanzable sin estar amparadas por el apelativo de santas. Un apelativo sobre el que hay que hacer alguna precisión.

El fenómeno de las “santas vivas” (G. Zarri, 1990) surge como resultado de “una disociación problemática entre el culto público y el culto privado detectable a lo largo de la Edad Media y la Edad Moderna como consecuencia directa de la demora sufrida por los procesos de canonización en los círculos de la burocracia papal, en donde se amontonaban las causas tramitadas. De esta forma surgió la figura del beato, con un reconocimiento local reducido a una ciudad, diócesis u orden religiosa, frente al santo canonizado cuyo reconocimiento era

<sup>1</sup> La bibliografía al respecto es muy abundante, por lo que sólo mencionaré las obras de J.L. Sánchez Lora (1988), I. Poutrin (1995), el monográfico de la revista *Historia Social* (2007) y el trabajo del proyecto BIESES, donde se puede encontrar la bibliografía más actualizada sobre el tema.

universal” (Á. Muñoz Fernández, 1989, p. 171). Esta veneración a personas vivas, que a priori no estaba permitida por la Iglesia, encontraba un encaje en las diferentes categorías de santo, como explica el Padre Fr. Francisco de Sosa en la aprobación de la vida de sor Juana de la Cruz, pues constituía una de las dos formas posibles:

de entender a los santos [...] una es hecha en nombre de toda la Iglesia, y con su autoridad tácita o expresa; y otra particular, y esta última se divide también en particular secreta, encomendándose uno en las oraciones de quien tiene por santo; y en particular pública y notoria, como aclamando a uno por tanto, poniendo lámparas y haciendo otras demostraciones semejantes. [...] De manera que si uno reverencia a quien tiene por santo, muerto, o vivo, no peca, aunque no sea santo, porque su intento no es sino reverenciar la verdadera santidad, como si uno adora la hostia consagrada, creyendo que lo está. (A. Daza, 1614, p. 4)

La relación de la población con la santidad se convertía, con la presencia de estas personas en su comunidad, en un hecho cotidiano pero a la vez de carácter extraordinario, porque el hecho mismo de la santidad lo es, conjugándose ambos conceptos en la vida cotidiana de la gente.

Pero, ¿por qué la población depositaba su confianza en estas mujeres?, ¿era suficiente que fueran consideradas santas para ser personas prestigiosas en su comunidad no sólo a nivel espiritual? Las respuestas son, sin duda, complejas y exceden el objetivo de este trabajo. Lo que planteo aquí es que una parte de la respuesta podría ser que la existencia de una tradición, especialmente constatable en la Edad Media, que otorgaba poder y autoridad a ciertas mujeres, seguía viva y presente en la mentalidad colectiva después de Trento a pesar de no encontrar referentes en los mensajes y modelos propuestos oficialmente. Es decir, se dio una dicotomía entre el modelo normativo y la recepción de ese modelo. Esto pudo ser así porque existiría una diferencia en el propósito con el que los diferentes grupos sociales se aproximaban a la santidad. Para una elite letrada sería un modelo de imitación, pero para la población, una fuente de ayuda para solucionar sus problemas. En palabras de Ángela Muñoz: “no encuentro descabellado pensar que la faceta ejemplarizante encuentre mayor receptividad en las personas de religión más culta, o, al menos, más formada. Las razones son claras, mayor vinculación con la lectura y la dirección espiritual de los clérigos, dos de los canales de difusión primordiales de las vidas de santos. En cambio, las gentes del pueblo, portadores de unas vivencias religiosas diferentes, adaptadas a sus condiciones de vida, formación espiritual y cultural, se acercan con frecuencia a los santos y demás protectores guiados por la búsqueda de auxilio a sus necesidades. En este

estrato religioso puede prevalecer la admiración por los poderes extraordinarios sobre el afán de imitación” (1988, p. 98).

El género de las vidas de monjas de la era postridentina, bien en forma de autobiografía o hagiografía, cumplirían una función ejemplarizante fundamentalmente para otras religiosas y para los devotos que tuvieran acceso a ellas, sin embargo, para el resto de la población, la existencia de la “santa viva” y su capacidad de obrar prodigios que les ayudasen en su vida cotidiana era la principal vía de experimentación de la santidad. En este sentido cobra una importancia fundamental la capacidad de estas mujeres de representar adecuadamente el papel de santas, es decir, de adecuar su “performatividad” a lo que el resto de la gente entendía como modelo de santidad (R. Sanmartin, 2012, pp. 241 y ss). Como señala Antonio Rubial: “Para ser reconocidos como santos, la sociedad cristiana requería de tres pruebas básicas: ortodoxia, virtud y milagros [...] La existencia del tercero se relacionaba con lo que el santo podía ofrecer en materia de bienes materiales y espirituales y con la forma espectacular como los ofrecía” (2006, p. 71). Es decir, que en el momento en el que se producían discordancias en esa representación, la reputación podía tambalearse.

La tradición que otorgaba poder a las mujeres dentro de la Iglesia a la que hago referencia se remonta hasta los orígenes del cristianismo,<sup>2</sup> pero para el tema que me ocupa, el momento más relevante se produjo durante la Baja Edad Media. Es a partir del siglo XIII cuando gracias al movimiento de renovación espiritual protagonizado por el laicado “empieza a resquebrajarse el monopolio cultural y religioso detentado durante siglos por el monacato; paralelamente se multiplican los grupos laicos religiosos y ‘mujeres religiosas’ que se esfuerzan por vivir en el mundo con vocación cristiana. Uno de los resultados inmediatos de este movimiento de renovación religiosa protagonizado por el laicado fue la ampliación de los modelos de perfección cristiana, antes reducidos a aquellos que discurrían dentro de los cuadros monásticos” (Á. Muñoz, 1988, pp. 18-19).

Esa variedad de modelos, y sobre todo el que hubiera mujeres viviendo “santamente” entre la población acercó la santidad a la vida cotidiana de la gente. El santo pasa a ser alguien cercano. En este sentido las beguinas, beatas y terceras son figuras esenciales para entender este fenómeno, ya que llevaron una vida religiosa fuera de los conventos, manteniéndose al margen de las estructuras tanto eclesásticas como familiares “y de esta manera, contribuyeron a la creación de una autoridad femenina, entendida en el sentido de ‘auctoritas’ y exenta de cual-

<sup>2</sup> Ver entre otros, D. Gemmiti.

quier connotación de jerarquía o poder” (E. Botinas, J. Cabaleiro y M.A. Duran, 1994, pp. 283-284).

Entregadas en gran número a labores benéficas, gozaron de una cierta autonomía que no estaba al alcance de otras mujeres, ya fueran religiosas o casadas. Contaron, en general, con mayor libertad de movimientos que las monjas, lo que les permitió acercarse más a la población y generar más fácilmente lazos que devinieran en prestigio y fama de santidad (Á. Atienza, 2007). Pero también se encontraban, en ocasiones, más desprotegidas cuando las cosas se complicaban o surgían problemas de diversa índole. Tanto antes como después de Trento las beatas jugaron un importante papel en sus lugares de residencia, papel que, sin duda, necesita ser estudiado en mayor profundidad. Sin embargo, tras el Concilio y las medidas propuestas para endurecer el encierro de las religiosas, su posición a caballo entre el enclaustramiento y la vida seglar les otorgó una importancia especial, ya que, en muchos casos, fueron ellas las encargadas de llevar a cabo las labores caritativas y de asistencia, que, a causa del encierro, se habían vuelto imposibles de realizar para las religiosas profesas. Resistiendo el proceso de enclaustramiento durante más tiempo, algunas beatas trabajaron activamente en las ciudades y pueblos donde vivían (E. Perry, 1987, p. 153).

Aunque paulatinamente se fue ejerciendo más control sobre los beaterios y muchos pasaron a estar bajo la tutela de una orden religiosa, es decir bajo una supervisión masculina, lo cierto es que muchas de ellas vivieron sin estar subordinadas directamente a la figura de ningún varón. Si bien solían tener un confesor o director espiritual, se trataba de lazos mucho más laxos que los de las monjas profesas. En general, la gente aceptaba a las beatas y les reconocía capacidad para la mediación divina, y por ello recurrían a ellas para pedirles que orasen por ellos, por sus difuntos o para que les ayudasen en sus enfermedades (A. Sarrión, 2003, p. 45). Así pues, cuando tras el Concilio de Trento se impone la clausura, la población ya había experimentado y aceptado la existencia de mujeres con fama de santidad, y además, les había reconocido cierta autoridad.

Tras la imposición de la clausura en Trento, aunque su implantación se dilató en el tiempo y no se produjo sin resistencias, las religiosas vieron fuertemente mermada tanto su libertad de movimientos como el número de actividades a las que, en teoría, podían dedicarse. Tras el Concilio de Trento se aprecia además una sublimación de la clausura como la forma de vida más perfecta para las mujeres. Para Sánchez Lora, este empeño en encerrar a las mujeres tenía un trasfondo político, es decir se debe entender como una muestra más de la misoginia de la época, ya que aunque justificada por motivos religiosos (como el estilo de vida religiosa más perfecto) sólo se hizo obligatoria en el caso de las mujeres. Para este

autor, el fin último de la clausura era el total aislamiento físico y mental de las religiosas porque era la mejor manera de mantener la honra, y cita para corroborarlo al P. Arbiol: “Es la castidad y la pureza de la Religiosa como un espejo de fino cristal, que con un aliento se empaña, y con un leve tacto se deslustra. De acciones ligeras, que se tienen por pecado grave, suelen resultar las precipitaciones infaustas que después se lloran toda la vida” (J.L. Sánchez Lora, 2005, p. 138). Así que la sublimación de la clausura como ideal de las religiosas conllevó también algunos cambios en el modelo de santidad que se reflejaba en las *Vidas* potenciando aquellos episodios que ponían de relieve la estricta observancia del encierro, en detrimento de otros episodios que mostrasen a la religiosa relacionándose con la población. Actualmente sabemos que la clausura no se cumplió de manera estricta y las religiosas, en general, mantuvieron contacto con el exterior por medio de cartas, visitas en el locutorio etc. De hecho, en las propias *Vidas* y en los testimonios de los procesos de beatificación se trasluce, aunque casi de manera involuntaria que ese contacto existía.

Al llegar a la Edad Moderna nos encontramos con la existencia de un modelo de santidad que propone un ideal femenino con poca capacidad de acción y por tanto, con pocas posibilidades de detentar poder y autoridad, y al mismo tiempo, con una población que identificaba a las “santas vivas” que vivían cerca de ellos con personas con prestigio y capacidad de ayudarles en los más variopintos problemas. Así, se entiende que sea difícil encontrar en la documentación proveniente de fuentes oficiales, como las órdenes religiosas, menciones a mujeres con poder o autoridad en asuntos que no fueran estrictamente religiosos y concernientes a lo espiritual, pero si se analiza otro tipo de documentación, no es raro que aparezca ante nosotros de manera nítida que para la población eran personas prestigiosas que sí gozaban de esos atributos. Es decir, la tradición que otorgaba poder a las mujeres religiosas en el cristianismo sobrevivió a pesar de los modelos propuestos oficialmente.

Para ilustrar este planteamiento mostraré a continuación el caso de dos mujeres, una beata: Mariana de Jesús y otra monja profesa: sor María de Jesús de Ágreda. Los criterios para la elección de estas religiosas han sido que el momento de mayor despliegue de su actividad hubiera transcurrido tras el Concilio de Trento, que se hubieran iniciado los trámites para abrir su proceso de beatificación y que una fuera tercera y otra profesa. Ambas contaron en vida con fama de santidad, lo que justificó la apertura del proceso, pero había grandes diferencias entre ellas, en primer lugar de tipo temporal, pues Mariana vivió entre 1577 y 1620 y sor María de Ágreda entre 1602 y 1665; en segundo lugar, espacial: Mariana desarrolló su actividad en la ciudad de Toledo y sor María en la pequeña villa de Ágreda. Por

último, Mariana era tercera y por tanto no vivía en clausura, mientras sor María no salió nunca del convento tras profesar en 1619. A pesar de esas diferencias, lo que me parece interesante es que se aprecia una continuidad en la percepción que la gente tuvo de ellas: cómo las definen, los términos que usan para justificar el porqué acuden a ellas y también el tipo de cuestiones que les plantean.

En el relato que de sus vidas ofrece la orden franciscana (Mariana era tercera y sor María concepcionista descalza), ambas encajan en el modelo de santidad oficial y las virtudes y milagros que se les atribuyen sólo hacen referencia al ideal femenino propuesto, como no podía ser de otra manera, si tenemos en cuenta que estas fuentes formaban parte de los expedientes conducentes a lograr la beatificación de las religiosas. Sin embargo, al analizar con detalle los testimonios que se recogen en ambos procesos se observa que el relato que hacen los testigos de su relación con las religiosas ofrece otras claves de interpretación.

#### MARIANA DE JESÚS Y SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA

Aunque se trata de dos mujeres conocidas, parece oportuno comenzar el análisis con una breve reseña biográfica que ayude a contextualizar a ambas.

La beata Mariana de Jesús nació, según su biógrafo, el 17 de febrero de 1577 en la villa de Escalona, del arzobispado de Toledo. A los once años entró a servir en casa de la marquesa de Villena y permaneció allí hasta que cumplió los quince y su padre la casó con un cantor de la capilla del marqués, Andrés de Cuellar. Tan sólo tres semanas después del matrimonio Andrés murió, dejando viuda a Mariana que ya estaba embarazada de la que sería su única hija. Volvió entonces la joven a casa de su padre hasta que éste también falleció y, posteriormente, por consejo de sus hermanos “viéndola desamparada”, se volvió a casar, esta vez con Andrés de Cala, un cirujano que también trabajaba a las órdenes del Marqués. Pero nada más contraer matrimonio Andrés enfermó y murió a las dos semanas, quedando Mariana viuda por segunda vez. Así las cosas, Mariana se mudó a la ciudad de Toledo a vivir con sus hermanos y fue allí donde comenzó su trayectoria como beata. Tomó el hábito de la orden tercera franciscana y, aunque las noticias son un tanto confusas, parece que comenzó a vivir en la compañía de otras beatas. Fue durante ese periodo cuando conoció a Luis de Mesa, clérigo presbítero de la ciudad de Toledo, que se convirtió en su confesor, padre espiritual y biógrafo. Expresó su deseo de acompañar a sor Jerónima de la Fuente en su viaje a Filipinas pero finalmente desistió y permaneció en Toledo hasta que murió en 1620 (L. de Mesa, 1661).

Sor María Jesús de Ágreda nació el 2 de abril de 1602 en Ágreda, de donde nunca salió. Su vida dio un giro radical, cuando su madre Catalina de Arana recibió el mandato divino de fundar un convento en la que era la casa familiar, así como que todos los miembros de la familia abrazaran la vida religiosa. El proyecto se enfrentó a la oposición tanto de vecinos como de familiares, que no veían con buenos ojos la decisión tomada por Catalina. Una vez salvados todos los obstáculos, cuando los hermanos ya habían tomado los hábitos franciscanos, se fundó, el 13 de enero de 1619, el nuevo convento en el que ingresaron la madre y las dos hijas y, unos días más tarde, el padre entraría como lego en el convento de San Antonio de Nalda. Sor María tomó el hábito el 2 de febrero de 1620, junto a su madre, y desde ese momento comenzó a experimentar una serie de experiencias místicas, arrobos y visiones. Durante estos años además, sor María fue protagonista del fenómeno de la bilocación. La publicidad que se dio a este episodio, comenzó a dar fama a Sor María y a su congregación, aunque también despertó el interés de la Inquisición.

Abadesa de la congregación a una edad muy temprana, para lo que se tuvo que pedir dispensa al Papa, su vida daría otro giro cuando el 10 de julio de 1643, Felipe IV, de camino al frente de Cataluña, entró en el convento de Ágreda y tras una entrevista personal con la abadesa inició una correspondencia que duraría el resto de sus vidas. Famosa por el episodio de la bilocación, por la correspondencia con el monarca y por haber escrito *La Mística Ciudad de Dios*, sor María falleció en 1665.<sup>3</sup>

He optado por incluir fragmentos extensos de la documentación porque me parece fundamental para el tema que me ocupa prestar atención, además de a los casos que se narran, al propio relato de los protagonistas, es decir, al vocabulario, las expresiones y las emociones y sentimientos que manifiestan a través de ellos. Los ámbitos temáticos en los que se plasmó esa autoridad y reputación fueron muy variados, por lo que en este trabajo me centraré únicamente en la capacidad de resolución de conflictos y en la cuestión de las curaciones milagrosas, por ser dos de los asuntos que con mayor frecuencia aparecen en la documentación y que más repercusión tuvieron entre la población. Estos testimonios suelen aparecer en los epígrafes dedicados a loar las virtudes de la caridad y el amor al prójimo, así como en los dedicados al don de profecía y al de discernimiento de espíritus.

<sup>3</sup> Sobre sor María de Ágreda hay una amplia y desigual bibliografía, entre la que destaca la obra de C. Baranda Leturio (1991), S. Cabibbo (2003 y 2006) y A. Morte Acín (2010).

## MEDIACIÓN

La mediación, el arbitraje en los conflictos en la Europa de la Edad Media y la Edad Moderna era una práctica habitual y formaba parte de la vida cotidiana (T. Mantecón, 2002, p. 45). Existía todo un ámbito de justicia fuera del juzgado, una justicia que en gran medida escapaba al control de la administración y las instituciones pero que se apoyaba en valores consuetudinarios, amparada en la legitimidad que daba la costumbre. Del mismo modo que los párrocos ejercían esta tarea de intermediación, siempre y cuando contaran con una cierta autoridad moral emanada del ejercicio de una vida virtuosa, existieron mujeres que también llevaron a cabo esa labor. Paradigmático en el caso de la santidad femenina son las reinas-santas medievales. Aunque diferentes de los casos que tratamos aquí, por tratarse de mujeres laicas y además reinas, lo que les confería un estatus especial, me parece relevante señalar que la capacidad de mediación estaba ya entonces asumida en este modelo de santidad (Á. Muñoz, 1998), hecho que pudo transmitirse o extrapolarse a otras mujeres, entre ellas a aquellas “santas vivas” de las que me estoy ocupando.

La idea de la mujer como pacificadora y mediadora formó parte de la tradición sociocultural occidental durante siglos. De hecho, en la Edad Media se esperaba que las mujeres mediaran en los enfrentamientos tanto familiares como vecinales a través de distintos cauces, por ejemplo, apelando a los buenos sentimientos y el buen juicio de los contendientes, o activando los sentimientos amorosos atribuibles a los miembros de una familia. Conocemos, de hecho, casos de “árbitras”, mujeres seculares que desempeñaban funciones de mediadoras y que emitían dictámenes aceptados como vinculantes por las partes, ya desde la Edad Media (M<sup>a</sup> C. García Herrero, 1995). Como señala esta misma autora en su artículo sobre la labor como árbitra de la reina María de Castilla, en el siglo xv no resultaba desconocido ni anómalo que una dama o una reina impartiera justicia (M<sup>a</sup>. C. García Herrero, 2013, p. 15).

Pero desde la baja Edad Media hasta la era postridentina hubo un cambio de percepción al respecto. Sirva como muestra un pequeño ejemplo: el diferente tratamiento que se dio a la figura veterotestamentaria de Débora en el siglo xv y posteriormente. Don Álvaro de Luna en su *Libro de las Claras e virtuosas mugeres*, incluyó a Débora subrayando su faceta como jueza (García Herrero, 2013, p. 3) También Fr. Hernando de Talavera en el oficio litúrgico que compuso para celebrar la conquista de Granada, compara la a reina Isabel con la “sapiéntissima” Débora (T. de Azcona, 1992, p. 77). Además, no era infrecuente su aparición en los libros miniados (E. Bornay, 1998, p.27). En la Edad Moderna, sin embargo,

la figura de Débora tuvo una repercusión muy limitada. Son muy pocas las obras artísticas y literarias que la representan o tratan de ella y, cuando lo hacen, aparece como profetisa o liderando un ejército, pero no como juez, que era en teoría su principal ocupación. Una de las razones que algunos estudiosos atribuyen a la falta de interés por ella es que, tanto los teólogos cristianos como los intérpretes bíblicos, no supieron cómo entender el papel que esta auténtica *femme forte* había jugado y no encontraban la fórmula adecuada para que encajara en el modelo de mujer ideal establecido. A este respecto no sólo era difícil comprender su papel en la guerra y su labor como juez, sino la importancia que en su historia juega su palabra, difícil de casar con un ideal femenino en el que el silencio era considerado una de las principales virtudes. Débora con su discurso, primero como juez, luego exhortando a Barac y finalmente con su cántico, desafiaba ese modelo (M. Osherow, 2009, p. 86). La capacidad de mediación como cualidad de las mujeres y, por ende, de las santas se va diluyendo, pierde entidad propia en detrimento de la función como intercesoras en las obras de teólogos y moralistas.

La importancia capital de la figura de la Virgen María es otra de las claves interpretativas. Desde la Edad Media, María es considerada la mejor abogada e intercesora de los fieles ante Dios, a los que ayuda a que no se desvíen del camino para alcanzar la salvación. Tras el cisma protestante el culto y veneración a la Virgen recibió un fuerte impulso, como afirmación de la ortodoxia católica frente al protestantismo. Se produjo un gran aumento del número de santuarios con su advocación, además de la promoción de prácticas devocionales como el rezo del rosario o el elevado número de fiestas dedicadas a ella durante el año. Lo más importante, para el caso que nos ocupa, es que la Reforma Católica reforzó el papel intercesor de María y su poder de vencer a la herejía, lo que la convirtió en símbolo de la Iglesia victoriosa (A. Rubial, 2006, p. 148 cita a M. Warner, 1983, p. 103 y ss.).

En las biografías y en los testimonios de los procesos de beatificación las órdenes religiosas tratan de subrayar el papel como intercesoras de las religiosas, siempre desde un punto de vista espiritual, pero leyendo con atención la documentación, podemos percibir que la población acudía a ellas para que actuaran como auténticas árbitras y mediadoras en asuntos terrenales. Lo que pone de manifiesto la dicotomía modelo oficial-percepción popular a la que ya he hecho referencia. Expondré algunos ejemplos al respecto:

Por su condición de beata, Mariana de Jesús se movía libremente por Toledo y participó en muchos casos en los que medió e intercedió para intentar que algunos de sus vecinos volvieran a vivir “cristianamente”. A diferencia de sor María de Ágreda que, recluida en su convento tenía limitados sus medios de acción a las cartas y las visitas en el locutorio de la congregación, Mariana, en muchas

ocasiones, acude a la casa de las personas a las que pretende ayudar por lo que su actividad se desarrolla en una amplia variedad de lugares. La proximidad es por tanto una de las características de la actividad mediadora de Mariana.

Luis de Mesa relata algunos casos en su testimonio:

A un sacerdote poderoso que avía muchos años que tenía una muger dentro de su casa secretamente, que solo lo sabía un criado y estaba tan obstinado en el pecado que, contra su voluntad, la muger perseveraba en él castigándola porque no condescendía con su voluntad, y la sierva de su Magestad le dijo todo el suceso del caso y cuán airado estaba Nuestro Señor contra él, [...] le dijo cosas muy secretas y él accedió a salir del pecado. (ASV Congr. Riti Proc. 3077, testimonio de Luis de Mesa, fol. 5v)

Otra de sus actividades era visitar a personas que según ella llevaban una mala vida, así como entrar en casas de poca reputación, y una vez allí

descubriéndoles los secretos de sus corazones y el número y personas que estaban en mal estado y el tiempo, con lo qual podía convencerlos del mal estado y diciéndoles también otras cosas muy ocultas que ellos solos lo sabían y admirados de la misericordia que usaba dicha sierva con ellos, davan gracias y derramaban muchas lágrimas de contrición y movidos [...] se volvían a Dios y salían del pecado. Y para que tuviesen nueva vida y perseverasen en el bien, dava nuestra madre medios convenientes para cada uno ordenando que unos se casasen y que se les diese algún dinero para ayuda [...] proveiendo el[la] cuánto se avía de dar a cada uno y quién había de dar y otras se fueran fuera de Toledo, otras a sus tierras, otras a monasterios o en casas de parientes y otros modos para que no se viese peligro de volver a caer con los quales medios salía mucha gente de pecado. (ASV Congr. Riti Proc. 3077, testimonio de Luis de Mesa, fol. 5v)

De este testimonio se desprende que no sólo se dedicaba a conseguir el arrepentimiento de los pecadores, sino que además tenía toda una serie de mecanismos para conseguir que cambiasen de vida, aconsejándoles sobre su futuro, congraciándoles con sus familias o dotándoles económicamente.

Muchos son también los casos relacionados con los problemas conyugales, como el caso de

un hombre que tenía a su mujer encerrada en un gallinero por estar amancebado con otra y no sustentava a la suya, sino la hacía pasar grandes trabajos. y por persuasión de la sierva de Dios, este hombre dejó la manceva y hizo vida maridable con su muger. (ASV Congr. Riti Proc. 3077, Testimonio de Dña. Constanza de Segura, 16v.)

En otro caso, relatado por Sor Ángela de la Madre de Dios, monja profesada del monasterio de San Pedro de Toledo, dice que

una vez fue esta testigo con la dicha a hacer una paces entre unos casados a una casa muy distante de la de la sierva de Dios, y hizo las dichas pazes y nunca más tornaron a tener las dichas pesadumbres, y esta testigo lo save porque eran sus deudos. (ASV Congr. Riti Proc. 3077, Testimonio de sor Ángela de la Madre de Dios, fol. 45v.)

Sin embargo, quizá el testimonio más relevante es el del Doctor Adriano de Barrientos y Ávila, familiar y médico del Santo Oficio de la ciudad de Toledo, quien afirma que

es público y notorio que la sierva de Dios hacía amistades entre personas desavenidas y que muchas personas graves la ponían por medianera para conseguir las paces que pretendían por la particularidad gracia de nuestro señor que para ello tenía. (ASV Congr. Riti Proc. 3077, Testimonio de sor Ángela de la Madre de Dios, fol. 45v)

Parece claro, a la luz de los testimonios, que aunque, por motivos obvios, se alude constantemente a la gracia con la que Dios había dotado a Mariana, la gente acudía a ella porque la consideraban sabia y confiaban en su buen juicio, adjetivos recurrentes en la descripción que hacían de Mariana.

En el proceso de beatificación de sor María de Ágreda también encontramos numerosos testimonios que hacen referencia al papel de mediadora de la religiosa en conflictos de diverso tipo. También en este caso, los testigos hacen mención a que acuden a ella por su sabiduría y buen juicio, lo que redundaba en la idea aquí expuesta. Ya me he ocupado en otro lugar de la especial relación de sor María con la población de Ágreda, por lo que aquí sólo voy a hacer mención a un caso relacionado con la violencia de género y cómo la actuación de la religiosa fue crucial para resolver el problema (A. Morte Acín, 2014). Una de las religiosas del convento cuenta el caso de una mujer de “buenas prendas y sangre”. La mujer se presentó en el convento por primera vez para pedir a sor María que le ayudara a pedir a Dios sobre un problema que le atormentaba. Pasados los años, volvió a aparecer por el convento, esta vez vestida con prendas de varón. La mujer, temiendo que su marido la matara porque tenía celos, había huido de su casa disfrazada de hombre. Según el relato, se llegó incluso a cruzar en el camino con su esposo que había salido a buscarla con intención de matarla, y según el testimonio, gracias a la intercesión de sor María no llegó a reconocerla.<sup>4</sup> Llegó muy alterada al convento donde se entrevistó con sor María que se apresuró a ofrecerle

<sup>4</sup> Este detalle en el relato es uno de los puntos sobre los que creo que hay que tener reservas, puesto que el hecho de que fuese la intercesión de sor María la que propiciase que no fuera reconocida por el marido otorga una funcionalidad al dato, lo que podría significar que no respondiese

ayuda. Mandó que se cerrara bien la puerta del locutorio, en el que se encontraba la mujer, para impedir que el marido pudiera entrar, y se le dio comida y ropa. Sor María escribió a D. Diego de Castejón y Fonseca, por entonces obispo de Tarazona, para que la acogiese en su casa hasta que se determinase qué se debía hacer (ASV Congr. Riti, proc. 3206, testimonio de Sor Isabel María de la Cruz). El marido llegó “colérico y furioso” al convento y, una vez que se sosegó, sor María habló con él para intentar buscar una solución, aunque “como era tan grave el caso, pasaron muchos debates de ambas partes de los parientes”, hasta que la religiosa dio con la mejor opción, que fue que ambos cónyuges entraran en un convento. Como prueba de las infinitas virtudes de sor María, se explica cómo el hombre no sólo atendió a razones y permitió que su mujer profesase sino que él mismo tomó los hábitos en el convento de San Julián en la misma villa (ASV Congr. Riti. Proc. 3206, f. 192r-v. Testimonio de Sor Ángela María de San Bernardo, f. 222v). Por tanto, la solución, que propuso sor María y que fue acatada por las partes fue la separación física de los esposos.<sup>5</sup>

#### CURACIONES MILAGROSAS

El otro ámbito que quería tratar es el de las curaciones milagrosas. Una de las características del modelo de santidad era el poder de curación; o más bien, el poder de lograr la curación a través de la mediación del santo. Uno de los elementos capitales para entender esta cuestión es, como señala Gianna Pomata (1999, p. 119), la diferencia entre “curar con el cuerpo” y “un cuerpo que cura”. Mientras que las mujeres fueron progresivamente apartadas de los oficios relacionados con la salud, se asistió a un auge en el número de mujeres que poseían un cuerpo que curaba, un cuerpo que Dios usaba para curar. Lo significativo es que las curaciones se producían en vida de la supuesta santa, ya fuera mediante el contacto directo con ella, con su cuerpo, o bien mediante objetos que entraban en contacto con ella y se convertían en una suerte de reliquia que poseía poderes curativos.

---

exactamente a la realidad. Menos sospechoso me parece el hecho de que saliese disfrazada de casa con el objetivo de pasar más desapercibida entre la gente.

<sup>5</sup> En el caso de que una mujer presentara una demanda de separación, existía la posibilidad de llevar a cabo el “secuestro de la esposa” por medio de la autoridad eclesiástica, lo que suponía mantener en una “casa honrada y segura” a la mujer hasta que se resolviera el contencioso, como medida de protección. Esta “casa” podía ser la casa de familiares o un convento. En ocasiones cuando el proceso se alargaba o como vía intermedia de solución al conflicto, el “secuestro”, se podía alargar a perpetuidad. Es lo que podría haber ocurrido en este caso (A. Gil Ambrona, 2008, p. 130).

Nos encontramos con unas prácticas muy cercanas a la magia y la hechicería en cuanto al uso de objetos como instrumentos de curación, ya que el uso de estos objetos y el recurso a los supuestos poderes de la santa traspasaban la definición propiamente dicha de reliquia, puesto que ni la persona estaba muerta, ni su santidad había sido aprobada por la Iglesia, y en la gran mayoría de los casos nunca lo sería. Como señala G. Zarri (1980), el santo opera en la comunidad haciendo la competencia a otros poderes como la medicina y la magia, que sucumbirán al poder taumatúrgico del santo. Ya desde la Edad Media el culto a las reliquias representaba una forma de devoción que subrayaba la idea del cuerpo como algo sagrado. Del mismo modo, incluso los procesos fisiológicos eran también venerados (C. W. Bynum, 1990, p. 165).<sup>6</sup>

Cuando la medicina fallaba, se buscaba el remedio en lo sobrenatural. La referencia que se suele hacer al relatar la curación es que el enfermo estaba desahuciado por los médicos cuando acudía a la religiosa, lo que ayuda a dotar de fuerza al relato y subraya la extrema gravedad de la situación, en la que los medios humanos habían fracasado o no podían encontrar ningún remedio. Es en ese momento cuando aparece el milagro, la acción de la divinidad obrando la curación milagrosa por medio de estas mujeres a las que los testigos, afirman, se habían dirigido por la buena fama que tenían.

En los casos que nos ocupan, los testimonios acerca de curaciones son mucho más numerosos en el caso de sor María que en el de Mariana de Jesús. Sin embargo, los episodios en los que interviene la beata se narran con mucho detalle. En uno de ellos, uno de los testigos afirma que un enfermo sanó después de beber un poco de agua la “qual había bendecido la sierva de Dios sin saber para qué era” (ASV Congr. Riti Proc. 3077, testimonio de Doña Constanza de Segura, f. 16r). Si bien se protege la reputación de Mariana especificando que no sabía para qué era el agua, preservando así su imagen y su humildad, se asegura que bendijo el agua, cuestión algo más peliaguda y que a la altura de fines del siglo XVI y principios del XVII ya estaba vetada a las mujeres (S. Haliczzer, 2002, p. 259).

Mariana, efectivamente, fue al límite en algunas de sus acciones, como en el siguiente caso, en el que cura a la enferma haciendo sobre ella la señal de la cruz, por lo que su biógrafo Luis de Mesa puso especial cuidado a la hora de relatarlas para que siempre quedase claro su papel como intercesora y se atribuyese el prodigio sólo a Dios (L. de Mesa, 1661, pp. 363-364):

<sup>6</sup> La autora señala que los santos escupían o soplaban en las bocas de los fieles para curarles y que del mismo modo, algunos enfermos pedían bañarse o beber en el agua en el que se había bañado el santo (C. W. Bynum, 1990, pp. 165 y ss.).

Es cierto que muchas personas sin preguntárselo me venían a dezir con mucho afecto y devoción, que por las visitas y oraciones de la Hermana Mariana avían estado buenos y sanado de sus enfermedades y viendo yo el general consuelo y provecho que todos recibían, le mandava por obediencia que fuesse a visitar a muchos enfermos y afligidos, no porque ella lo hiziese de mala gana, que antes (como he dicho) tenía grandíssima caridad para con ellos, sino que algunas vezes por la grande humildad que tenía lo reusava porque oía dezir que sanavan por sus ruegos y visitas.

Acto seguido, una vez que ha dejado claro la humildad y obediencia de Mariana, pasa a relatar uno de esos casos:

Estando en la Bastida fue a visitar a una muger muy pobre, que vivía allí cerca de un cigarral, y estava en una cama tullida de una ceática, [...] y llorando de los grandes dolores que padecía, y juntamente con suma pobreza sin tener regalo alguno ni remedio de quien la hiziesse bien. Viendo esta sierva de Dios tan extrema necesidad, compadecida della, pidió a nuestro Señor muy afectuosamente la sanasse, y también suplicó al glorioso san Diego intercediesse con su Magestad para que lo hiziesse, y estuvose grande rato consolando a la enferma, hasta tanto que se le apareció el glorioso santo y le dixo: “Vete, mi amada, a la Hermita y confía en nuestro gran Dios, que Él te consolara con la salud de esta enferma; hazle la señal de la Cruz en mi nombre sobre su cuerpo, y estará buena”. Hízolo la Hermana con grande fee, y despidiendose de la enferma se fue a la Hermita. Serían quando sucedió esto la diez de la mañana, poco más o menos, y por la tarde vino la enferma por su pie a ver a la Sierva de Dios [...] diziendo que desde que la Hermana estuvo en su casa avía sanado.

Como he señalado, por la propia riqueza del proceso ordinario, que recoge multitud de testimonios, el caso de sor María de Ágreda es especialmente ilustrativo. Una de las curaciones la relata el doctor don Pedro Marín de Funes, presbítero deán, y canónigo de la Santa Iglesia Cathedral de Tarazona, natural del lugar de Maluenda de la Comunidad de Calatayud, afirmó que el caso que iba a relatar, lo había escuchado contar “al Ilmo Señor Don Miguel de Escartín, obispo de Tarazona, hablando de la virtudes de dicha sierva de Dios”. Cuenta que un mercader de Barbastro “estaba con algunos achaques con poca salud, y con algunos desconsuelos,” y que fue a la Villa de Ágreda a comunicarse con sor María y consultarle acerca de sus achaques y desconsuelos, y a pedirle “le encaminasse a obrar lo que fuesse más del servicio de Dios”. En la entrevista la religiosa le asegura que lo encomendaría a Dios y tras haber estado en oración le ofreció como remedio que se casase, porque aunque estava enfermo, porque así mejoraría y “viviría quieto de espíritu” (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de Don Pedro Marín de Funes f. 9r).

Es interesante subrayar que el remedio para el mal físico pasa por un cambio de vida, lo que apoya la creencia, muy extendida, en la relación entre salud física y salud espiritual, y la enfermedad cómo síntoma o muestra del descontento de la divinidad. De hecho, cuando alguien enfermaba era habitual llamar antes a un sacerdote para que examinara el estado del alma del enfermo que a un médico (J. I. Carmona, 2005, p. 11). El hombre, una vez escuchado a sor María, se dirigió a la localidad de Gelsa, a visitar a otra religiosa, también franciscana, llamada María de Salinas, que vivía en el convento de Santa Clara de la localidad zaragozana. Según el testimonio, el mercader le expuso a María la misma preocupación que a sor María de Ágreda, pero sin darle a conocer el dictamen de la soriana. Sin embargo, y a pesar de, supuestamente, no saber el consejo que había recibido previamente el hombre, le señaló que su curación pasaba por casarse. El mercader “viendo que dos personas de tanto crédito de santidad y virtud, uniformemente le decían que se casasse, se cassó, y que luego estuvo bueno, y muy consolado de aver seguido tan santo consejo para alma y cuerpo” (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de Don Pedro Marín de Funes f. 9r).

En otro caso la protagonista es doña María de Mendoza. La mujer, residente en Tarazona, en una de las ocasiones en las que había viajado a Ágreda a visitar a sor María, se enfermó, siendo necesario que el médico la sangrara. Al hacerlo, Francisco Lamuela, que así se llamaba el médico, “le hirió una vena del brazo y se le puso muy mal y los médicos y cirujanos que trajeron dijeron que para que viviera la única solución era amputar”. La mujer, muy preocupada y afligida, pidió que la llevaran a ver a sor María. La religiosa la tranquilizó asegurándole que confiase en Dios y en María Santísima, que le darían remedio para que no tuvieran que amputarle el brazo, y que ofreciese, de producirse la curación, que llevaría durante un año el hábito de la Purísima Concepción. La mujer así lo prometió, mandó hacer el hábito y de nuevo en presencia de sor María, aunque no se precisa en qué lugar, si en el locutorio del convento, en la iglesia o en otra dependencia, le pidió a la religiosa que le ayudase a ponérselo, y al hacerlo y tocarle el brazo para metérselo por la manga se le curó y ya nunca más tuvo problemas con él (ASV Congr. Riti Proc. 3206, f. 32rv).

Del testimonio se deduce que para María es, en realidad, el contacto físico con sor María lo que produce la curación, aunque previamente se hubiera comprometido a llevar el hábito de la Inmaculada.<sup>7</sup> Es importante también apuntar

<sup>7</sup> Sobre la devoción del cuerpo de los santos como algo sagrado y con capacidad para curar ver C. W. Bynum (1990, pp. 165-166).

cómo en el relato se describe la actitud de la religiosa. La monja no establece contacto *motu proprio* con el fiel, sino que es éste el que, normalmente por medio de alguna argucia, consigue establecer ese contacto. En este caso, María le pide que le ponga el hábito, sabiendo que durante la maniobra sería fácil establecer contacto físico con sor María. No se trata de una cuestión casual, sino que obedece a la necesidad de no poner en entredicho el cumplimiento de los votos de la religiosa y, además, de no entrar en contradicción con el modelo de santidad y las virtudes que lo componían. Así, una de esas virtudes fundamentales es la humildad y, por ello, en ningún caso el santo, en este caso sor María, podía actuar como si creyese que su cuerpo poseía dones taumatúrgicos. De este modo, al describirse siempre el contacto con la religiosa como un hecho casual, fortuito o contra la voluntad de la religiosa se evita caer en el peligro de que ésta fuera tachada de soberbia o incluso de falsa santidad, y además se salvaguardaba la voluntad de la religiosa de respetar la clausura y evitar el contacto físico con los demás. Antes bien, tal y como se relata el caso, lo que se subraya, en cambio, es que la religiosa no pretende en ningún caso curar por medio de su cuerpo sino que es la divinidad la que la utiliza como instrumento para hacer cumplir su voluntad. Es este uno de los elementos que siempre se trasluce en los testimonios de los procesos de beatificación, fuertemente mediatizados por el secretario o el notario, donde se cuidan mucho tanto las palabras como las expresiones que podrían perjudicar en lugar de favorecer la adecuación de la descripción del santo al arquetipo oficial.

Ilustrativo de lo que acabamos de enunciar, es el caso de María Josepha Martínez, natural y vecina de la villa de Ágreda de edad que dijo ser de treinta y tres años poco más o menos. Relata que teniendo una mano enferma de sarna y lepra, hasta el punto que no la podía abrir ni hacer nada con ella, un día en misa en el convento, cuando sor María fue a darle las gracias a un religioso por la “plática” que había hecho, vio la oportunidad de acercarse por la comulgatoria y tocarla con la mano enferma y en cuanto la tocó se le puso la mano bien, y entiende que fue algo prodigioso y sobrenatural que hizo Dios a través de la Madre María de Jesús (ASV Congr. Riti Proc. 3206, f. 341v.). Es de nuevo en un descuido, sin que medie voluntad de la religiosa, como se produce el contacto que deviene en la curación.

María Méndez de Sotomayor, viuda de D. Diego Ruiz de Castejón, cirujano, relata un caso similar. Hacía 36 años, que tenía una enfermedad en la nariz que no le dejaba respirar y yendo de visita al convento aprovechó que cuando llegó habían abierto la puerta seglar para que saliera el médico para pasar un momento a abrazar a la Madre porque era su amiga. Se abrazaron por debajo del velo y al

tocarse las caras, le desapareció el dolor (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de Dña. María Méndez, f. 18v).

En el siguiente caso, si bien la curación también se produce por la acción directa de sor María, se introduce una variante que merece resaltarse. El testigo, el Licenciado Clemente Joseph Perez Planillo, presbítero beneficiado de la Iglesia Parroquial de San Juan de Agreda y capellán real, relató un caso que tenía como protagonista a María Pérez Planillo, sobrina del testigo, e hija de su hermano, Diego Pérez Planillo. La historia se retrotrae a cuando María tenía doce años, momento en el que se le hizo un grano en el dedo mayor de la mano derecha, y siendo preciso el ponerse en cura por la pena que tenía, se le hizo otro grano empeñándola a curar los medicos y cirujanos de esta villa en el codo del mesmo braço” (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio del Licenciado Joseph Pérez Planillo, f. 34v).

Para llevar a cabo el tratamiento se llamó a cirujanos de otras localidades, siempre según el relato del testigo, que

haviendo traydo para su curación cirujanos de otros lugares, fue preciso darle assí en el dedo como en brazo diversos cauterios de fuego y descubrirle con instrumentos cortantes el guesso de ambas partes, y la cura y enfermedad fue tan dilatada que los guessos del codo que oy esta sin ellos, como del braço se manifestaron podridos y le sacaron todo el guesso del dedo, y del braço le sacaron muchos pedaços podridos, y esto lo padeció por el discusso de más de doce años. (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio del Licenciado Joseph Pérez Planillo, f. 34v)

La muchacha sufrió esta dolencia sin que ninguno de los médicos consultados lograra encontrar un remedio, por lo que finalmente se le dio por incurable. El giro en la situación se dio cuando llegó a Ágreda el Licenciado Estanga, cirujano de Zaragoza,

que tenía grande opinión, por medio de la Madre María de Jesús, le vio el brazo y achaque que en el tenía, y dixo que, aunque rigurossa y fuerte, tenía curación la enfermedad, pero que era preciso, por estar el guesso del braço dañado y podrido, descubrirlo y limpiarlo y quería que la llebaran a Çaragoza, y el de su parte haría la diligencia para su curación con todo cuydado. (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio del Licenciado Joseph Pérez Planillo, f. 34v)

Ante la esperanza de curación, los padres de María estaban dispuestos a trasladarse a Zaragoza para que la muchacha recibiera el tratamiento, pero cuando sor María conoció los planes del traslado,

Y estando resueltos sus Padres a llebarla, supo este testigo que la Madre María de Jesús había hablado con alguna duda, y después supo que la dicha su sobrina estando en tan grande trabaxo, y sus padres y tíos con tanto desconuelo de verla con tan terrible enfermedad y tan pocas esperanzas de curación fue al convento [...] [Y] en una ocasión que sacaron a una monxa en libertad por la ventanilla del comulgatorio, le habló la dicha su sobrina a la dicha Madre María de Jesús, y con grandes instancias y lágrimas le pidió le santiguara el brazo, y la sierva de Dios lo hizo con una santa imagen de la Virgen del Pilar, aunque se resistió según la dicha su sobrina le ha contado, pero obligada de sus lágrimas, y compadecida de su trabaxo, lo hizo. (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio del Licenciado Joseph Pérez Planillo, f. 34v)

Después empezó a mejorar y en el momento de la declaración ya se encontraba con que podía mover el brazo normalmente. En este caso vemos que sor María intervino en diferentes momentos y de diversos modos. En primer lugar, intermedió para que el cirujano viera a la muchacha; posteriormente, expresó sus dudas respecto al traslado a Zaragoza de la enferma, opinión que la familia debió tener muy en cuenta porque el viaje finalmente no se llevó a cabo y, finalmente, la curación por medio de una acción directa de la religiosa, en este caso bendiciendo el brazo enfermo con una imagen de la Virgen del Pilar (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio del Licenciado Joseph Pérez Planillo, f. 34v).

Otra de las maneras de conseguir la curación era gracias a los objetos que habían estado en contacto o habían pertenecido a la religiosa. Sin duda, este constituye el capítulo más abundante y significativo. El uso de reliquias y los poderes curativos atribuidos a éstas fue una práctica muy extendida desde la Edad Media.<sup>8</sup> La Iglesia católica fue consciente de que se había llegado a un punto en la práctica de algunas formas de culto relacionadas con las reliquias propiamente dichas, y con las supuestas reliquias atribuidas a personas aún vivas, que rayaba con lo profano, y en las que se advertían corrupciones y fraudes importantes. Sin embargo, a pesar de algunas voces que se alzaron condenando estos excesos, la jerarquía eclesiástica se mostró en general bastante benevolente con este tipo de prácticas. De hecho, tanto en las vidas de las religiosas como en los procesos de beatificación, se suelen recoger episodios relacionados con curaciones de carácter milagroso producidas gracias a la intermediación de objetos pertenecientes a la religiosa en cuestión. En estos casos no se usa el término reliquia por motivos

<sup>8</sup> Sobre el tema para la península ibérica la obra clásica de N. Herrman-Mascard (1975) y algunas de las nuevas aportaciones como Á. García de la Borbolla (2002) o J.M. Fernández Catón (2004).

obvios pero, por la descripción, el uso que los fieles hacían de esos objetos y los resultados obtenidos, actuaban como tales.

Uno de los objetos más utilizados eran las cuentas de rosario. Una de las primeras referencias a su uso proviene de la beata Juana de la Cruz, la beata que vivió a caballo entre el siglo xv y el xvi, escritora y visionaria que comenzó a repartir entre sus seguidores cuentas de rosario, que durante uno de sus raptos místicos había llevado al Cielo donde habían sido bendecidos por Dios. Posteriormente se dieron más casos de religiosas que también reparten cuentas u otros objetos bendecidos por Dios durante algunos de sus éxtasis, como Luisa de la Ascensión, Martina de los Ángeles o Águeda de la Cruz, convirtiéndose en una práctica relativamente habitual (I. Poutrin, 1990, pp. 33-39). En el caso de sor María de Ágreda también encontramos curaciones de este tipo. De hecho, en el testimonio de sor Isabel María de los Ángeles, abadesa del convento de Ágreda en el momento de testificar, encontramos una descripción detalladísima de esta cuestión, en la que se pone de manifiesto la importancia de la figura del confesor y la cuidadosa narración de los hechos milagrosos para salvaguardar la imagen de sor María. Por la riqueza del relato considero que es adecuado reproducirlo en su práctica totalidad:

desde muy a los principios de la fundación del convento, los días de la Ascensión del Señor le dávamos a nuestra Venerable Madre rosarios y cruces para que nos las llevase consigo como avíamos sabido por sus escritos los singulares favores que el señor le concedía en aquel día. Fuesse se dibulgando esta materia, y de muchas y diversas partes acudían con cruces y rosarios para que la sierva de Dios el día de la Ascensión alcanzasse de su Magestad algunas gracias. Repitióse esta diligencia algunos años, ya por lo prodigios que se experimentaban, ya por la novedad, hubo publicidad en la materia, y como la Venerable Madre María de Jesús era tan atenta, y advertida nos mandó con rigor no recibiéramos cosa ninguna, ni se la diésemos para este intento con que pasaron muchos años sin este consuelo, hasta que el de mil seiscientos cinquenta y tres por obediencia de sus confesores, y de la prelada que era en aquella ocasión, con muchas instancias nuestras, y sobre todo por ver era la voluntad del Señor condescendió con nuestros desseos y peticiones en cinco o seis ocassiones, desde este año hasta el de mil seiscientos sesenta y cuatro que fue la última vez de esta. Por su confessor supimos las cosas que siguen, y aunque las de las otra veces, sabíamos eran grandes, no teníamos las religiosas tan individual noticia: las quantas tienen todas las gracias y virtudes de las de la Santa Juana de la Cruz, y todas las que el Señor ha concedido a otros amigos y siervos suyos hasta aquel tiempo. Ayudan a salir de pecado con la gracia excitante, y en los que la tienen la aumenta, que a esto encaminava la sierva de Dios sus oraciones y peticiones. Son contra la desesperación, contra los demonios, tempestades, y escrúpulos, embriaguezas, contra enfermedades, y males del alma y cuerpo, y otras muchas cossas más; y las quantas que se tocaren a estas tendrán las

mismas gracias comunicándoselas como una luz enciende a otra, más a las tocadas no se pueden tocar otras. Los Santos Cristos tienen todas las gracias de las cuentas y para excitar a devoción con la Pasión del Señor, y las gracias y virtudes del Santo Cristo de Burgos, del de Astorga, Calatrava, y otros que ay de grande devoción y muy nombrados. Las imágenes de nuestra Señora tienen todas las gracias de las cuentas, las de la Virgen del Pilar de Zaragoza, la de Monserrate, Valvanera y otras que ay de grande devoción, y los demas santos tienen respectivamente gracias particulares. Y las cruces, a más de las cuentas, y de las gracias de ellas tienen virtud para excitar a devoción con la Pasión del Señor. El orden que se ha de tener para tocar estas cosas es Cristos a Cristos, Vírgenes a Vírgenes, cruces a cruces, cuentas a cuentas, y cada cosa a las de su género, y con esso se comunican las gracias. A los rosarios que la sierva de Dios traía consigo ha oído la depositante les concedía su Magestad muy particulares cosas y también a unos santos Cristos y Imágenes del Pilar que nos dio a toda la Comunidad y el señor le concedió gracias según la necesidad, condescendiendo con la petición que su sierva le hizo para esto. Y dice más que ha oído decir por voz y fama [...] que el señor concedió particulares gracias a todo lo que la Venerable tocaba, y se experimentaban grandes prodigios con ello y ha oído muchas veces que el Señor los ha hecho sinnúmero en esto de las cuentas. (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de sor Isabel María de los Ángeles, f. 114r)

Don Antonio Muñoz Serrano, Caballero del hábito de Santiago, baile y merino en la Ciudad de Tarazona, aporta una serie de relatos sobre curaciones con objetos de sor María. Dice que a una mujer que bebía mucho vino su mujer le dio unas cuentas de la religiosa y que en cuanto se puso las cuentas “se le pasó el vicio de beber”. También que estando un hombre a punto de morir que tenía muchos hijos, el testigo se compadeció de él y le envió una cruz que tenía de la Madre María de Jesús para que se la pusiese y cuando se la puso sobre el cuerpo se curó, “y a oído decir generalmente a muchas personas que con las cuentas o medallas o cruces o rosarios que la Madre María de Jesús dava poniéndoselas han curado muchos de enfermedades” (ASV Congr. Riti Proc. 3206, f. 22r). En este testimonio el declarante especifica que era la propia sor María quien proporcionaba las cuentas, cruces, etc. que posteriormente circulaban entre la población, como ya se ponía de manifiesto en la descripción de sor Isabel María de los Ángeles.

Otro testimonio es el de Miguel de Lejalde fundidor, natural y vecino de la ciudad de Tarazona que contó que tenía un niño pequeño muy enfermo, con calentura continua y grandes accesos y tenían muy pocas esperanzas de que viviera, el Arcediano Francisco de Echarri, en cuya casa había servido muchos años la suegra del testigo, le puso al niño sobre el pecho una carta escrita por Sor María de Jesús y al momento se puso mejor y, posteriormente, se puso bueno del todo y vivía sano en el momento de declarar (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de Miguel Lejalde, f. 25v).

En otro caso, que relata Don Matheo de Orobio, clérigo presbítero, natural y vecino de la villa de Ágreda, el protagonista fue el Condestable de Castilla, que estando de paso en Ágreda durante unos días, recibió noticia de que un hijo suyo estaba muy malo de una caída. Le fue recomendado que por medio de una tercera persona le pidiera algo a la Madre María de Jesús para el enfermo. Así lo hizo y ésta le dio una medalla de la Purísima Concepción. El Condestable, que la envió con un correo a pie, quedó muy agradecido porque supo que al ponerle la medalla en el pecho el muchacho mejoró al instante, por lo que dio 200 reales de a ocho de limosna al convento (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de Don Matheo de Orobio, f. 31r).

No es baladí sin ninguna duda la cuestión de las donaciones y regalos que los conventos recibían de las personas devotas y agradecidas. En unos momentos en los que la economía de las congregaciones femeninas era difícil en muchos casos, sin duda ésta era una buena fuente de financiación (Á. Atienza, 2008).

En otro caso, Doña Isabel de Blancas, mujer de Don Juan de Castejón, caballero del hábito de Santiago, afirma que durante el parto de un niño que aún estaba vivo también recibió la ayuda de sor María. Según relata, estuvo todo el embarazo mal porque el niño era muy grande y tenía muchas “congojas”, y estaba convencida de que se moriría en el parto. Fue a consolarse con la Madre María de Jesús y le dijo que no se preocupase. Cuando llegó el parto estaba muy mal porque no podía hacer que saliese el niño, y cuando ya estaba sin fuerzas y los médicos le dijeron que se confesase porque tenía peligro de morir, mandó a su cuñado Diego de Castejón a hablar con la Madre María de Jesús. Ésta le mandó un papel para que se animase y al ponérselo en el estómago se le pasaron los dolores y parió “un niño grandísimo y todos estuvieron de acuerdo en que había sido un milagro de Dios por medio de la Madre María de Jesús” (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de Doña Isabel de Blancas, f. 342v ).

Así pues, no sólo los objetos religiosos como las cuentas de rosario, las cruces o las medallitas actuaban como instrumento de curación, sino que cualquier objeto podía servir, como las cartas o como en el siguiente caso que nos ocupa un pañito manchado de sangre.

María Bosquier, viuda de Juan García cirujano natural y vecina de la villa de Ágreda, contesta en el interrogatorio contando casos que han pasado en su familia de curaciones milagrosas por medio de objetos de la venerable. Primero un niño que tenían con las piernas “quebradas” le pusieron un paño manchado de sangre de un sangría que le había hecho su marido a la Madre María de Jesús y se curó y hasta el momento estaba sano. Ella misma, también estando muy mala y desahuciada por su marido, que era médico, se curó gracias a que le pusieron

una medalla de sor María (ASV Congr. Riti Proc. 3206, testimonio de María Bosquier, f. 347v).

Es interesante resaltar, como se ha indicado anteriormente, las referencias, como en este caso, a que la curación se produce precisamente cuando el enfermo está desahuciado por los médicos. Además, también se pone de manifiesto lo extendido que estaba recurrir a personas con fama de santidad a buscar la curación, porque en el último caso referido es la familia de un médico la que se dirige a sor María. Este dato, sin duda, se subraya en el testimonio puesto que da fuerza y credibilidad a la curación milagrosa y apuntala la santidad de sor María, que a la postre es lo que pretende el proceso, pero no deja de ser significativo que los propios médicos, puesto que hay algún testigo más que lo es, recurrieran a ella en caso de no poder curar con sus medios.

#### CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes he intentado mostrar que bajo los epígrafes de caridad, don de profecía o discernimiento de espíritus de los procesos de beatificación y las Vidas de santas se esconden muchos testimonios que trascienden esas virtudes y que muestran una relación de las religiosas con la población que va mucho más allá de una labor espiritual. Los testigos hablan de sabiduría, de buen juicio, de reputación mostrándonos una imagen distinta de la que ofrecen los modelos oficiales postridentinos. La santidad femenina es un fenómeno de una enorme complejidad que aún no ha sido comprendido y estudiado en su totalidad. Además de las bien conocidas facetas de escritoras, místicas y consejeras espirituales existen otras vertientes, como la relación de las supuestas santas con la población y la recepción del fenómeno por parte de esa población que merecen atención. Las mujeres con fama de santidad, precisamente gracias a ella, lograron en algunos casos gozar de prestigio y autoridad en los lugares donde vivían. Características que en teoría no formaban parte del ideal de mujer santa del momento, pero que la población podía aceptar como válidas pues sí formaban parte de una tradición que aún pervivía en la modernidad.

#### OBRAS CITADAS

Atienza, Ángela, 2007: "De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna", *Historia Social*, 57:1, pp. 145-168.

- \_\_\_\_\_, 2008: *Tiempo de conventos: una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2012: *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid.
- Azcona de, Tarsicio, 1992: "El oficio litúrgico de Fr. Fernando de Talavera para celebrar la conquista de Granada", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, pp. 71-92.
- Baranda Leturio, Consolación, 1991: *Correspondencia con Felipe IV: religión y razón de Estado: María de Jesús de Ágreda*, Madrid.
- Bornay, Erika, 1998: *Mujeres de la Biblia en la pintura del Barroco*, Madrid.
- Botinas, Elena, Cabaleiro, Julia y Durán, M<sup>a</sup>. Á., 1994: "Las beguinas: sabiduría y autoridad femenina", en *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)* (ed. María del Mar Graña Cid, María del Mar) Madrid
- Cabibbo, Sara, 2003: "Una profetessa alla corte di Spagna. Il caso de Maria d'Agreda fra Sei e Settecento", *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, pp. 83-105.
- \_\_\_\_\_, 2006: "Vizi e virtù di una 'sociedad ensimismada': Maria de Ágreda e la Spagna di Filippo IV", *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 3, pp. 165-172.
- Carmona, Juan Ignacio, 2005: *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*, Sevilla.
- Carrasco, Rafael, 1986: "Milagrero siglo XVII", *Estudios de Historia Social*, 36-37, pp. 401-423.
- Daza, Antonio, 1614: *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz de la tercera orden de nuestro seráfico Padre san Francisco*, Madrid.
- Fernández Catón, José María, 2004: "El culto de las reliquias: fuentes e historia", *Memoria Ecclesiae*, 25, pp. 11-78.
- García de la Borbolla, Ángeles, 2002: *La "praesentia" y la "virtus" de los santos en el mundo medieval: la imagen y función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Burgos.
- García Herrero, M<sup>a</sup> Carmen, 1995: "Árbitras, arbitradoras y amigables compendedoras en la Baja Edad Media aragonesa", en *Nueva lectura de la mujer: crítica histórica* (ed. I. Calero Secall), Málaga, pp. 85-124.
- \_\_\_\_\_, 2014: "Solidaridad femenina ante el maltrato marital a finales de la Edad Media. Algunas intervenciones de la reina de Aragón", en *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales* (ed. M<sup>a</sup> C. García Herrero y Cristina Pérez Galán), Zaragoza, pp. 113-138.

- \_\_\_\_\_, 2012-2013: “En busca de justicia y concordia: arbitrajes de doña María de Castilla, reina de Aragón (m. 1458)”, *Revista Fundación para la Historia de España*, XI, pp.13-33.
- Gemmiti Dante, 2000: *Donne col Pastorale, Il potere delle abbadese nei secoli XII-XIX*, Nápoles.
- Gil Ambrona, Antonio, 2008: *Historia de la violencia contra las mujeres. Misoginia y conflicto matrimonial en España*, Madrid.
- Haliczer, Stephen, 2002: *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Nueva York, Oxford.
- Herrman-Mascard, Nicole, 1975: *Les reliques des saints. La formation coutumière de un droit*, Paris.
- Kagan, Richard L., 2005: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, trad. F. Carpio, Madrid [orig. 1990, 1ª ed. 1991].
- Mantecón, Tomás Antonio, 2002: “El peso de la infrajudicialidad en el control del crimen durante la Edad Moderna”, *Estudis*, 28, pp. 43-75.
- Mesa, Luis de, 1661: *Vida, favores y mercedes que nuestro Señor hizo a la Venerable Hermana Mariana de Jesús*, Toledo.
- Morte Acín, Ana, 2010: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza.
- \_\_\_\_\_, 2014: “Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 39, pp. 121-136.
- Muñoz Fernández, Ángela, 1988: *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1989: “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en *La religiosidad popular: Antropología e Historia* (ed. C. Álvarez Santaló, M<sup>a</sup>. Jesús Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra), vol. I, Barcelona, pp. 164-185.
- \_\_\_\_\_, 1998: “*Semper pacis amica*. Mediación y práctica política (siglos VI-XIV)”, *Arenal*, 5, 2, pp. 263-276.
- Osherow, Michele, 2009: *Biblical women voices in Early Modern England*, Aldershot, Burlington.
- Pomata, Gianna, 1999: “Practicing between Earth and Heaven: Women Healers in Seventeenth-Century Bologna”, *Dynamis*, 19, pp. 119-143.
- Perry, Mary Elizabeth, 1987: “Beatas and the Inquisition in early modern Seville”, en *Inquisition and Society in Early Modern Europe* (ed. S. Haliczer), Londres, pp. 147-168.
- Poutrin, Isabelle, 1990: “Les chapelets bénits des mystiques espagnoles (xvi et xvii siècles)”, en *Melanges de la Casa de Velázquez*, 26:2, pp. 33-54.

- \_\_\_\_\_, 1995: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid.
- Rubial García, Antonio, 2006: *Profetisas y solitarios*, México.
- Sánchez Lora, José Luis, 1988: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2005: "Mujeres en religión", en *Historia de las mujeres en España y América Latina* (coord. Isabel Morant), vol. 2, Madrid, pp. 131-152.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, 2012: *La representación de las místicas: Sor María de santo Domingo en su contexto europeo*, Madrid.
- Sarrión Mora, Adelina, 2003: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI-XIX*, Madrid.
- Bynum, Caroline Walker, 1990: "El cuerpo femenino y la práctica religiosa", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte primera (eds. Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi), Madrid, pp. 163-226.
- Warner, M., 1983: *Alone of all her sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Nueva York
- Zarri, Gabriella, 1980: "Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo '500", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 6, pp. 371-445.
- \_\_\_\_\_, 1990: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turin.