

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

MAGDALENA DE LA CRUZ, DE SANTA VIVA A HEREJE:  
FEMINISMO Y DISIDENCIA DE GÉNERO  
EN EL MONACATO OBSERVANTE ESPAÑOL (1504-1560)

Magdalena de la Cruz fue una monja clarisa andaluza que dejó profunda huella en el catolicismo del siglo XVI. Durante más de veinte años gozó de reconocimiento como ‘santa viva’<sup>1</sup> al amparo del imperio español. Después, personificó el arquetipo de monja diabólica y su experiencia sirvió para perfilar una nueva tipología de ‘falsa santidad’<sup>2</sup>. En el último tramo de su vida pasó a ser la modélica penitente arrepentida. La potencia icónica del personaje fue fruto de una suma compleja de factores sobre el telón de un contexto histórico de des/autorización de las mujeres<sup>3</sup> que en buena parte se saldó con el triunfo de la política de género, plasmado, entre otras cosas, en la tendencia a sustituir a las ‘madres divinas’ de la Edad Media por los ‘padres espirituales’ de la Modernidad<sup>4</sup>.

Siglas utilizadas: AHPC = Archivo Histórico Provincial de Córdoba; AHPCProt = Archivo Histórico Provincial de Córdoba, sección Protocolos Notariales; ASIA = Archivo del monasterio de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba; BF = *Bullarium Franciscanum*; BNE = Biblioteca Nacional de España (Madrid); BNF = Bibliothèque Nationale de France (París); RAH = Real Academia de la Historia (Madrid).

<sup>1</sup> Según el modelo perfilado por G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

<sup>2</sup> Cfr. *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991. Véanse también los trabajos de A. C. Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia. Estrategias de control de conciencia de la santa diabólica Magdalena de la Cruz*, «Chronica Nova», 31 (2005), pp. 307-326; C. A. Mendes Cruz, *Entre santas e embusteiiras: Magdalena de la Cruz (1500-1546)*, Dissertação (mestrado), Universidades Estadual de Campinas, 2019.

<sup>3</sup> O de des/autorización femenina, según M. Cabré i Pairet, *Estrategias de des/autorización femenina en la Querrela de las Mujeres, siglo XV*, en *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, al cuidado de C. Segura Graiño, Madrid, Al-Mudayna, 1996, pp. 77-97.

<sup>4</sup> A. Prosperi, “Dalle ‘divine madri’ ai ‘padri spirituali’”, en *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII centuries. A Meeting of South and North*, edited by E. Schulte van Kessel, The Hague, Netherlands Government Publishing Office, 1986, pp. 71-90.

Parte decisiva de esa complejidad radica en la inserción de la experiencia de Magdalena en los fenómenos de agencia femenina que marcaron los inicios del mundo moderno, muy especialmente en las reformas religiosas. Hablamos de una monja perteneciente a la observancia franciscana, uno de los movimientos y espacios reformistas más ricos en su diversidad de propuestas y dinámicas evolutivas y con mayor grado de impacto socioreligioso y político<sup>5</sup>. Ello, además, en un contexto de creciente competitividad entre las órdenes religiosas por intensificar su implantación, geográfica y social, y por ganar posiciones en sus vínculos con los detentadores del poder; un contexto que asistió también a la consolidación aristocrática y oligárquica, fenómeno en el que tuvo gran peso su conexión con las órdenes religiosas<sup>6</sup>. Otro hecho que nos parece fundamental es que en los medios franciscanos españoles se hubiese ido forjando desde el siglo XV un incipiente pensamiento feminista que se alimentó de las nuevas inquietudes del Humanismo y que tomó parte activa en el debate entre y sobre los sexos conocido como Querrela de las Mujeres<sup>7</sup> en el lado defensor. Pero, además, es preciso considerar que el reformismo franciscano español fue también un semillero de planteamientos de disidencia religiosa que pudieron acabar condenados como herejía y que formaron parte de la amplia gama de heterodoxias que caracterizó la primera mitad del Quinientos, en el difícil contexto de ruptura de la cristiandad occidental y de fortalecimiento de la Inquisición<sup>8</sup>. En todas estas dimensiones hubo mujeres protagonistas y promotoras<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Véase el interesante panorama trazado por T. Herzig, *Female Mysticism, Heterodoxy and Reform*, en *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, edited by J. D. Mixson – B. Roest, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 255-282.

<sup>6</sup> Para la evolución de las órdenes religiosas en estos años, véase el excelente panorama trazado por Á. Atienza López, *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones de la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008.

<sup>7</sup> A. Vargas Martínez, *La Querrela de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid, Al-Mudayna, 2016.

<sup>8</sup> B. Escandell Bonet, *La consolidación del Santo Oficio (1517-1569): la coyuntura ideológica, procesos y caracteres de la etapa*, en *Historia de la Inquisición en España y América*, al cuidado de J. Pérez Villanueva – E. Escandell Bonet, Madrid, Biblioteca de autores cristianos – Centro de estudios inquisitoriales, 1984, pp. 434-442.

<sup>9</sup> La bibliografía es muy amplia, tanto por lo que se refiere a las heterodoxias en sí como a la participación femenina. Sin pretensiones de exhaustividad: Á. Muñoz Fernández, *Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI*, en *De leer a escribir*, pp. 99-122; A. Sarrion Mora, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza editorial, 2003; *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, coordinadores Á. Castro Sánchez *et alii*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2010; S. Pastore, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición*

Quisiera explorar las conexiones entre Magdalena de la Cruz y estos aspectos en su doble condición de santa viva y hereje a fin de ofrecer nuevas valoraciones sobre sus significados e implicaciones. En trabajos anteriores he analizado su fenomenología de santidad en relación con otras santas vivas contemporáneas<sup>10</sup>. También los vínculos que creó o fortaleció para ser reconocida santa viva, hacerse con el poder monástico y mantenerse en esa posición, así como el hecho de que se acabasen volviendo en contra suya y sus posibles causas<sup>11</sup>. En esta ocasión pretendo desarrollar la hipótesis de que la experiencia de Magdalena alcanza una comprensión más plena si se inscribe en las coordenadas del pensamiento en defensa de las mujeres desarrollado por el franciscanismo español desde finales de la Edad Media y teniendo en cuenta los roles activos ejercidos por las mujeres de la aristocracia. Todo ello desde la perspectiva de la historia de las mujeres, teniendo en cuenta su papel como agentes históricos y la clave de género. Esta opción no responde a una moda historiográfica ni a una visión actual que pretenda aplicar al pasado. Antes bien, busca ser coherente con los planteamientos de las autoras franciscanas españolas previas a Magdalena o contemporáneas suyas. En sus obras nombraron el género, visibilizaron y criticaron sus políticas, nombraron también la agencia femenina y ofrecieron propuestas<sup>12</sup>. Su

(1449-1559), Madrid, Pons, 2010; *Disidencia religiosa en Castilla La Nueva en el siglo XVI*, coordinador I. J. García Pinilla, Toledo, Editorial Almud, 2013.

<sup>10</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *En torno a la fenomenología de las santas vivas. (Algunos ejemplos andaluces, siglos XV-XVI)*, «Miscelánea Comillas», 39 (2001), pp. 739-777.

<sup>11</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *La santa/bruja Magdalena de la Cruz. Identidades religiosas y poder femenino en la Andalucía pretridentina*, en *La mujer (II). Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, 2002, pp. 103-120.

<sup>12</sup> Hay que tener presentes las valoraciones feministas y de género que han recibido distintas autoras franciscanas españolas. Así, la monja clarisa sor Isabel de Villena: *Protagonistes femenines a la "Vita Christi"*. Isabel de Villena, edición a càrrec de R. Cantavella – L. Parra, Barcelona, La sal, 1987, pp. XIX-XXVII; M.-M. Rivera Garretas, *El cuerpo femenino y la 'querella de las mujeres' (Corona de Aragón, siglo XV)*, en *Historia de las mujeres en Occidente*, bajo la dirección de G. Duby – M. Perrot, t. II, *La Edad Media*, bajo la dirección de C. Klapisch-Zuber, Madrid, Taurus, 1992, pp. 593-605. También Teresa de Cartagena, que pudo ser clarisa en algún momento de su vida: M.-M. Rivera Garretas, *La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querella de las Mujeres*, en *La voz del silencio, I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, al cuidado de C. Segura Graiño, Madrid, Al-Mudayna, 1992, pp. 277-299. El uso del género por la terciaria franciscana Juana de la Cruz, actualmente admitido por sus estudiosos, fue afirmado por R. Surtz, *La guitarra de Dios: género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997. Me limito a citar este trabajo por la amplitud de la bibliografía. Sobre el hecho de nombrar la agencia femenina y las alternativas al patriarcado, también en la obra de Juana de la Cruz: M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *Eva, Inés, la santidad y la Querella de las*

postura reivindicativa, afirmada en el marco de la reforma y concretada en programas de acción pastoral, entraña una profunda clave política<sup>13</sup>, como también el hecho de que quisieran hacer públicos esos planteamientos y salvaguardarlos en la memoria al ponerlos por escrito. Son cuestiones decisivas y que es importante incorporar a nuestra comprensión de la historia social y política de la incipiente Modernidad española<sup>14</sup>.

Antes de iniciar el estudio, cabe advertir de las dificultades que ofrecen las fuentes, tanto por su escasez como por los problemas de interpretación que plantean. Contamos con la declaración de Magdalena ante el tribunal inquisitorial que la juzgó: constituye una especie de 'autobiografía delictiva' donde relata sus transgresiones y se incluye en la sentencia<sup>15</sup>. Además, la carta que escribió una monja de su monasterio relatando su caída en desgracia<sup>16</sup>. Son textos importantes e impactantes, pero no es posible cotejarlos con otras fuentes directas a fin de valorar su grado de veracidad. Lamentablemente, la autobiografía que Magdalena escribió por mandato de su confesor se ha perdido y, con ella, un material de primera importancia para entender su experiencia de santidad<sup>17</sup>. A los textos cita-

*Mujeres. Sobre el feminismo del Conorte*, en *In memoriam José García Oro, OFM*, número monográfico de «Liceo Franciscano», LXIX (2020), pp. 233-263.

<sup>13</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz. (Sobre la Prerreforma y la Querrela de las Mujeres en Castilla)*, «Estudios Eclesiásticos», LXXXIV (2009), pp. 477-513.

<sup>14</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *Las profetisas ante el poder eclesiástico: denuncia de género y modelo místico de Iglesia (Juana de la Cruz, siglo XVI)*, en *Género e interioridade na vida religiosa. Conceitos, contextos e práticas*, coordinadores J. L. Fontes – M. F. Andrade – T. Pires Marques, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2017, pp. 15-44: 16.

<sup>15</sup> Publicadas por R. Gracia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Excma. Diputación Provincial, 1983, pp. 15-19. Hay otra versión en BNF, ms. 354, fols. 248r-269v: *Proçesso a Madalena de la Cruz. Sacosse este proçesso de uno que tenía el licenciado Copones, inquisidor de la Sta Ynquisiçion, rresidente en Sevilla*. El texto sigue básicamente el mismo tenor que el editado por Gracia Boix, con algún añadido temático en la declaración de Magdalena que ha trabajado con detalle Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*. Tendremos en cuenta estos añadidos siguiendo su trabajo. M. Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, Madrid, Librería católica de San Jos, 1880) hace referencia también a la copia del *Proceso de Sor Magdalena de la Cruz* obtenida a partir del ms. 337 de la Egerton Collection de la British Library. Señala los problemas que plantean estas referencias: Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 11, nota 30. Queda pendiente un análisis comparativo pormenorizado.

<sup>16</sup> El traslado de la carta se encuentra junto al de la sentencia en BNE, ms. 6176, fols. 292r-298r y hay otra versión en el ms. 13040. Ambas están editadas en Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 11-14 y 621-623.

<sup>17</sup> Dan noticia de ese escrito M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, vol. I, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903, p. 298; Menéndez Pelayo, *Historia*, pp. 528-529. Se inscribió en un contexto de florecimiento de este tipo

dos se añaden los relatos de los cronistas y algunos testimonios contemporáneos que iremos citando a lo largo de estas páginas. Lo mismo haremos con el puñado de datos de archivo que hemos hallado sobre la vida del monasterio. Haremos uso de todas estas fuentes intentando expresar al máximo la información que ofrecen sobre esta impactante experiencia femenina en su doble dimensión de santa y hereje, intentado valorar los contenidos que informan sobre cada una. En cada apartado ofreceremos valoraciones al respecto.

### 1. *Santidad femenina y acceso al espacio público.*

El reconocimiento de santidad en vida supuso para Magdalena de la Cruz una palanca de ascenso social. De laica de extracción popular y oriunda de una villa regional pasó a ser monja y abadesa en un monasterio vinculado a la corona y la nobleza, enclavado en una gran ciudad. Estos procesos, dignos de ser destacados en sí mismos en el marco sociológico y de género de aquel tiempo, sustentaron además un caso singular de acceso femenino a los espacios públicos que contrasta con la tendencia a intensificar el tradicional alejamiento de las mujeres de los mismos. Es preciso analizar esta experiencia de santidad para comprenderlos. Aunque se adaptó a los diferentes ámbitos geográficos y vitales de Magdalena, ofrece como hilo conductor el peso de los vínculos femeninos como fundamentos de autoridad personal y social. Para esta parte de su vida solo contamos con un puñado de noticias procedentes del archivo monástico de Santa Isabel además de los datos que aportó la propia Magdalena en su declaración, algunos testimonios contemporáneos y las noticias que ofrecen las crónicas franciscanas. Si estas tienen un sesgo negativo por su condena final, es muy difícil valorar en su justa medida lo que la propia Magdalena relata cuando se presenta a sí misma como una mujer que ha pactado con el diablo. Opto por aceptar la información que ofrece aun a sabiendas de su doble trasfondo, que iré planteando en la medida de lo posible. Pese a que en dicha declaración cargue el peso de la culpa en la incitación del demonio, no deja de presentarse a sí misma como una figura proactiva con afán de ser tenida públicamente por santa y obtener reconocimiento social.

de textos autobiográficos. Si bien su estudio se inicia en una fecha algo posterior, 1588, véase el interesante libro de I. Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

### 1.1. ¿Una 'santa de corte femenina'?

Magdalena nació hacia 1487 en Aguilar, villa cordobesa perteneciente al linaje más destacado de la nobleza local, los Fernández de Córdoba, y que daba nombre a su rama más poderosa, los señores de Aguilar. Encarnó un modelo de santidad adolescente que acaso entrañase funciones de 'santa de corte', pues a los doce años era «tenida por santa de todos los señores y principales de la tierra»<sup>18</sup>. Por entonces, diversas casas señoriales protectoras de los judeoconversos y de las letras entablaban vínculos con personas espirituales<sup>19</sup>. La casa de Aguilar, protectora de los conversos de Córdoba<sup>20</sup>, pudo participar de este fenómeno en su relación con Magdalena, aunque ningún indicio la vincule a aquellos. Por otra parte, la joven debió gozar de reconocimiento popular, hecho que, según su declaración, conscientemente promovía y gestionaba.

Ofrecía signos físicos que fueron considerados milagrosos. No le crecían los dedos meñiques de las manos «y los mostraba ella y decía que era milagro aquello». Además, se arrobaba cuando se le aparecían santos por los que sentía devoción como san Francisco, san Jerónimo y san Antonio, o ángeles de luz, y tenía grandes visiones de la Trinidad<sup>21</sup>. Otro hecho conocido fue la milagrosa apertura de una pared que le permitió ver al santísimo sacramento en procesión por la villa. Acaso también fuese de dominio público cómo se iniciaron los fenómenos extraordinarios en su vida: a los cinco años se le aparecieron un ángel de luz y Cristo crucificado; a los siete, tras irse a una cueva junto a Aguilar «para hacer allí santa vida», fue misteriosamente devuelta a casa de sus padres<sup>22</sup>. Estos hechos recuerdan vidas

<sup>18</sup> Así lo relata ella en su declaración. Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 15.

<sup>19</sup> Á. Castro Sánchez, *El espacio del miedo. La filosofía de los alumbrados y el proceso de María de Cazalla*, en *Franciscanos*, pp. 177-213: 182. Sobre el influjo espiritual en ambientes nobiliarios, aunque sin mencionar a los señores de Aguilar: R. M. Pérez García, *Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII*, «Historia y Genealogía», I (2011), pp. 133-153.

<sup>20</sup> F. Fernández de Córdoba (Abad de Rute), *Historia y descripción de la antigüedad y descendencia de la casa de Córdoba*, «Boletín de la Real Academia de Córdoba», XXV-XLI (1954-1972), p. 140; M<sup>a</sup> C. Quintanilla Raso, *Nobleza y señoríos en el reino de Córdoba. La casa de Aguilar (siglos XIV y XV)*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1979.

<sup>21</sup> Se ha llamado la atención sobre el hecho de que ella misma vinculase estas visiones a las imágenes que había en las iglesias. Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, p. 316.

<sup>22</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 15. Sobre el supuesto milagro eucarístico circulan distintas versiones y es difícil precisar si acaeció durante su juventud en Aguilar o ya siendo monja en Santa Isabel de los Ángeles.

de santas como Catalina de Siena o Coleta de Corbie<sup>23</sup>, aunque en una de las copias de su declaración ella misma habría vinculado su afán de huida al desierto con la lectura de la vida de Santa María Egipciaca. Asimismo, su afán por imitar a esta santa habría determinado sus primeras prácticas de ayuno intenso, que combinó con el retiro y el silencio durante toda una cuaresma, lo cual fue considerado milagroso por muchos<sup>24</sup>.

En 1504, con unos diecisiete años, marchó a Córdoba, una de las grandes ciudades andaluzas y castellanas, cabeza del reino y del obispado del mismo nombre. Allí ingresó en el monasterio de Santa Isabel de los Ángeles. Era una comunidad de la Orden de Santa Clara de reciente fundación (1491) y una de las pocas de la observancia hispana que recuperaron la regla I de la santa de Asís. Los datos revelan un vínculo entre el monasterio y la casa de Aguilar por línea femenina: la esposa del titular del linaje, doña Catalina Pacheco, dispuso ser enterrada en él y tanto su hija como su nuera lo favorecieron materialmente<sup>25</sup>. Este vínculo de matronazgo con un monasterio que no se situaba bajo el patronato del titular –masculino– del linaje y que no parece haber entablado relación con los varones de la rama principal del mismo –aunque sí de las secundarias<sup>26</sup>–, concretó una incipiente genealogía femenina en el marco de la casa señorial cordobesa en el momento decisivo de su ascenso social, pues poco antes había obtenido el título nobiliario del marquesado de Priego. El monasterio visibilizaba esa genealogía y, además, se convertía en el espacio de la memoria perpetua de sus integrantes femeninas abriendo espacio a los varones de las ramas secundarias del linaje<sup>27</sup>, como si doña Catalina hubiese iniciado una polí-

<sup>23</sup> Podemos pensar también en alguna reminiscencia de Coleta de Corbie: Graña Cid, *En torno*, p. 745 nota 16. Coleta era de baja estatura y los vecinos se burlaban de ella; deseosa de crecer, peregrinó a un santuario y allí, tras orar en alta voz, aumentó de estatura, hecho que le permitió ganar la autoridad necesaria para iniciar su magisterio espiritual con mujeres de su entorno, incluso de los notables. Pierre de Vaux, *Vie de soeur Colette*, introduction, transcription et notes par E. Lopez, Saint-Etienne, Université de Saint-Étienne, 1994, nr. 11, pp. 31-32.

<sup>24</sup> BNF, ms. 354, fol. 259v. Cita Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, p. 312 nota 13.

<sup>25</sup> La hija, doña Luisa Pacheco Fernández de Córdoba, en 1505; su nuera, doña Elvira Enríquez, esposa del primer marqués de Priego, en 1512. RAH, Colección Salazar, M-46, fols. 139v-141r; M-48, fols. 13v14v; AHPC, Clero, leg. 6129.

<sup>26</sup> En el monasterio dispuso ser enterrado el segundo hijo de doña Catalina, don Francisco Pacheco de Córdoba, señor de Armunia, aunque en 1530, una fecha muy posterior a las primeras noticias sobre las mujeres del linaje. F. Fernández de Béthencourt, *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española, casa real y grandes de España*, t. VI, Madrid, Enrique Teodoro, 1905, p. 121.

<sup>27</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008, p. 1334.

tica de proyección de presencias en la ciudad cuyo instrumento fueron las religiosas. Resulta inevitable pensar que el ingreso de Magdalena tuviese relación con estos hechos y que ya en Aguilar pudo ser decisivo este vínculo femenino. Sobre todo, porque ingresó en Santa Isabel tan solo un año después de que doña Catalina decidiese enterrarse allí. Esta señora invirtió parte de sus bienes en apoyar a comunidades de beatas para que se institucionalizasen abrazando una regla tercera y es posible que favoreciese el ingreso monástico de Magdalena por entender que era el mejor destino para una joven carismática a comienzos del Quinientos<sup>28</sup>. Acaso también se tratase de mantener su vínculo personal más allá de la muerte, compartiendo un mismo espacio, y de que Magdalena se dedicase a rezar por las mujeres del linaje. O, quizá, de asegurarse una forma de presencia ¿y de control? sobre la vida del monasterio.

Este ingreso monástico supuso el ascenso social de la joven. No hay rastro de los nombres de sus padres, tan solo sabemos que eran de extracción humilde y que mostró en varias ocasiones su afán por desvincularse de ellos. ¿Eran judeoconvertos? El nombre religioso ‘de la Cruz’ que eligió podría ser un indicio en este sentido. Acaso también las referencias a que fueron sus padres quienes decidieron que se hiciese monja «para asegurar [la] del mundo»<sup>29</sup>. No hay datos suficientes para afirmarlo. En cualquier caso, Santa Isabel, al seguir la regla I, no exigía dote ni tenía doble categoría de monjas de velo negro y velo blanco, lo cual debió facultar el ingreso de Magdalena y su inserción comunitaria junto a las monjas de origen aristocrático<sup>30</sup>.

Es bien sabido que los carismas extraordinarios identificables con las vidas de santas más famosas podían ser considerados a su vez una manifestación de la santidad de quienes los experimentaban y que los resortes de imitación e identificación eran potentes<sup>31</sup>. El caso de Magdalena

<sup>28</sup> Su testamento muestra sus vínculos personales con la comunidad monástica y el franciscanismo cordobés. Pidió ser enterrada en el interior de la clausura, con los oficios litúrgicos propios de las monjas y con el hábito de San Francisco, a quien se encomendaba como abogado. También encargó misas en los monasterios y conventos franciscanos de la ciudad: RAH, Colección Salazar, M-46, fols. 175v-187v.

<sup>29</sup> La fuente parece fiable, pues así lo afirmó Luis de Zapata, paje de la emperatriz Isabel y, por tanto, cercano a la información sobre Magdalena. La recoge J. Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras*, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 33. Sin embargo, no encaja su afirmación de que Magdalena tuviese siete años.

<sup>30</sup> Los cronistas cordobeses subrayan el carácter aristocrático del monasterio y, en algún caso, erróneamente, pretenden hacer partícipe a la propia Magdalena de este origen social «muy principal, porque todas las señoras de aquel convento lo son»: Anónimo, *Casos notables de la ciudad de Córdoba (¿1618?)*, Córdoba, Montilla, 1982<sup>2</sup>, p. 71.

<sup>31</sup> Véase lo indicado en notas 23 y 24. Sobre la incidencia de este fenómeno en medios mendicantes reformistas: Muñoz Fernández, *Madre y maestra*, pp. 112-113; R. Sanmartín

prueba que, al filo de 1500, esto constituía un hecho común, incluso en poblaciones menores sin presencia conventual o monástica como la villa de Aguilar. Muestra también que, al igual que en otros ámbitos europeos como el italiano, quienes gozaban de dichos carismas podían acceder a los escenarios del poder social a través de la relación con sus detentadores, y que en Magdalena debió ser clave el vínculo con los círculos nobiliarios femeninos, concretamente con la esposa del titular del señorío. Fue probablemente este vínculo el que facultó su promoción social al ingresar en un monasterio, fenomenología que parece reproducir el comportamiento de la reina Isabel la Católica con algunas de las primeras santas vivas documentadas en Castilla, que en este caso fueron fundadoras además de monjas<sup>32</sup>.

### 1.2. *Profetisa política.*

La vida religiosa adscrita al reformismo puntero constituyó un espacio de autorización del profetismo femenino en la Castilla de la incipiente Modernidad. Fue en Santa Isabel donde Magdalena se convirtió en una famosa profetisa. Hacia 1520 comenzó a dar muestras de esta capacidad en referencia a las principales instancias de poder bajo cuya órbita se situaban ella, su monasterio y la ciudad en que radicaban: la Orden de San Francisco y la monarquía. Además de anunciar los nombres de nuevos cargos franciscanos antes de ser elegidos, predijo acontecimientos políticos de aquellos años como el alzamiento de los comuneros, la prisión de Francisco I de Francia y su boda con la infanta española doña Leonor. En sus predicciones se vieron involucrados el propio rey de España y emperador de Alemania, Carlos I, y quien llegó a ser uno de sus hombres de confianza, significativamente un franciscano, el futuro ministro general de la orden y cardenal, fray Francisco de los Ángeles Quiñones<sup>33</sup>.

Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012; Ead., *La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena*, «Ciencia Tomista», CXL (2013), pp. 141-159.

<sup>32</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *Isabel la Católica, la Querrela de las Mujeres y la cuestión portuguesa: espiritualidad y política en el origen de la Orden Concepcionista*, en *O deserto na cidade*, en prensa. Sobre la trayectoria vital de algunas de estas santas: Á. Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.

<sup>33</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 16. Quiñones era ministro general de la orden y estaba presente en el capítulo que los franciscanos celebraban en Úbeda en 1524 cuando llegó la predicción de Magdalena. La misma señalaba a un “Joannes” y salió elegido fray Juan de Medina. Tiempo después, la monja profetizó la concesión del capelo de cardenal a

El círculo vital de Magdalena ofrecía vías de contacto directo con ambos. La fundación de Santa Isabel había gozado del apoyo de la corona en la persona de los Reyes Católicos, que asimismo habían favorecido a los señores de Aguilar con el título de marqueses de Priego, título al que, precisamente en 1520, Carlos I había otorgado la grandeza de primera clase. No se olvide tampoco que la observancia franciscana había triunfado sobre la conventualidad en 1517 y que uno de sus máximos exponentes, Quiñones, tenía importantes contactos con el franciscanismo reformista cordobés, tanto masculino como femenino. No parece casual que Magdalena se convirtiese en una profetisa al servicio de la política carolina en los difíciles inicios del reinado<sup>34</sup>.

Sin embargo, mucho más importantes, quizá los verdaderamente decisivos en el ámbito laico, parecen haber sido, de nuevo, los vínculos femeninos, tanto con los marqueses de Priego como con la corona. Ya hemos mencionado la relación de las mujeres de la casa de Aguilar con el monasterio de Santa Isabel. Por lo demás, en 1527 documentamos la relación personal entre Magdalena y la emperatriz Isabel, relación de autoridad y confianza, pues esta le enviaba las ropas del recién nacido príncipe Felipe para que las bendijese. Sabemos además que en fecha indeterminada le hizo llegar un retrato suyo para que la tuviese presente en sus oraciones, que se carteaba con ella y que la denominaba «su mucho estimada madre, y la más bienaventurada que había en toda la tierra». La monja Magdalena de la Cruz seguiría siendo ‘santa de corte’, pero ahora se trataba ante todo de la corte por excelencia: la de la monarquía.

Este nuevo movimiento de ascenso figura, pues, en conexión con vinculaciones femeninas, pero se apoyaba también en un amplio reconocimiento social de autoridad en el marco de una gran ciudad. Durante aquellos años fue creciendo su proyección externa en un incipiente rol de maternidad espiritual que no fue privativo de la nobleza ni de la corona por situarse al servicio de la entera comunidad urbana de Córdoba, sin

Quiñones. S. Laín y Roxas, *Historia de la provincia de Granada de los frailes menores de N.P.S. Francisco*, transcripción e introducción de P. Leza Tello, Martos (Jaén), Fundación Cultural y Misión Francisco de Asís, 2012, p. 238; G. Matute y Luquín, *Colección de los autos generales y particulares de fe celebrados por el tribunal de la Inquisición de Córdoba*, Madrid, El Motín, 1912, pp. 184-185.

<sup>34</sup> Sobre todo, considerando que desde el último tercio del siglo XV hubo en Castilla previsiones mesiánicas encarnadas en sus dirigentes políticos: cfr. G. McKendricK – A. MacKay, *Visionaries and Affective Spirituality during the First Half of the Sixteenth Century*, en *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, edited by M. E. Perry – A. J. Cruz, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, pp. 93-104: 97-98.

distinciones sociales. Sus habitantes solicitaban sus oraciones denominándola ‘madre’ o ‘reverenda madre’<sup>35</sup>.

Su acción profética se veía completada y favorecida por su personificación de los ideales de santidad femenina difundidos por las reformas mendicantes, de los que formaban parte signos extraordinarios que parecen haberse ido manifestando ‘in crescendo’. Era virtuosa y rigurosamente ascética. Afable y humilde en su trato, discreta y oportuna en cuanto decía, dormía en el suelo sobre una estera y se castigaba con perpetuo cilicio. También compartía los acentos característicos de la espiritualidad franciscana y femenina, en concreto la oración contemplativa centrada en la kénosis de Cristo en la Navidad y la Pasión, así como la ‘com-Pasión’ de la Virgen. Aunque es difícil datar la progresión de lo extraordinario, sabemos que la noticia de que vivía milagrosamente, en ayuno continuo, debió circular a partir de 1531. De este modo, como otra Catalina de Siena, llegó a observar un ayuno extremo únicamente compensado por la eucaristía, que acompañaba con gritos y arrobos<sup>36</sup> probablemente desde tiempo atrás. No es posible saber, sin embargo, si ya en estos años afirmaba tener los estigmas.

La intensificación de lo extraordinario y de la proyección social y política fue a la par de su promoción en el monasterio. En 1523 ya formaba parte del grupo de discretas<sup>37</sup> y en 1533 fue elegida abadesa. Es importante subrayar el acceso al cargo de una mujer de origen popular y que ello fuese posible en un monasterio descalzo como Santa Isabel. Ciertamente, es innegable el vínculo nobiliario de la casa: su fundadora, doña Marina de Villaseca, pertenecía a los círculos caballerescos al servicio de la monarquía, y fue abadesa, al menos hasta 1514; entre esa fecha y 1520 marchó a fundar a Sevilla<sup>38</sup>. Aunque no sabemos quién fue la abadesa que sustituyó a doña Marina<sup>39</sup> ni qué sucedió en el gobierno monástico antes de la elección de Magdalena en 1532, lo lógico es que

<sup>35</sup> Así en 1526. Puede comprobarse en la documentación del Archivo de Protocolos: AHPCProt, Oficio 16, leg. 8, fols. 186r-187r y 209r-211r; Oficio 1, leg. 6, fol. 291r, entre otros.

<sup>36</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 15.

<sup>37</sup> ASIA, leg. 37.

<sup>38</sup> Abadesa en 1505, la última referencia es de 18 de julio de 1514, momento en que era vicaria y discreta. AHPCProt, Oficio 18, leg. 8, fols. 556r-559v; ASIA, leg. 37, sin foliar. Tradicionalmente se consideraba que marchó a Sevilla en 1520. ASIA, *Manual o directorio de cobranzas de las memorias, censos, obenciones de capellanías y alimentos de pupilas y novicias de este convento*, fol. 80r, sin fechar la referencia. T. Ramírez de Arellano y Gutiérrez, *Paseos por Córdoba, ó sean apuntes para su historia*, Córdoba-León, Librería Luque – Editorial Everest, 1985<sup>6</sup>, p. 97.

<sup>39</sup> Sabemos que se llamaba María de la Columna, pero no podemos precisar quién era. Se documenta en 1523, fecha en que Magdalena era discreta: ASIA, leg. 37, sin foliar.

se mantuviese el origen noble. Sin embargo, también es cierto que el monasterio no parece haber estado sometido a ningún patronato pleno hasta fecha tardía y, aunque en él ingresaban mujeres de la nobleza, abandonaban apellido y patrimonio para vivir como monjas pobres<sup>40</sup>. Santa Isabel parece haber gozado de cierto grado de independencia respecto al poder de la nobleza local en aquellos años, cuando, precisamente, se tendía a lo contrario. Hacemos esta afirmación con cautela, partiendo del hecho de que no se documenta un vínculo de patronato en monopolio, aunque es cierto que los Villaseca se enterraban en la capilla mayor y que las ramas secundarias de los señores de Aguilar fueron ampliando presencias mediante enterramientos, fundación de capellanías y profesión de sus parientas. Son cuestiones que requieren más estudio<sup>41</sup>. En cualquier caso, todo este conjunto de circunstancias también contribuye a explicar que Magdalena pudiese culminar en un monasterio su proceso de ascenso social vinculado al reconocimiento de santidad y no sería peregrino pensar en el apoyo continuado de la casa de Aguilar, pero sobre esto no hemos hallado datos seguros.

### 1.3. *La abadesa santa y su ministerio público.*

Magdalena formó parte de un incipiente grupo de abadesas con poderes carismáticos que en el paso del siglo XV al XVI contribuyeron a perfilar la maternidad espiritual como ministerio político institucionalizado<sup>42</sup>. Redefinieron así los espacios sociales y políticos de las mujeres mediante la unión entre lo carismático y lo institucional y facultaron su posibilidad

<sup>40</sup> Entre otros casos, el de doña María Carrillo y Aguayo en 1501: AHPCProt, Oficio 18, leg. 7, fols. 446r-452v.

<sup>41</sup> Es una cuestión pendiente de análisis, pero, respecto al patronato, la fundadora del monasterio, doña Marina de Villaseca, había establecido que los titulares del pequeño linaje familiar ostentasen el de la capilla mayor. Fruto de ello, los señores de Villaseca se enterraron allí. Fernández de Béthencourt, *Historia genealógica y heráldica*, p. 477. Al comprometerse años después a la reedificación de la iglesia, los titulares del linaje debieron ampliar su capacidad de influencia sobre el monasterio. P. Espejo Calatrava, *El patronato de la capilla mayor del convento de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba*, «Boletín de la Real Academia de Córdoba», 57 (1986), pp. 179-187. Al menos durante el primer tercio del siglo XVI, no hay noticias de control sobre la vida monástica y solo más tarde, cuando los Villaseca matrimoniaron con una rama secundaria de los Fernández de Córdoba, documentamos a sus parientas directas como monjas. No es posible precisar fechas, pero quizá ocurriese en la década de 1540. Está por resolver el papel que pudo tener Magdalena en estos procesos.

<sup>42</sup> Graña Cid, *En torno*, p. 774.

de ascenso e influencia como sujetos políticos reconocidos<sup>43</sup>. Aun cuando aquellos años asistiesen a la intensificación de las presencias femeninas en el espacio público castellano, su caso es peculiar, no solo por ser de baja extracción social, sino por el grado de centralidad en que se situó. Esto vino favorecido por el hecho de que la observancia franciscana hubiese alcanzado el control de la orden en 1517 – fecha muy próxima al inicio de la acción profética de Magdalena –, triunfo tras el cual fortaleció su acción centralizadora sobre las instituciones y las personas de la familia franciscana. Esto fue así también respecto a la Orden de Santa Clara, que era además la orden femenina más importante en el ámbito hispano y se situaba bajo la obediencia directa de la Orden de San Francisco, a su vez la orden masculina con mayor proyección eclesial y política del momento. Y a ello se sumaba el carácter reformista puntero de Santa Isabel y su ubicación en una de las ciudades más importantes del reino. Magdalena se situaba así en una dimensión con alto carácter central que no encontramos en otras carismáticas y que cabe sumar a su ministerio carismático institucional para entender cómo perfiló los espacios y las redes de autorización, apoyo, visibilidad e irradiación. Hechos que, en mi opinión, tal como he estudiado en trabajos anteriores, cabría entender como manifestación de su intencionalidad consciente y en el marco de una estrategia personal que desarrolló empleando los códigos de la santidad socialmente admitidos<sup>44</sup>. Si ya es importante que fuesen las propias mujeres quienes creasen este rol político femenino y no los poderes dominantes, este peculiar posicionamiento de Magdalena de la Cruz contribuye a explicar su estabilidad en el cargo y el notable poder que alcanzó como santa viva<sup>45</sup> de la observancia institucionalizada, de la ciudad<sup>46</sup>, de la corte imperial y del mundo católico.

<sup>43</sup> Sobre las preladas como figuras de poder y autoridad, véanse las excelentes aportaciones contenidas en *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, al cuidado de Á. Atienza López, Madrid, Sílex Ediciones, 2018.

<sup>44</sup> Graña Cid, *La santa/bruja*, pp. 107-114. Ha profundizado en su actuación como controladora de conciencias, Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, pp. 314 ss.

<sup>45</sup> Aunque el concepto “santa viva” como tal ha sido elaborado y desarrollado por Gabriella Zarri en su trabajo citado en nota 1, la propia Magdalena afirma en su declaración inquisitorial cómo en el acuerdo que entabló con el demonio, este se comprometió a que «él haría que la tuviesen todos por santa» o que ella hacía determinadas cosas «por ser tenida por santa»: Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 15 y 17, entre otras referencias similares. Teniendo en cuenta su pretensión, creo que es pertinente afirmar que quiso ser considerada santa viva o santa en vida y que manejar este concepto no supone incurrir en anacronismo.

<sup>46</sup> Es una figura de santa urbana en una gran ciudad, con un importante cuadro religioso. Puede ser interesante repasar el estudio sobre otra ciudad, Ávila, donde también floreció la santidad femenina: J. Bilinkoff, *Ávila de Santa Teresa: la reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1993.

Aunque su participación como sujeto político en el diálogo social estuviese amparada por el cargo y los carismas reconocidos, sus años al frente del monasterio asistieron a la intensificación de lo extraordinario. Es muy posible que el cuadro más completo de carismas coincidiese con este momento, mostrando de forma plena un modelo cristológico femenino y su conexión con Catalina de Siena, la tradición visionaria femenina – con un peso especial de Coleta de Corbie y probablemente también de Ángela de Foligno – y otras figuras de maestras espirituales que habían ido dejando su impronta en el escenario social y espiritual castellano de las reformas<sup>47</sup>. El ayuno radical fue constante durante su gobierno y acaso entonces afirmó haber recibido los estigmas. Lo mismo cabría decir de fenómenos eucarísticos tan llamativos como que la sagrada forma volase a su boca desde el altar, momento en que daba un grito y se arrobaba, o que frecuentemente viese el sacramento con forma de cruz o como un niño con muchos ángeles alrededor, cosas que nadie más podía ver.

Probablemente fue también en esta fase cuando se presentó y fue considerada santa taumaturga. Sus supuestos milagros tuvieron que ver con la alimentación y la sanación y parecen haber beneficiado solo a las órdenes religiosas, pues aseguraban la alimentación de las monjas de su comunidad y curaban a religiosos enfermos. En el primer caso, los hechos milagrosos sancionaban su función de proveedora del sustento comunitario: transformaba cerezas podridas en frescas y los huevos que se le caían no se rompían. También curaba con peces que decía pescados en el río Jordán e incluso se apareció a un monje enfermo: tras ponerle la mano en la cabeza, se levantó sano al día siguiente<sup>48</sup>. Hay algún punto de contacto en esto con Clara de Asís: no dejaba de ser lógica su influencia y la de Coleta de Corbie dada la pertenencia de Santa Isabel a la Orden de Santa Clara y su opción por la regla I<sup>49</sup>. Por lo demás, hay alguna

<sup>47</sup> Se ha indicado la repercusión que en este sentido debió tener la labor de promoción editorial de obras de mística femenina acometida por el Cardenal Cisneros en los primeros años del XVI: P. Sainz Rodríguez, *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Española, 1979. Entre otros estudios sobre el tema, véase la interesante aportación de P. Acosta-García, *Women Prophets for a New World. Angela of Foligno, Living Saints and the Religious Reform Movement in Cardinal Cisneros's Castile*, en *Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*, edited by M. Morrás – R. Sanmartín Bastida – Y. Kim, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 109-128.

<sup>48</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 16-17.

<sup>49</sup> Inocencio VIII, en la bula fundacional del monasterio, parece no adscribirlo a la reforma de Santa Coleta, pero la redacción no es clara: BF, IV, n° 2395. En todo caso, se situó bajo la obediencia de los franciscanos de la observancia local.

referencia sin contrastar según la cual era invocada por los marineros y calmaba las tormentas<sup>50</sup>.

Los cronistas han registrado cómo destacó por sus conocimientos extraordinarios, discernimiento de espíritus y capacidad salvífica. Era maestra, aconsejaba y orientaba a todos, incluso a los miembros de la nobleza en sus asuntos más complejos<sup>51</sup>, y tenía gran capacidad de persuasión para inducir a la santidad. Su magisterio se veía facilitado por su capacidad de penetrar en las almas, pues sabía si las personas estaban en pecado y tenía acceso a sus secretos. Se apoyaba también en la fuerza mediadora de su oración, una dimensión que asimismo desarrolló en un plano escatológico por su facultad de contactar con las ánimas. Sabía cuáles estaban en el cielo, en el purgatorio y en el infierno, y conocía el número de las que se condenaban o salvaban. Su actividad orante por los difuntos fue muy destacada y entre los sucesos extraordinarios se encontraban las visitas de ánimas para solicitar su ayuda o viajes de Magdalena al purgatorio para sacarlas de allí<sup>52</sup>. Aunque no hay noticia de que ejerciese la predicación, su palabra fue ampliamente reconocida. Entre sus frutos tenemos la escritura, por orden de su confesor, de su autobiografía espiritual, una *Relación de su vida y gracias especiales que había recibido* y que no se ha conservado<sup>53</sup>. Estas experiencias no eran nuevas, pertenecían a la tradición de las visionarias medievales y aparecían en biografías que gozaban de amplia difusión en el escenario peninsular. Pero sí era novedoso el posicionamiento institucional y canónicamente central de quien las vivía y, por tanto, la unión de lo institucional con lo carismático.

También fue novedoso el amplio radio de difusión de una fama de santidad que rebasó los límites de Córdoba para llegar a toda la monarquía hispánica<sup>54</sup> y difundirse más allá gracias a la proyección europea de la política imperial. Su incidencia era social, institucional y política. Como relataba un testigo: «Oía cosas que me causaban admiración y veía que todo el pueblo no trataba de otra cosa que de su santidad, y no solo el pueblo, sino personas de calidad, así como cardenales, arzobispos,

<sup>50</sup> Esta última información, en H. C. Lea, *Historia de la Inquisición española*, vol. II, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 449.

<sup>51</sup> Es uno de los aspectos que subraya Ramírez de Arellano y Gutiérrez, *Paseos por Córdoba*, p. 97.

<sup>52</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 17. Aporta más datos sobre esta cuestión a partir del manuscrito parisino, Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, p. 317.

<sup>53</sup> Véase nota 17.

<sup>54</sup> Una de las monjas de su comunidad escribiría años después que gozaba de «tanta fama y ensalzamiento como todo el mundo sabe»: Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 11 y 621.

obispos, duques, condes y señores muy principales, letrados, religiosos de todas órdenes»<sup>55</sup>.

Esta fama se traducía en el afán por conocerla, de modo que «tenía más audiencia que en chancillería»<sup>56</sup>. Con estas visitas ejerció un magisterio espiritual que la situó en posición de preeminencia respecto a los varones con poder social y eclesiástico trastocando las relaciones de género, también en sintonía con sus precedentes visionarias. Sus contactos con círculos eclesiásticos involucrados en la reforma parecen haber sido decisivos. Sin duda, fue beneficiada en primer término por el apoyo de los superiores franciscanos, que valoraban especialmente su capacidad para favorecer la vida religiosa. Pero encontramos otros nombres importantes cuyas visitas eran cada vez más frecuentes y que, además de oraciones, solicitaban consejos y guía. Fue el caso del primero obispo de Córdoba y después arzobispo de Sevilla, don Alfonso Manrique, del ministro general franciscano Quiñones, de quien se decía que el principal motivo de ir a Córdoba desde Roma era el de verla y tratarla, o del nuncio Juan Reggio. Según algunas fuentes, incluso el papa reconoció su mediación y llegó a pedirle que rezase por el mundo cristiano<sup>57</sup>, lo que suponía otro nivel superior de ascenso, esta vez a la categoría de 'santa viva universal'.

Aunque no hay noticia de visitas de los emperadores, Magdalena siguió funcionando también como santa viva al servicio de la corona. Si en la fase anterior solo documentábamos su relación con la emperatriz, al convertirse en abadesa su mediación fue de alcance imperial al ser solicitada por el emperador Carlos cuando en 1535 iba a partir de Barcelona en expedición a Túnez y envió su bandera a Córdoba para que la bendijese. Sin duda, todos estos contactos debieron verse facilitados por una intensa actividad epistolar, como también había sido y era habitual en la experiencia de otras carismáticas<sup>58</sup>.

Magdalena gozó de seguridad y pudo perpetuarse en el cargo de abadesa durante bastantes años por la peculiar coyuntura en que vivió, por su instrumentalización al servicio de los poderes políticos y eclesiásticos y por su reconocimiento social como santa. Una figura como la suya funcionaba a modo de estandarte carismático y favorecía la difusión de la ortodoxia católica, parte fundamental del proyecto imperial carolino en el crítico momento de lucha contra la herejía. Frente al problema de

<sup>55</sup> Imirizaldu, *Monjas*, pp. 37-38.

<sup>56</sup> Matute y Luquín, *Colección*, p. 183.

<sup>57</sup> Lea, *Historia*, p. 449.

<sup>58</sup> Hay alguna referencia suelta. Sabemos que Magdalena se carteaba con la emperatriz y también hace alusión a su correspondencia el anónimo autor de *Casos notables*, p. 71.

los conversos y los movimientos de tendencias anti-sacramentales, era el vivo ejemplo de una espiritualidad cristocéntrica encarnada en su cuerpo – estigmas y llaga – y en su devoción eucarística. Frente al rechazo luterano de los santos y su mediación, ella era ‘la’ santa de su tiempo, la santa viva que continuamente daba pruebas de las maravillas obradas por Dios, la mediadora salvífica del mundo. Y, además, sintetizaba los ideales de la Prerreforma fomentando la espiritualidad mística y la reforma de la Iglesia, tanto en su denuncia continua del clero corrupto a través de sus experiencias eucarísticas como en su capacidad de llevar a las gentes a la conversión a la vida religiosa o en su relación con algunos de los principales altos cargos eclesiásticos involucrados en la reforma. Sin duda, fue vista también como ‘santa de la observancia’ franciscana, manifestación excelsa de su ideal religioso y espiritual. Al servicio de la visibilidad de las excelencias de la orden seráfica se situaba igualmente y esto acaecía en un obispado como el cordobés, espacio donde habían fructificado las primeras semillas del reformismo franciscano y que contaba con importantes centros de espiritualidad. Y en unos tiempos en que la orden, además, lideraba la conversión espiritual de las tierras americanas.

Por lo demás, siguió siendo una santa de y para la ciudad, venerada por sus gentes, una santa eminentemente social. Este frente de apoyo debió ser el gran responsable del incremento de las limosnas otorgadas a Santa Isabel, un monasterio de pobreza radical que se vio beneficiado por la mediación de su santa abadesa. Entre otras cosas, favoreció los enterramientos presentándolo como espacio de salvación, haciéndolo partícipe de su propia función mediadora y salvífica<sup>59</sup>. Además, gracias a los ingresos obtenidos pudo mejorar su fábrica y reedificarlo casi del todo<sup>60</sup>.

## 2. *Herejía, disidencia de género y feminismo.*

El tiempo de Magdalena fue en Castilla una época de disidencias y disidentes, representantes de una conciencia crítica que, con manifestacio-

<sup>59</sup> Este debió ser el motivo de que algunos seculares quisieran enterrarse allí. Solo sabemos que en 1542 el señor de Belmonte, don Hernán Alfonso de Córdoba, obtuvo licencia del provincial fray Alfonso de Santaella para ser enterrado dentro de la clausura: ASIA, leg. 19; Laín y Roxas, *Historia*, p. 272. Teniendo en cuenta la fecha, ¿pudo tratarse de una reacción nobiliaria tras la pérdida del poder por parte de Magdalena?, ¿cabría pensar que los entierros que ella había facultado estaban destinados a gentes de distinta condición social? No hay datos sobre esta cuestión.

<sup>60</sup> Desde 1535, la comunidad desarrolló una actividad de adquisiciones de inmuebles colindantes para ampliar su edificio: ASIA, leg. 10; Matute y Luquín, *Colección*, p. 189.

nes heterogéneas y grados de intensidad diversos, pudieron acabar siendo incluidos en el saco común de la herejía y condenados por la Inquisición o bien mantenerse como objeto de sospecha<sup>61</sup>. Las monjas fueron sensibles a ello, con, entre otros, casos tan conocidos como la difusión del luteranismo en los monasterios femeninos de Valladolid y Sevilla. Magdalena de la Cruz fue condenada como hereje en 1546 por una razón muy concreta: el pacto con el diablo<sup>62</sup>. Ello la convirtió formalmente en disidente. Pero, ¿de qué?, ¿cómo lo plasmó? El pacto diabólico era una herejía difusa porque entrañaba contenidos heterogéneos y adaptables a los contextos<sup>63</sup>, lo que hace preciso valorar cada caso por separado.

### 2.1. *La hereje: el pacto diabólico.*

El proceso de conversión en hereje se plantea como ‘descubrimiento’ de la verdad oculta tras el fenómeno de santidad. No podemos asegurar qué hechos lo precipitaron. Hemos de subrayar el carácter de las fuentes disponibles, que en principio son directas: la carta que escribió una monja de Santa Isabel relatando lo acaecido y la declaración de la propia Magdalena ante la Inquisición. La información parece ser clara a la hora de señalar el trabajo activo de Magdalena contra el patriarcado aristocrático y su afán por mantenerse al frente del monasterio aun incumpliendo la normativa en límite de años y origen social<sup>64</sup>. Esto pudo favorecer las tensiones en el seno de la comunidad y acaso también la reacción nobiliaria que acabó llevando al cargo de abadesa a una mujer de este sector social<sup>65</sup>. Tampoco sabemos si las manifestaciones públicas

<sup>61</sup> Entre las diversas disidencias estarían los judaizantes, alumbrados, erasmistas, luteranos, moriscos, etc., así como las endemoniadas y otras formas de heterodoxia femenina. Véase nota 9.

<sup>62</sup> Véanse las observaciones de A. Mackay – R. Wood, *Mujeres diabólicas*, en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades* (ss. VIII-XVIII), al cuidado de Á. Muñoz – M<sup>a</sup> M. Graña Cid, Madrid, Al-Mudayna, 1991, pp. 187-196.

<sup>63</sup> La maleabilidad de la figura del demonio y de los vínculos con él ha venido siendo señalada por Beatriz Moncó Rebollo en muchos de sus trabajos. Véase, a título de ejemplo, *Demonios y mujeres: historia de una transgresión*, en *El diablo en la Edad Moderna*, al cuidado de M. Tausiet – J. S. Amelang, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004, pp. 187-210.

<sup>64</sup> Cierto que no estaba prohibido el origen popular, pero era muy poco habitual: Graña Cid, *Espacios de vida espiritual*, p. 568.

<sup>65</sup> Al parecer, la abadesa que sucedió a Magdalena en 1542 fue doña Leonor de Padilla según la documentación, no conservada, a la que tuvo acceso en su día el cronista Laín y Roxas. Con todo, figura citada en febrero de 1540: ASIA, leg. 19. Matute y Luquín

que Magdalena confesaría haber realizado desautorizando la mediación del clero, el orden litúrgico y la práctica sacramental, tuvieron lugar de verdad ni, de haber sucedido, si fue durante su gobierno o tras perder el cargo. Porque, y esto sí está contrastado por el testimonio de una monja, al no ser elegida abadesa en 1542 comenzó a quedarse con las limosnas que se seguían recibiendo por ella y las daba a quien quería. Una posición individualista por la que fue acusada al provincial y que otros testimonios retrotraen a sus años de gobierno al referir su trato con las monjas<sup>66</sup>.

Se atisba un conflicto en la práctica de la relación femenina que conlleva la suspensión del ejercicio de la maternidad espiritual y la pérdida de autoridad. En este sentido, acaso pueda ser indicativo que el proceso de confesión conlleve la recuperación de la autoridad del sujeto femenino y de su palabra y la necesidad de la mediación de la comunidad monástica. También es cierto que en aquel contexto histórico la situación estaba cambiando sustancialmente para las visionarias.

Los acontecimientos ofrecen una escenificación en la que debió estar auxiliada por monjas, probablemente las que, según las fuentes, «criaba en su celda», aunque las referencias subrayan que son «todas» quienes descubren, ven y acusan; también el confesor parece estar involucrado. Tras delatarla por el tema de las limosnas, la situación culminó con el descubrimiento del demonio en el monasterio. «Todas las monjas» vieron su cámara cercada por grandes cabrones negros, pero ella afirmó que eran ánimas que iban a pedirle limosna. En otra ocasión, una monja que estaba con ella en su celda vio que la acompañaba un hombre negro muy espantoso; aunque le dijo que era «un serafínico», salió dando gritos y diciendo «a todas» lo que había visto<sup>67</sup>.

La intervención de la autoridad franciscana es indicativa del giro radical que, al filo de 1540, estaban protagonizando los superiores de la observancia respecto a las carismáticas y que coincidió con la pérdida del poder institucional de estas<sup>68</sup>. El provincial la reprendió «muy dura y ásperamente» y ordenó encerrarla en la cárcel. Esta acción contundente

considera que habría encabezado un partido contrario a Magdalena desde el último trienio de su mandato con vistas a obtener el poder: Laín y Roxas, *Historia*, p. 272; Matute y Luquín, *Colección*, p. 189.

<sup>66</sup> Graña Cid, *Espacios de vida espiritual*, p. 595.

<sup>67</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 12. Sobre la cuestión del demonio en la época moderna, la bibliografía es muy amplia. A título de ejemplo: A. Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999; Sarrión Mora, *Beatas*, pp. 189-316; Moncó Rebollo, *Demonios; El diablo en la Edad Moderna*.

<sup>68</sup> Otro caso muy conocido es el de Juana de la Cruz: cfr. Graña Cid, *Las profetisas*.

de la autoridad externa se vio matizada por lo que sucedería después en el interior de la comunidad. Un nuevo suceso extraordinario atestiguado por monjas hizo que la situación progresase beneficiando a la encausada: aunque la enfermedad la postró en cama, una noche la vieron rezando en el coro y, cuando acudieron espantadas a la cárcel, comprobaron que no había salido de allí. Ello provocó la intervención del médico, que la invitó a que «pusiese en cobro su ánima» y facultó la participación del confesor. La situación permitió a Magdalena recuperar voz y mando y escenificar la posesión diabólica, algo que se muestra necesario para recobrar autoridad. El relato de los hechos invita a considerar la posible involucración del confesor.

Cuando este llegó, empezó a temblar y «mandó» que la arropasen porque tenía frío. Él dijo que volvería otro día. Así fue, pero sucedió lo mismo, y, al repetirse por tercera vez, decidió «conjurarla» atándole los pulgares de las manos. Se hizo evidente que estaba poseída por el demonio, lo cual la eximía de responsabilidad. Afirmó ser un poderoso serafín de los que cayeron del cielo y que él y otro la ‘acompañaban’ desde hacía muchos años «y sabe que no nos apartaremos della hasta que nos la llevemos, porque es nuestra». Tras esta exención de culpa, Magdalena recuperaba su voz pública ante la comunidad: el confesor decidió que las monjas lo oyesen todo y ella confesó «por su boca». El relato de cómo desde niña estaba acompañada por aquellos demonios no dejaba de recordar la experiencia de Santa Coleta, que había salido exculpada de una acusación similar. De forma hábil, se daban los pasos hacia la recuperación de autoridad y la salvación. Pero era preciso rebajar el protagonismo responsabilizando a otros y reduciendo el mal comportamiento a la vanidad: aunque desde los trece años supo que era malo, no quiso apartarse de los demonios porque «ya la tenían por santa» y permitió que uno estuviese siempre en su compañía mientras el otro «andaba por todo el mundo publicándola por santa» y tomando «su figura para aparecer por ella».

El confesor lo escribió todo y lo envió al provincial, que de nuevo se presentó en el monasterio junto a otros padres de la orden y varios inquisidores. Magdalena realizó ante ellos una nueva confesión por la cual vieron que era hereje, y otra más tras decidir las autoridades franciscanas quitarle el hábito. A lo largo de estas confesiones se iba recomponiendo el sujeto femenino. Aunque responsabilizaba a los demonios del deseo de ser santa, se presentaba como sujeto afirmando «conozco yo, Magdalena de la Cruz, que he engañado a mi Dios y a las gentes». Explicó que los arrobos, gritos y ayuno eran fingidos y que a quienes no creían en su santidad les deseaba el mal y les procuraba «grandes males y pena y aún la muerte», sin especificar. No lo contó todo porque se estaba muriendo,

pero se comprometía a confesarse «más a la clara» si Dios le diese salud. Después, firmó por vez primera su confesión<sup>69</sup>.

Estos acontecimientos conducían a la reconciliación. El confesor llamó a la abadesa, que entró «con todas las monjas» para presenciar la comunión de Magdalena. De nuevo habla otro personaje masculino por ella, el confesor, pidiendo «a todas perdón» por caridad y señalando un paralelo con Judas. Acto seguido, comulgó sin gritar ni arrobarse, lo cual enfatizó tomando de nuevo la palabra al decirle a una de las que estaban a su cabecera: «bendito sea Dios que he comulgado como una de vosotras, ¡oh, hermanas, si me salvase!». Un subrayado importante en la equiparación sororal y en el deseo de salvación. La autora de la carta afirma que le dijo a Magdalena «madre, limpiad vuestra conciencia, que Dios es misericordioso» y se quedó preparándola para la extremaunción. Pero, significativamente, Magdalena comenzó a sentirse mejor y solicitó comida, «como quien ha ganas de vivir».

Por la tarde volvió el confesor y prosiguió la confesión. Afirmó ser hija de sus padres, a los que antes «había negado porque eran de bajo estado» y cómo «había estado engañada del demonio hasta allí». De este doble juego de exención de culpa y reconocimiento de su origen brotaba la recuperación de la voz. Se despojaba de vanidad tras haber iniciado el acercamiento a las monjas y esto parecía facilitar que volviese a ser aceptada. Después, el confesor las mandó entrar para que la vieses firmar otra vez.

En este proceso de recuperación de la autoridad y recomposición de los vínculos internos cabría entender que, al volver el confesor con un fraile otro día, Magdalena negase lo confesado. Provocó así que las monjas le pidiesen que confesase para no condenarse, una forma de ir cohesionando a la comunidad en torno suyo. Al día siguiente le relató toda su vida presentándose de nuevo como una vanidosa controlada por otros y acometiendo el problema de la castidad: inició el vínculo con el demonio a los cinco años pensando que era un ángel y no supo la verdad hasta los doce, momento en que hizo pacto con él con la promesa de lograr por largo tiempo «gran honra y fama», teniendo a cambio con él «ayuntamiento y deleite carnal». El confesor llamó de nuevo a la comunidad para que la vieses firmar.

El momento de la firma fue complicado. Acaso por haber confesado su transgresión sexual, se manifestó la posesión demoníaca mediante temblores y gestos. El confesor, sabiendo «que tenía demonios que la poseían», le dijo tres veces que hiciese bien la firma, «que bien veo que tenéis al demonio». «Vimos todas», afirma la que escribe, «cómo se turbaba y se le mudaba el gesto muy de otra manera que lo solía tener». El padre la conjuró y le preguntó al demonio cómo se llamaba y él respondió «Pitonio me

<sup>69</sup> Todas las citas en Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 12.

digo» y habló en lengua caldea. Entonces el padre se dirigió a ella: «madre, el familiar que os posee, ¿cómo se llama?», pero respondió el demonio diciendo: «demonio me llamo». El confesor le puso una estola al cuello y «él respondió» que se llamaba Balván. El sujeto femenino desaparece. La posesión implica masculinización. Magdalena ni siquiera puede ver el crucifijo que le ponen delante y, si el confesor le dice «hombre de bien seréis, decidme latines y respondedme a todo lo que os preguntare», también la monja se refiere a ella en masculino afirmando que jamás «le vi» mover la lengua ni la boca en cuanto habló<sup>70</sup>.

La confesión duró desde el viernes al sábado y en su transcurso Magdalena volvió a recuperar su voz para confesar «cómo revolvía las monjas con sus parientes y cómo levantaba falsos testimonios a los difuntos y a los vivos», abriendo camino para hacerse perdonar sus acciones contra el orden social. Ello debió facilitar lo siguiente: la víspera de Pascua volvió el confesor acompañado del provincial, situación que aprovechó para congraciarse con la autoridad franciscana; se hincó de rodillas ante el prelado y le cantó la antífona *Rex pacifico eres* y otras cosas; después, confirmó su confesión ante él y testigos. El día de año nuevo volvió el provincial con algunos frailes y los inquisidores para tomar testimonio «a todas las monjas»<sup>71</sup>. Testimonio que debió verse suavizado respecto a Magdalena tras el desarrollo de los hechos.

Por fin se presentó un alguacil de la Inquisición por ella, pues el pacto diabólico era herejía y le competía juzgarlo a esta institución. «Todas nos angustiamos y afligimos», afirma la monja testigo. Sin embargo, Magdalena, vestida con saya negra, salió «con gran disposición y ánimo y sin ninguna vergüenza», actitud poco humilde que no gustó a la comunidad. Cuando les preguntó si la querían abrazar, ninguna quiso «por ver su poca vergüenza»<sup>72</sup>. Todas lloraron al ver cómo el demonio había estado tanto tiempo en el monasterio y cómo la habían tenido tantos años de abadesa. También así quedaba exculpada la comunidad.

La confesión de Magdalena ante la Inquisición duró diez días. La sentencia del 3 de mayo de 1546 la incluye, no sabemos si completa, pues refiere «las cosas que della se publicaron claramente por mandado de los inquisidores». Algunas son nuevas y suavizan su imagen. Por primera vez aparece su anhelo sincero de espiritualidad. Se subraya su credulidad. Su relación con el demonio es ambivalente y, en parte, se presenta en clave de violencia de género; ella a menudo se resiste.

<sup>70</sup> Todas las referencias *ibidem*, pp. 12-13.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 14.

Si el demonio la convenció para querer ser santa cuando se le apareció por primera vez a los cinco años en forma de ángel, lo hizo engañándola mediante imágenes espirituales que creyó ciertas. Se le apareció como Cristo crucificado «y la movía a devoción y a santidad» incitándola a crucificarse también, lo cual hizo poniendo unos clavos en la pared; cuando estaba así, le dijo que le siguiese y, al intentarlo, se cayó y se quebró dos costillas. También fue el demonio quien le apretó los meñiques de forma que no le crecieron jamás. Una noche, «la maltrató» porque no quiso consentir «en cierto acto torpe que quería que hiciese»: la tomó del pelo, la alzó muy alto y la dejó caer y ella «se lastimó mucho» y estuvo «muchos días mala». También era castigada cuando rezaba: una vez le dio un empujón y la golpeó contra una pared, por lo cual «se desconcertó un brazo» y así estuvo seis meses; otra, la hizo caer con otro empujón y «se hirió muy reciamente en la barba»<sup>73</sup>.

Su inclinación sincera por la espiritualidad se pone de manifiesto en estos episodios de violencia y en otros. Afirma tener devoción por los ángeles de luz y santos como San Francisco, San Jerónimo o San Antonio. Su práctica de la contemplación debía ser habitual: podía hacerlo «en una columna» y centrarse en la Pasión o en Cristo en el desierto; otra vez estaba «pensando y deseando» conocer los dolores de la Virgen en la muerte de su hijo. No dejaba de ser una práctica ascética el hecho de que los siete primeros años de ayuno fingido solo comiese pan y agua. Además, tenía buenas intenciones, como cuando puso la mano sobre la cabeza de un religioso «para que recibiese sanidad». Por lo demás, el no condenarse habría sido la condición que puso al demonio para hacer pacto con él<sup>74</sup>.

Si bien la caracterización como hereje que el pacto con el diablo comportaba condujo a la condena inquisitorial de Magdalena de la Cruz, este hecho tenía la potencialidad de reintegrarla en el sistema. Podría decirse, incluso, que la mantuvo vinculada al mismo. Seguía identificándola con la familia franciscana por proximidad referencial. A la definición del molde herético de la bruja habían contribuido decisivamente teólogos franciscanos como fray Alfonso de Espina y, ya en el primer tercio del XVI, fray Martín de Castañega. Los contenidos de la declaración de Magdalena siguen de cerca el modelo, tanto la obra del primero, *Fortalitium fidei*, como el planteamiento que el segundo hacía de la brujería como una inversión del cristianismo<sup>75</sup>. Recordemos además la similitud con el caso

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

<sup>75</sup> La identificación entre Magdalena y fray Alfonso de Espina ha sido señalada por Mackay – Wood, *Mujeres diabólicas*, pp. 188 ss. La observación sobre la obra de Castañega, en Morgado García, *Demonios*, p. 115.

de Santa Coleta, otro vínculo con el franciscanismo. Por otra parte, el texto de la declaración enfatizaba los pecados de vanidad, falsedad y falta de castidad por inducción del demonio, lo cual coincidía con el cuadro misógino de vicios propios del sexo femenino. Al ajustarse a paradigmas mentales afianzados, la experiencia de Magdalena se hacía inteligible en el marco de lo cultural y teológicamente reconocido. Por otra parte, el dominio violento del maligno y los buenos y sinceros afanes de ella suavizaban su culpa.

Así se libró de la muerte en unos años de alta intensidad en la quema de herejes. Aunque los inquisidores sentenciaban que había ofendido a Dios «grande y abominablemente» y la señalaban por siempre sospechosa, considerando el deseo divino de conversión de los pecadores y teniendo en cuenta los valores de la orden en que había profesado, religión «de clemencia y salvación», entre otros, decidían darle la oportunidad de redimirse. La condena radicó en la humillación pública el día de la publicación de la sentencia y la degradación vitalicia desterrada en un monasterio fuera de Córdoba, donde estaría obligada a seguir penitencia, guardar silencio y no poder ejercer ningún tipo de cargo ni intervenir en su elección<sup>76</sup>.

## 2.2. *Feminismo y 'disidencia de género'.*

Podríamos pensar que Magdalena de la Cruz es exponente de la repercusión que la experiencia mística y visionaria femenina medieval y la aportación teológica y vivencial de sus protagonistas tuvieron en la forja de una conciencia femenina y en los orígenes del pensamiento feminista moderno. Ambos fenómenos se vieron impulsados en el marco de las nuevas inquietudes antropológicas vinculadas al Humanismo. Los debates que conformaron la Querrela de las Mujeres plantearon la cuestión del género y la diferencia sexual en un contexto de redefinición de los espacios sociales y políticos, el poder y la autoridad, y contribuyeron a dar forma a dicho pensamiento feminista<sup>77</sup>. Procesos en los que participaron activamente las religiosas franciscanas españolas<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 18-19.

<sup>77</sup> La bibliografía es muy amplia. Véanse: J. Kelly, *Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes', 1400-1789*, en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1984, pp. 65-109; C. Jordan, *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1990; G. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

<sup>78</sup> Como un libro feminista cabría considerar, en mi opinión, el *Conorte*. M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *En defensa de las santas vivas y la palabra pública de las mujeres: el Conorte de*

Algunas acciones de Magdalena en el momento álgido de su reconocimiento como santa parecen reivindicaciones. De forma muy evidente, de la dignidad de las mujeres y de su incursión en la arena pública. Si bien toda carismática contribuía a la «reformulación encarnada del género», en su caso la culminación del modelo cristológico en clave femenina, esto es, la identificación del cuerpo con la palabra y viceversa en una persona mujer, se plasma en algunos hechos impactantes. Así, la experiencia de ‘escritura encarnada’: durante su estancia en el purgatorio habría penado con las ánimas y por ello se le desollaron los pies; al volver, decidió escribir sobre las pieles y las distribuyó entre las gentes. Este episodio, que sin duda muestra el poder mágico que los iletrados atribuían a la escritura, desvela también su interés por engrandecer públicamente el cuerpo femenino afirmando su carácter sacro. Esta sería una de las claves de comprensión del hecho de que distribuyese sus propias reliquias entre la gente: las pieles de sus pies, las vendas de sus heridas o sus propios cabellos<sup>79</sup>. Era algo inusual que se vinculaba a fenómenos más habituales en la experiencia visionaria, aunque no menos extraordinarios, como portar los estigmas y enseñarlos.

Las referencias a la Virgen en su capacidad de mediación curativa e, incluso, su identificación con ella al dar a luz a un niño en Navidad, hechos que también difundió, podría reflejar que, como otras carismáticas, manifestaba el doble modelo cristológico y mariano, masculino y femenino<sup>80</sup>, y que, al publicitarlo, aportó una progresión en la dignificación social del cuerpo femenino<sup>81</sup>. La potencia sacra del mismo se hacía

*Juana de la Cruz y la genealogía femenina*, «Arenal. Revista de Historia de las Mujeres», 26, 1 (2019), pp. 67-97: 97.

<sup>79</sup> Lea, *Historia*, p. 449; Menéndez Pelayo, *Historia*, p. 529. Sobre el hecho de que Magdalena se ofrecía como reliquia viva: Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, pp. 318-319.

<sup>80</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana. (Reforma, ministerios y relaciones con el poder)*, en *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*, al cuidado de P. Díaz Sánchez – G. Franco Rubio – M<sup>a</sup> J. Fuente Pérez, Huelva, Universidad de Huelva, 2012, pp. 69-79: 70-71; J. A. Boon, *Introduction*, en *Mother Juana de la Cruz, 1481-1534: Visionary Sermons*, edited by J. A. Boon – R. Surtz, Toronto-Tempe, Iter Academic Press – Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2016, pp. 20-30.

<sup>81</sup> Hemos mencionado ya el peso del cuerpo en su experiencia. No hay espacio aquí para profundizar más, pero es preciso tener en cuenta cómo empleó Magdalena la enfermedad en clave milagrosa y de persuasión. Los cronistas ofrecen datos interesantes, por ejemplo, Anónimo, *Casos notables*, p. 72. Véase el análisis más pormenorizado en torno a la sugestión y el dominio de las conciencias en Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, pp. 316-319.

extensible al espacio monástico: en una ocasión que contemplaba a Jesús por la calle de la Amargura se arrobó y fue llevada al lugar, donde se le clavó en el pie una espina tan ancha como un dedo. Puso esta espina, dividida en tres partes, en sendas sepulturas de Santa Isabel afirmando que los que allí se enterrasen se salvarían. Esta especie de transmisión sacra entre cuerpo y espacio manifestaba la capacidad de las carismáticas para beneficiar a su entorno y dignificar los espacios femeninos facultando también su desarrollo y visibilidad.

Su interés por hacer socialmente visible el vínculo entre cuerpo y palabra adquiere mayor significado si se considera que algunos contemporáneos reconocieron la conexión entre su palabra, capacidad de acción e incidencia social. Un humanista protestante, Francisco de Enzinas, proporciona un claro testimonio:

Como si fuera una maravilla descendida de los cielos, todas sus palabras eran tenidas por nuestras gentes como oráculos a los que era sacrilegio no dar asentimiento. Todas sus acciones eran consideradas como obras verdaderamente divinas y eran de tal catadura que, gracias a un juego maravilloso de palabras, atraían a la profesión de la vida monástica a jóvenes de grandes familias<sup>82</sup>.

Esta santa viva casi había logrado el reconocimiento social unánime de la palabra y la acción públicas femeninas, algo que, incluso, condujo a la adoración en vida. Hay que destacar el peso que en ello tuvieron las monjas como primera instancia de reconocimiento. Así, cuando acaecían los fenómenos eucarísticos extraordinarios «se postraban y la adoraban». Fueron ellas también las que sustentaron su autoridad desde el principio y quienes le permitieron el acceso y ejercicio del poder ministerial, incluso rebasando la norma y la comunión interna<sup>83</sup>. Poder del que fue componente fundamental su papel de soporte económico del monasterio como responsable, no solo de su gestión material, sino de allegar recursos para garantizar la vida de la comunidad y su desarrollo.

A la visibilidad y dignificación públicas del cuerpo y de la palabra femeninos y al ejercicio del poder sumó Magdalena la conciencia social a favor de un orden más allá de lo jerárquico y aristocrático. Cabría entender en la primera dimensión el hecho de que en su magisterio difundiese una «nueva» manera de santidad que las gentes identificaron con que convidaba «a todos» a servir a Dios. Los datos son escasos, pero parece que así establecía un camino de dignificación y equiparación social, sin distincio-

<sup>82</sup> Imirizaldu, *Monjas*, pp. 37-38.

<sup>83</sup> Es por eso que en los trabajos anteriores indiqué el gran peso que tuvo la práctica de la relación entre mujeres en su experiencia. Cfr. Graña Cid, *La santa/bruja*, p. 108.

nes, una ‘democratización’ de la santidad que tenía raíces profundas en el franciscanismo y que otra franciscana castellana, Juana de la Cruz, había argumentado por escrito en fechas muy próximas. Ello adquiere un relieve peculiar si se tiene en cuenta el humilde origen social de Magdalena.

Esa postura ‘a favor’ se combinó con otra ‘en contra’ respecto al orden aristocrático, uno de los pilares de la estructura de poder social. Su capacidad de reclutar candidatas para el monacato atrayendo con sus acciones y palabras «a jóvenes de grandes familias», incluso «a despecho de los derechos de los padres»<sup>84</sup>, le permitía saltar la norma del control paterno en la decisión del destino de las hijas<sup>85</sup>. Otro ámbito de poder que arrebatava a la nobleza o, cuando menos, mediatizaba, era el patronato: ya hemos indicado que en Santa Isabel no se documenta ninguno en monopolio; el hecho de que ella se convirtiese en la sustentadora económica del cenobio permitía evitar entablar vínculos de dependencia estricta respecto a la nobleza.

Magdalena se situaba al filo de lo permitido. La monja que poco después relató los hechos afirmó su carácter controvertido: «siempre entre las monjas y frailes de su orden ha habido grandes y muy diferentes pareceres y contrarias opiniones acerca de su manera de vivir», razón por la cual «le han dado muchos trabajos y hecho padecer grandes tormentos». De todos salió bien «y con mucha honra, y a esta causa ya aprobada y confirmada por todos su santidad». Sin embargo, no había logrado convencer a las monjas para que la reeligiesen abadesa «porque ya se iban descubriendo sus malos pasos». Esta definitiva pérdida de autoridad se situaría en sus dos últimos años de gobierno, probablemente entre 1540 y 1542.

Es difícil saber a qué «malos pasos» se refería la monja. De la ‘autobiografía delictiva’ relatada por Magdalena en su declaración y de la carta de la monja testigo brota una imagen de ‘santa al revés’<sup>86</sup> que debió ser deudora de la necesidad de perfilar un modelo de transgresión acorde con el pacto diabólico, y, por tanto, fruto de la probable construcción de contenidos ‘ex profeso’, máxime considerando que este planteamiento se amolda a la visión que fray Martín de Castañega tenía de la brujería como inversión del cristianismo. De haber sido esto así, tanto la construcción de la figura de santa como esta otra de santa al revés se habrían modelado en función de textos y tradiciones previos. Sin embargo, como indiqué páginas atrás, la declaración contiene referencias a hechos que

<sup>84</sup> Es el testimonio directo de Francisco de Enzinas: Imirizaldu, *Monjas*, pp. 37-38.

<sup>85</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *Poder nobiliario y monacato femenino en el tránsito a la Edad Moderna (Córdoba, 1495-1550)*, «Cuadernos de Historia Moderna», 37 (2012), pp. 43-72.

<sup>86</sup> Así lo indiqué en Graña Cid, *La santa/bruja*, pp. 114 ss.

en su momento parecen haber sido conocidos y aceptados pese a transgredir las normas. Ello invita a pensar en varias posibilidades. Una, que Magdalena comenzó buscando una reforma desde dentro del sistema al igual que otras autoras franciscanas, pero que, tras alcanzar el punto álgido de su poder como santa, se sintió libre para manifestar su verdadero interés de fondo, actuar contra dicho sistema. Otra, que pudo cambiar de opinión y de postura, quizá cuando supo cómo funcionaban realmente las cosas o tras no ser elegida abadesa. O bien que el presentarse ‘a la contra’, como amenaza del orden, era un constructo teórico necesario para perfilar su imagen diabólica. Entre otras posibles.

Fuese de un modo u otro, los contenidos de su declaración perfilan una ‘disidencia de género’ que cabría reconocer e incluir en el grupo de disidencias de la primera mitad del siglo XVI español. Aunque no dejaba de ser la suya una herejía feminista, quisiera aclarar por qué opto por distinguir entre ‘feminismo’ y ‘disidencia de género’.

Todo feminismo es disidente independientemente de sus contenidos, manifestaciones o alcance. Pero, en mi opinión, casos como el de Juana de la Cruz y sus religiosas no cabrían ser encuadrados como ‘disidencia disciplinada’<sup>87</sup>, sino abiertamente como pensamiento y acción feministas. No se limitaron a ser críticas con el sistema o a formular un pensamiento separado. Además de elaborar un discurso feminista completo, trabajaron por su difusión y por la transformación social. Lo hicieron en una clave constructiva acorde con el Evangelio. Proclamaron que Cristo, al inaugurar la era de redención, había puesto fin al patriarcado, una verdad que entendieron inherente al cristianismo y cuya puesta en práctica promovieron entre todos los fieles deseosos de cumplir la voluntad divina. Persiguieron la modificación del mundo por la vía del convencimiento personal porque la fe católica no se impone, sino que reconoce el libre albedrío<sup>88</sup>. Por lo demás, reconocieron la existencia del colectivo de santas vivas y defendieron su rol<sup>89</sup>. Sirvan estas breves apreciaciones para perfilar el tema. En sus inicios, Magdalena de la Cruz pudo seguir esta línea de acción o una muy similar.

La distancia entre un libro profético y pastoral como el *Conorte* y las confesiones y declaraciones de Magdalena bajo acusación de hereje es enorme. Aunque estos textos coinciden en su planteamiento feminista y

<sup>87</sup> Á. Muñoz Fernández, *Iberian Women in Religion and Policies of Disciplined Dissent in the Archbishopric of Toledo in the Fifteenth to Early Sixteenth Centuries. The Heaven of Juana de la Cruz*, en *Disciplined Dissent. Strategies of Non-Confrontational Protest in Europe from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, edited by F. Titone, Roma, Viella, 2016, pp. 195-217.

<sup>88</sup> Graña Cid, *Eva, Inés*, entre otros trabajos.

<sup>89</sup> Graña Cid, *En defensa*.

crítico con el sistema, difieren, entre otras cosas, en sus objetivos. Frente al carácter constructivo y transformador del primero, las fuentes relativas a Magdalena muestran una dimensión desautorizadora y destructiva sin propuesta de cambio. Aunque este pueda ser el constructo de su imagen herética y no su realidad, al menos no durante toda su vida, no hay pruebas de otra cosa y no podemos negar toda veracidad a la que es su propia declaración, por muy manipulada que pueda estar. Y, en todo caso, es innegable que los contenidos de lo que la Inquisición consideró su herejía se focalizan en la transgresión del sistema en clave de género. Ello, en mi opinión, invita a clasificarla como ‘disidencia de género’, entendiendo ‘disidencia’ como separación y postura anti-sistema en sentido pleno.

Dichos contenidos muestran que la herejía de Magdalena se asienta sobre una potente conciencia subjetiva femenina de género y de clase social. La relación ‘familiar’ con el demonio la sitúa en posición de separación, como una disidente enfrentada al mundo, una mujer de-generada<sup>90</sup> que, para cumplir sus deseos de fama, autoridad social, libertad y poder y superar su doble lastre como mujer de las clases populares, ha de transgredir el sistema y hacer del engaño su forma de vida, plasmando así la imposibilidad de hacerlo dentro del mismo.

Su relación con el demonio de «pacto y amistad y concordia» sugiere un vínculo horizontal que le permite emanciparse de las ataduras sociales. Género y parentesco se construyen mutuamente<sup>91</sup> y es clave su afán por redefinirlos. Incumple las exigencias del parentesco carnal negando a sus padres y huyendo de ellos. También las del espiritual anulando su desposorio con Cristo – que no se menciona –, los vínculos con la comunidad monástica – engañando a las monjas, de las que se subraya su credulidad y sometimiento –, y la obediencia a los superiores: cuando fue tapiada por orden de «cierto prelado» para comprobar si efectivamente no comía, se «encomendó a su familiar» y pudo escapar por una ventana<sup>92</sup>. Pero ese vínculo diabólico es ambivalente y refleja también la situación de sometimiento y violencia de género en que vivían las mujeres, algo visible en la obligación sexual y el maltrato físico que sufre cuando incumple el pacto. Se muestra así la imposibilidad de la plena escapatoria femenina.

Desde su posición de separación enuncia con nitidez los fallos del sistema y lo socava allí donde es fuerte y poderosa. Volvamos a destacar su

<sup>90</sup> En el sentido de no cumplir con las expectativas de género: M.-M. Rivera Garretas, *Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena*, «Duoda. Revista d’Estudis Feministes», V (1993), pp. 51-71.

<sup>91</sup> *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, edited by J. F. Collier – S. J. Yanagisako, Stanford, Stanford University Press, 1987.

<sup>92</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, p. 15.

infracción del patriarcado aristocrático, algo tan importante y visible que aflora en otro tipo de fuentes y en el apogeo de su autoridad. La declaración añade elementos más rompedores. Confiesa que «revolvía las monjas con sus parientes»<sup>93</sup>, es decir, las enfrentaba y separaba de su familia carnal, evitando así la habitual injerencia aristocrática en los monasterios femeninos. La idea de un monasterio femenino emancipado del sistema social de poder, bajo su solo control, resulta sugerente. No podemos dejar de preguntarnos si, precisamente, una de las razones de que no la reeligiesen abadesa fue un conflicto interno suscitado por los parientes aristócratas de las monjas. Así lo han indicado algunos autores, aunque carecemos de datos<sup>94</sup>; desde luego, tanto o más perturbador que eso era su tendencia a perpetuarse en el cargo incumpliendo la normativa.

Es igualmente crítica con los entramados del poder político, ligados al orden aristocrático. Así, habla de «una persona muy principal» que era «siervo» del demonio y estaba enemistado con un príncipe y que fue a hablar con ella para recibir su apoyo. Una referencia a las corruptelas de la política, línea en la que situaríamos su afirmación de que fue el demonio quien le comunicó las profecías sobre hechos de alta política. Es un ámbito en el que muestra tener menos capacidad de maniobra y que no menciona tanto.

Destaca su ataque al sistema eclesiástico. Es totalmente crítica con la mediación del clero y en esta clave se entienden sus experiencias eucarísticas. El hecho de que la hostia volase a su boca se debía a que ella misma se la ponía en secreto, lo cual plasma una postura de abierta disidencia respecto al clero. Lo mismo cuando afirma «que una vez fue a Roma» y que «oyó» a un clérigo decir misa; estaba en pecado mortal y, sin embargo, «comulgó con él»; el hecho adquiere especial relevancia porque se sitúa en la cabeza del mundo católico, una referencia indirecta a toda la Iglesia. En una ocasión en que quería comulgar, fue el demonio quien le llevó la hostia y se la puso en la boca, pero ella dijo «que una mujer se la había traído». Es importante este «ella dijo», su afán por comunicar que le había dado la eucaristía una mujer. Otra cosa que dijo a muchas personas muchas veces fue que estuvo mucho tiempo sin confesarse ni comulgar por no tener necesidad de ello, ya que «bien seguras tenía las espaldas»<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>94</sup> Ya hemos indicado que la abadesa que sucedió a Magdalena en 1542 fue doña Leonor de Padilla. Véase nota 65.

<sup>95</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 15-16. El hecho de ir a Roma se inscribiría entre sus otras salidas del monasterio. Aunque no se aclare, parece tratarse de la capacidad de movimiento de que gozaba tras haber pactado con el demonio y haberse comprometido él a «que la llevaría a donde ella quisiese»: *ibidem*, p. 15.

No se trataba tanto de una cuestión de impecabilidad como santa o, incluso, de una posible proximidad a las posturas anti-sacramentales que por entonces eran condenadas en Castilla y con las que pudo identificarse o ser identificada en algún momento. En la contundente crítica al clero y a la práctica sacramental inherente a estos hechos se atisba la formulación de un papel femenino activo. El hecho de fingir que la eucaristía volaba hasta su boca «cuando consumía el sacerdote»<sup>96</sup> y, por tanto, que comulgaba a la vez que él, parecía plantear la equiparación entre ambos, lo cual subrayaba gritando y arrojándose. Y, si ya era significativo que una mujer le llevase la eucaristía, la situación se enfatizaba porque respondía al deseo que sentía Magdalena de comulgar en contraste con que otras veces dijese que no tenía necesidad de ello; considerando que la comunión estaba tasada y controlada, tanto el deseo como la no necesidad y la mediación femenina contrariaban el orden de autoridad. Sabemos además que, durante el apogeo de su reconocimiento como santa, llegó a exigir que las novicias del monasterio fueran a confesarse con ella todas las noches, incluso bajo amenaza de que, de no hacerlo, Dios no las perdonaría<sup>97</sup>.

Su incumplimiento de la clausura, norma ligada al género<sup>98</sup>, tiene que ver con su deseo de libre movilidad y ello conecta con referencias masculinas. Al abandonar el hogar familiar con siete años para hacer vida en una cueva, quería ir al desierto como Cristo y tomó «hábito de hombre» para hacerlo. Siendo monja, visitaba conventos masculinos de Córdoba, sobre todo san Francisco, para ver «lo que hacían los frailes» o curar a religiosos enfermos. Cuando fue tapiada, se escapó en compañía de dos frailes que identificó con san Francisco y san Antonio y con los que estuvo «en la calle»<sup>99</sup>. Hemos visto que viajó a Roma, donde asistió a una misa y supo cosas importantes del sacerdote que la oficiaba. No solo se trataba de abandonar los espacios de confinamiento femenino – casa paterna o clausura monástica – y poder moverse, sino de ejecutar comportamientos masculinos, acceder a los espacios de los varones y conocer sus formas de vida. Acciones similares aparecen en vidas de santas, incluso en la de santa Clara, pero los contextos en que las realiza y lo que implican la sitúan en una dimensión crítica que revela su deseo. Algo visible en su huida de su confinamiento con los dos religiosos que

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Así figura en BNF, ms. 354, fol. 252r. Cita Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, p. 321 notas 45 y 46.

<sup>98</sup> Entre la abundante bibliografía, M. José Arana, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1992.

<sup>99</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 18, 16.

la tratan como a una igual: uno la lleva de la mano y otro la acompaña<sup>100</sup>. Estos hechos denotarían tanto la conciencia de exclusión como el afán de equiparación. ¿Acaso también su deseo de redefinición de las relaciones entre frailes y monjas en clave fraterna? No sería extraño dada la escalada de autoritarismo de los franciscanos observantes respecto a las religiosas en aquellos años.

Estas ideas sintonizan con situaciones en que Magdalena se sitúa en posición de superioridad. Respecto a las ánimas del purgatorio, las veces que se oían ruidos en el monasterio solía tratarse de ánimas de varones – por ejemplo, un «fulano» – que acababan de morir y que iban «a pedir misericordia a quien se la podía dar». Incidía así también en la crítica al poder salvífico del clero, de la que formaba parte el hecho de que supiese qué ánimas estaban en el cielo, purgatorio o infierno. Su capacidad de penetración la situaba en una dimensión de percepción crítica muy sensible a la hipocresía social. Así cuando afirma que vio comulgar a varias personas y le pareció que algunas estaban negras y otras blancas y que las negras estaban en pecado. O cuando muchas veces dijo que todos los abades y frailes tenían mancebas y que no era pecado, sino «que así se solía hacer», anulando la doble moral y reforzando su poder magisterial para determinar lo pecaminoso. Su asunción de este rol magisterial por encima del orden eclesiástico se desvela también en otras transgresiones a la normativa como hacer comer carne a una persona en día prohibido y hacer trabajar a otras en día vedado diciendo «que mejor es siempre trabajar que no holgar»<sup>101</sup>. Recordemos asimismo que escribiese sobre las pieles de sus pies y las repartiese como si fuesen indulgencias. Todos estos hechos y afirmaciones la presentan como agente sacramental y salvífico, una mujer que asumía roles sacerdotales en posición de superioridad respecto a un sistema corrupto al que no reconocía autoridad. Si, como afirma en la declaración, estas cosas las dijo ‘muchas veces’ y logró con ello acciones efectivas, podríamos considerar que su disidencia abierta se manifestó cuando todavía era abadesa.

Esta cuestión queda abierta, como otras muchas preguntas. ¿Aquellos dos frailes que la ayudaron a escapar tenían algo que ver con los dos demonios familiares?, ¿qué decir de aquel supuesto embarazo y parto que ella presenta como algo real y fuente de reliquias?, ¿no parece que Magdalena tenía una familiaridad especial con su confesor, quizá un acuerdo con él? No es posible responder.

<sup>100</sup> En la versión de la BNF, el otro iba delante. Véase Cuadro García, *Tejiendo una vida de reliquia*, p. 324.

<sup>101</sup> Gracia Boix, *Autos de fe*, pp. 16-18.

Las crónicas franciscanas no mencionan la castidad o su relación con frailes al relatar su vida tras la sentencia. Desterrada en Santa Clara de Andújar – Jaén –, dedicó sus últimos años a aprender virtud de las monjas. Destacó por la humildad y la renuncia a la palabra, en una antítesis de su vida anterior, e, incluso, endureció su castigo situándose la última en la comunidad y trabajando para todas. Su entrega a la oración y al ascetismo era completa: se pasaba el día y la noche rezando, apenas comía y daba su ración a los pobres, guardaba continuo silencio. El demonio siguió persiguiéndola, pero siempre le hizo frente. Por todo ello, acabó recibiendo, esta vez sí, favores divinos<sup>102</sup>.

La familia franciscana reconoció de nuevo su santidad y la incluyó como ‘venerable’ en las crónicas y el *Martirologio* franciscano. En este último se afirma que, tras haber sido engañada por el diablo, logró rehacer sus pasos mediante la penitencia y acabar sus días santamente<sup>103</sup>. Una muestra contundente del poder de reconducción de la imagen pública al alcance de las instituciones religiosas.

### 3. Conclusiones.

La herejía diabólica en que oficialmente incurrió Magdalena de la Cruz sirvió para nombrar, clasificar e integrar en los paradigmas mentales admitidos una actuación femenina transgresora con el sistema haciéndola inteligible y, al tiempo, abriendo los cauces necesarios para la reintegración en el mismo de su protagonista.

Es difícil valorar en qué consistió dicha actuación disidente en toda su amplitud y si se dio, al menos de forma completa, antes de la condena, pero sí resulta notable la conciencia social de Magdalena contra el patriarcado aristocrático, su perpetuación al frente de la comunidad y, después, el hecho de quedarse con las limosnas, indicio del conflicto comunitario interno que debió derrocarla. Una vez presentado el caso como pacto diabólico, algo que parece haber sido decidido por las propias monjas, quizá de acuerdo con el confesor, los contenidos de la declaración final presentan todo un planteamiento anti-sistema a englobar

<sup>102</sup> A. de Torres, *Crónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular Observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Por Iuan García Infançon, 1683 (ed. facsímil con edición, introducción e índice alfabético a cargo de R. Mota Murillo, Madrid, Ed. Cisneros, 1984), p. 505.

<sup>103</sup> A. de Monasterio, *Martyrologium franciscanum*, Venecia, Giuseppe Antonelli, 1879, p. 218; ASIA, *Libro grande o directorio de todo lo que contiene el archivo de este convento*, fols. 340v-341r.

como 'disidencia de género' e integrar entre las disidencias de la primera mitad del siglo XVI.

Su experiencia completa sería a la vez reflejo y consecuencia de una potente conciencia femenina alimentada en el contexto humanista por las genealogías y los vínculos femeninos en el paso del siglo XV al XVI. Genealogías de santas, visionarias, mujeres de la historia y, acaso, de las pensadoras franciscanas que estaban forjando un pensamiento y una praxis feministas. Conciencia que, en todo caso, se hacía notar en espacios sociales amplios, desde la alta aristocracia a los sectores populares, así como en ámbitos regionales, prueba de su grado de difusión. Conciencia que se concretó en acción social a través del rol de santa viva, que gozó de autoridad en el marco del franciscanismo observante más implicado en el avance de la reforma y en la política imperial gracias al apoyo de sus líderes más importantes por entonces, sobre todo fray Francisco de los Ángeles Quiñones.

En su calidad de santa viva<sup>104</sup>, Magdalena de la Cruz reprodujo experiencias de sus antecesoras visionarias y se apoyó en la práctica de la relación entre mujeres poniendo de manifiesto la importancia decisiva de los vínculos femeninos. Pero contribuyó a perfilar un avance. Por una parte, en la definición de un ministerio femenino institucionalmente reconocido, la abadesa carismática convertida en sujeto y agente del diálogo social y político; ello facultaba también el acceso de mujeres no procedentes de las aristocracias. Por otra, precisamente esa capacitación para el ascenso social y la actuación y reconocimiento públicos en un marco institucional. Además, fue quizá la santa viva que alcanzó mayor grado de irradiación al sumar su ubicación en una gran ciudad a su difusión por el orbe católico gracias a su proximidad a la corona.

Desde esta posición de poder, manifestó públicamente la potencia y dignidad de la feminidad y difundió una idea de horizontalidad social, aspectos que cabe integrar en su apoyo a la reforma religiosa y de la Iglesia, o, más bien, su identificación con ella. Solo con esto ya estaba desvirtuando el orden de género y era igualmente sorprendente el posicionamiento central alcanzado por una mujer de las clases subalternas. Su magisterio y su actuación general revela interesantes puntos de contacto con el pensamiento feminista que estaban elaborando otras autoras franciscanas, como si de algún modo estuviese realizando la aplicación práctica de sus postulados. Al tiempo, se mantenía en los límites de lo normativo, alineada con los superiores franciscanos y la autoridad políti-

<sup>104</sup> Insisto en lo ya indicado en nota 45.

ca, beneficiándolos con sus actuaciones, buscando, quizá, transformar el sistema desde dentro y sin romperlo.

Esta raíz feminista de su actuación se pone más abiertamente de manifiesto en su declaración inquisitorial, fruto de un pensamiento enfrentado al orden dominante. De haber sido ciertas sus acciones y afirmaciones transgresoras, Magdalena, tras haberse promocionado dentro del sistema y en armonía con el mismo, con la intención visible de reformarlo, habría evolucionado hacia un cambio de postura para enfrentarse a él y socavar sus fundamentos de autoridad. Con todo, aunque únicamente se tratase de pensamiento acomodado a las circunstancias, estos contenidos dan forma a una plena 'disidencia de género'. Porque, desde una postura de individuación mental y ejecutiva, el enfrentamiento con el sistema se hace en esa clave. Magdalena de la Cruz manifiesta ser consciente de su situación de exclusión y subordinación como mujer, de la desigualdad y doble moral social y eclesial, y trabaja contra la autoridad de los sistemas de poder aristocrático y eclesiástico.

Tras encuadrarse en la etiqueta de herejía, esta disidencia de género acabó siendo domesticada bajo dos moldes. Uno, el de la santidad penitencial, fundada en la renuncia al poder y la palabra y circunscrita a lo privado, difundida únicamente 'post mortem' en círculos reducidos. Fue la salida más airosa y estuvo facilitada por los intereses de la observancia franciscana, la cual, además de promover figuras de santidad femenina que afianzaran su programa espiritual y pastoral y su posicionamiento político, trabajó por ofrecer cauces de reintegración en el sistema en un caso como el de Magdalena. El otro molde fue el de la 'falsa santidad' y resultó especialmente operativo en la segunda mitad del XVI. También aquí pudo ser Magdalena uno de sus principales exponentes. En manos de los poderes dominantes, su figura protagonizó una reacción de género constituyendo un importante instrumento al servicio de los procesos de desactivación y control de la palabra, pensamiento y obra de las visionarias.

