

## SANTAS Y MARCADAS: ITINERARIOS DE LECTURA MODÉLICOS EN LAS OBRAS DE LAS MÍSTICAS BAJOMEDIEVALES IMPRESAS POR CISNEROS\*

POR

PABLO ACOSTA-GARCÍA<sup>1</sup>

*Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf*

### RESUMEN

En este artículo nos acercamos al grupo de post-incunables de temática místico-devocional encomendados por el Cardenal Francisco Ximénez de Cisneros a través de un estudio de caso: el del *Liber qui dicitur Angela de Fulginio* de 1505, que además contiene el *Liber specialis (o spiritualis) gratiae* de Mechthild von Hackeborn y la *Prima regula* de Francisco de Asís. En primer lugar, analizamos qué versiones hace imprimir el Cardenal respecto a la tradición manuscrita europea de ambas obras. En segundo, discutimos la presencia de un posible programa reformista vinculado al ideario cisneriano a través de los fragmentos que marcan multitud de *maniculae* de imprenta a lo largo de los márgenes de las dos primeras obras.

**PALABRAS CLAVE:** Cisneros; «sante vive»; beatas; reforma cisneriana; Angela da Foligno; Mechthild von Hackeborn; *Liber specialis gratiae*.

## MARKED HOLY WOMEN: EXEMPLARY READING ITINERARIES IN THE WORKS OF THE LATE MEDIEVAL WOMEN MYSTICS PRINTED BY CISNEROS

### ABSTRACT

In this article I analyze the devotional post-incunabula commissioned by Cardinal Francisco Ximénez Cisneros through a case study: the *Liber qui dicitur Angela de Fulginio* (1505), which also includes *Liber specialis (aka spiritualis) gratiae* by Mechthild von Hackeborn and the *Prima regula* by Francis of Assisi. In the first place, I will study the specific versions of the works which were finally printed, through their comparison with their European manuscript tradition. In the second place, I will discuss the presence of a reformist program linked with Cisneros's intentions through specific fragments emphasized by printed *maniculae* in the margins of the book.

**KEY WORDS:** Cisneros; «sante vive»; reform; Angela da Foligno; Mechthild von Hackeborn; *Liber specialis gratiae*.

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION:** Acosta-García, Pablo. 2020. «Santas y marcadas: itinerarios de lectura modélicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros». *Hispania Sacra* LXXII, 145: 137-150. <https://doi.org/10.3989/hs.2020.011>

Recibido/Received 21-02-2019

Aceptado/Accepted 12-07-2019

\* El presente artículo ha recibido financiación del programa de investigación e innovación de la Unión Europea Horizon 2020 a través del «grant agreement» nº 842094 (This article has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 842094). Además, en una etapa anterior de trabajo, utilizó fondos del proyecto «La conformación de la autoridad femenina en Castilla» (FFI2015-63625-C2-2-P) para realizar un viaje de investigación a diversas instituciones madrileñas. El presente estudio se encuadra en una investigación mayor en la que intentamos aclarar la influencia de las místicas bajomedievales europeas en la Castilla medieval y premoderna. En este sentido, los impresos cisnerianos de los que hablaremos a continuación constituyen un punto de inflexión claro en la difusión de las mismas. Hemos dedicado recientemente dos estudios a dos casos concretos dentro de este grupo de post-incunables: el primero, un análisis de la traducción castellana de 1511 de la *Legenda maior* de Caterina da Siena, originalmente escrita por Raimondo da Capua (Acosta-García 2020); el segundo, de próxima publicación, el estudio de la traducción del *Liber* de Angela da Foligno publicado en Toledo en 1510 (Acosta-García en prensa). Desde aquí el autor desea agradecer a Eva Schlotheuber y a su equipo de la Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf la gran ayuda y el interés que han mostrado por este proyecto. A los bibliotecarios de la Biblioteca Nacional de España y de la Universidad de Navarra, especialmente a su encargada del Fondo Antiguo, querríamos agradecerles su ayuda con la reproducción de las figuras que aquí constan. Agradecemos, a su vez, a Jodi Bilinkoff, Juan Miguel Valero Moreno, Rebeca Sanmartín Bastida, Mercedes Pérez Vidal y Rowena Galavitz su atenta lectura, sus sugerencias y correcciones a diferentes versiones de este artículo.

<sup>1</sup> pablo.garcia.acosta@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3113-6050>

## INTRODUCCIÓN

La actividad del Cardenal Ximénez de Cisneros ha sido estudiada en profundidad en sus diversos ámbitos de influencia, como corresponde a una figura histórica percibida por muchos como icónica.<sup>2</sup> Al acercarnos a sus biografías más autorizadas encontramos una vida religiosa cuyo humilde principio (una conversión dentro de la observancia franciscana en 1484) no permite adivinar la meteórica carrera que acabaría con su segunda regencia del Reino a la muerte de Fernando II de Aragón (1516-17).<sup>3</sup> Sin duda, un punto de inflexión en la vida del futuro cardenal fue su convocatoria por parte de Isabel I de Castilla, que lo llama como confesor real (1492) situándolo en el epicentro de la existencia cortesana.<sup>4</sup> Una vez aquí su influencia no cesará de crecer: conquistador de Granada (1492), arzobispo de Toledo (1495), evangelizador de las Indias (a partir de 1500), inquisidor general de Castilla (1507) y colonizador Orán (1509) son solo algunas de las facetas que desarrollará en los intensos veinticinco años que duró su gobierno. Con este panorama trazado *grosso modo* pudiera parecer que una vez tomado el báculo Cisneros olvida su ideario ascético primitivo. Sin embargo, lejos de esto, si seguimos su actividad con atención, parece coherente que nos imaginemos a un hombre que nunca deja de estar comprometido con el ideal observante inicial, sino que simplemente cesa de buscarlo para sí mismo para pasar a aplicarlo a la colectividad bajo su mandato.

En efecto, en la cronología cisneriana se puede identificar una serie de hechos que nos hablan de la pervivencia de un gusto por la vida evangélica y de la búsqueda de una espiritualidad ligada a la contemplación y a la experiencia, características que posiblemente conformen una constelación alrededor de su ideal de reforma de la vida espiritual.<sup>5</sup> Según la historiografía tradicional, una de las estrategias para reconducir la vida religiosa de Castilla fue el apoyo y promoción de formas de devoción que hundían sus raíces en la Baja Edad Media, especialmente en las vivencias de lo divino que hoy llamamos místicas: tanto en las de los modelos de siglos anteriores transmitidos a través de la literatura devocional, como en las de las que florecían en el entorno de ciertas *mulieres religiosae* que él protegía.<sup>6</sup> Son bien conocidos, por ejemplo, los vínculos entre el Cardenal y María de Santo Domingo, terciaria dominica *dicta* la Beata de Piedrahíta que, a pesar de que «concitaba [...] la admiración de los personajes del círculo cisneriano», fue juzgada por un tribunal eclesiástico en,

al parecer, cuatro ocasiones.<sup>7</sup> Al igual que tantas otras beatas como la famosa Juana de la Cruz, *dicta* la Santa Juana (a la que Cisneros, por cierto, iba a oír predicar), María de Santo Domingo fue tratada en su tiempo como una «santa viva» siendo sus revelaciones entendidas por sus seguidores como conocimiento revelado o profecías.<sup>8</sup>

Además de poseer un cierto gusto por esta fenomenología, sabemos que Cisneros utilizó las palabras de algunas de estas profetisas como motor de varias de sus empresas más acuciantes: verbigracia la «divinal» conquista de Orán, arriba citada, aconsejada por la monja cisterciense toledana Marta de la Cruz, o la información que nos llega por un libro de fragmentos de la citada María Santo Domingo que se cree que él mismo mandó a imprimir, *El libro de la oración*.<sup>9</sup> De hecho, García Oro denomina «utopía profética» cisneriana a esta mezcla de discurso iluminado y evangelización tomados paulatinamente como objetivos imperiales.<sup>10</sup> No en vano se habla de la época del poder del Cardenal como un periodo de apertura e integración de prácticas religiosas que a su muerte, coincidiendo con el tiempo del

<sup>7</sup> García Oro 1992, 239. Sobre la relación del Cardenal con María Santo Domingo, v. García Oro 1992, 239-240 y 248-252; Pérez 2014, 243 y Muñoz Fernández 2016a. Sobre los procesos contra María Santo Domingo v. Sastre Varas 1990 y 1991, y Sanmartín Bastida 2012, 309-310.

<sup>8</sup> Sobre Juana de la Cruz, v. García Andrés 1999; Graña Cid 2016 y 2017. Sobre los beneficios dados por Cisneros a Cubas de la Sagra, en general, y a Juana, en particular, v. Surtz 1995, 104. El motivo de la corte acudiendo a la parroquia de Juana para escucharla aparece en la hagiografía escrita en 1612 por Pedro de Salazar: una edición de estas hagiografías es consultables en línea en el «Catálogo de santas vivas» (<http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/>, consulta: 09/02/18). Sobre la figura de María Santo Domingo, v. Bilinkoff 1992. Sobre ella como brazo ejecutor de la reforma en los conventos femeninos de Castilla y sus consecuencias, v. Surtz 1995, 85-103. En general, sobre las beatas en la historia de Castilla, v. Braguier 2019 y, en particular, en la de la mística hispánica, v. Muñoz Fernández 1994, 89-152 y McGinn 2017, 11-61. Sobre el término «santa viva», v. Zarri 1990.

<sup>9</sup> Sobre la «divinal victoria de Orán» y el papel de ciertas religiosas como profetisas contemporáneas, v. Cátedra, Valero y Bautista 2009, 207-209, donde se habla sobre Marta de la Cruz (sobre ella, v. también Bataillon [1937] 1996, 70), María de Santo Domingo y la conquista de Orán. En el mismo poema se nombra a las «santas mujeres» que «hablan todas concertadas por una revelación», citando a Angela da Foligno como «profetisa» y ligándola con las nuevas sibilas, 81, vv. 2121-2150. Sobre el *Libro de la oración*, v. el facsímil a cargo de Blecua 1948, y la edición y estudio reciente de Sanmartín Bastida y Curto 2019. Sobre sus fechas de impresión (entre 1517 y 1522), v. Sanmartín Bastida 2012, 305-306, n. 420. Por su parte, Muñoz Fernández 2016b, afirma que existe una continuidad entre cambio social y movimiento visionario femenino en época de Cisneros y, también, una conveniencia al utilizar estas revelaciones para formalizar el poder político-religioso.

<sup>10</sup> «Se exaltó manifiestamente con los acontecimientos granadinos e indianos, pensando hallarse ante un nuevo Pentecostés misionero. En los años 1509-1512 la campaña de Orán y el cisma de Pisa encienden en su mente utopías eclesiales que se manifiestan en la aceptación, discreta pero real, de fenómenos extáticos y de visiones relativas al futuro inmediato de la Iglesia» (García Oro 1992, 239). En general, sobre la evangelización de las nuevas tierras conquistadas, v. García Oro 1992, 591-677 y Pérez 2014, 163-207. Sobre el profetismo, especialmente el femenino, como elemento de interacción político, v. la bibliografía reunida en Graña Cid 2016, 582. Esta relación entre profecía, consejo político y poder no es una excepción ni a nivel europeo, ni mucho menos en los tiempos de Cisneros: para lo primero v., verbigracia, Duran y Requesens 1997; para lo segundo, por ejemplo, Surtz 1995, 79-83. Por otro lado, las discusiones sobre el carisma femenino y la capacidad de enseñanza de las mujeres es una discusión común en la Baja Edad Media, v. Hamburger et al. 2017, 52-54.

<sup>2</sup> Para la biografía de Cisneros, v. García Oro 1992 y Pérez 2014.

<sup>3</sup> Sobre su conversión, v. García Oro 1992, 40 y Pérez 2014, 31.

<sup>4</sup> García Oro 1992, 46 y Gómez Redondo 2012, 1092-1093.

<sup>5</sup> Sobre la reforma cisneriana, v. García Oro 1971, 171-172, que critica desde un inicio la concepción ingenua de la misma: «... no fue este [Cisneros] el primero y único reformador de todas las órdenes religiosas, que nos describen sus biógrafos y [...] por consiguiente no se puede hablar de una reforma cisneriana en el sentido tradicional». V., a su vez, Bataillon (1937) 1996, 1-71 y García Oro 1992, 235-253. Para una revisión del concepto de reforma en Castilla, con estudio de casos concretos en la orden dominica, v. Pérez Vidal 2015. Para las raíces bajomedievales de las diversas reformas europeas, v. Mixson y Roest 2015.

<sup>6</sup> Sobre las relaciones de Cisneros con contemplativas, v. García Oro 1992, 239-261, especialmente 260-261 y, también, Surtz 1995, 11-12.

enjuiciamiento de los alumbrados, fueron profundamente perseguidas o directamente prohibidas.<sup>11</sup>

Así pues, parece plausible entender en este contexto el deseo de retorno a la observancia como uno de los agentes del proceso de reforma de la vida religiosa del Reino de Castilla por parte del Cardenal. Parte fundamental de esta campaña de vuelta a las raíces evangélicas del mensaje cristiano son un conjunto de libros cuyos costes de compra e impresión subsana Cisneros.<sup>12</sup> Una de las primeras crónicas de la vida del franciscano, *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio* (1569), nos pone frente a unas intenciones de publicación y un listado de obras que, si bien se debe matizar, no es para nada desdeñable:<sup>13</sup>

Hi sunt Catherina Senensis [*E*]pistolae; Angela Fulginatis, et Metildis [*O*]puscula, Ioannis Climaci [*G*]radus, Vincentii Ferrerii, et Clare virginis coenobitarum suorum viuendi [*I*]nstituta, Christi vitae meditationes, quas Landulphus Carthusiensis scripsit, Thomae archiepiscopi Cantuariensis [*V*]ita...

A pesar de que en esta lista nos encontramos con un amplio abanico de géneros (un tratado de perfeccionamiento interior; un manual de meditación sobre la Pasión; dos reglas de vida comunitaria; un epistolario, una vida y dos *opuscula* que contienen revelaciones), la coherencia de la selección reside en el carácter de instrumentos de perfeccionamiento espiritual que poseen todas las obras. En particular, es fácil darse cuenta de que el elemento común de esta serie es la presentación de modelos de vida santa que, al menos hipotéticamente, los lectores u oyentes de estos libros pudieran imitar.<sup>14</sup> En todo caso, una indaga-

ción en detalle de los textos multiplica las preguntas previas. Realmente, ¿se presenta en estas obras un programa de reforma para la vida de las comunidades religiosas o debemos entender tal reforma, con el *De rebus*, de manera más amplia?<sup>15</sup> Sea cual sea la respuesta, ¿qué implicaciones poseería tal programa de reforma? ¿Quién era el receptor ideal de estos libros? ¿Cómo se pretendía que fuesen leídos?<sup>16</sup> ¿Qué doctrinas siembran estas figuras, en su mayoría pertenecientes a lo que hoy llamamos «mística afectiva»? ¿Qué imágenes ideales representan? En fin, ¿qué conexiones particulares se pueden establecer entre los contenidos textuales y la reforma cisneriana?

En las próximas páginas intentaremos resolver, pero sobre todo discutiremos, las posibles respuestas a estas preguntas a través de un análisis de caso: el del *Liber qui dicitur Angela de Fulginio: in quo ostendit nobis vera via qua possum[us] segni vestigia nostri redemptoris* (1505).<sup>17</sup> Este volumen contiene tres obras: en primer y segundo lugar, como reza el *De gestis*, las «Angela Fulginatis, et Metildis [*O*]puscula», es decir, el difundidísimo a nivel europeo *Liber Lelle* de la terciaria franciscana umbra Angela da Foligno (c. 1242-1308) y el *Liber spetialis* (o, más comúnmente en el sur de Europa, *spiritualis*) *gratae* de Mechthild von Hackeborn (c. 1241-1299), monja cisterciense del monasterio de Helfta.<sup>18</sup> Además, el tomo incluye como coda la *Prima regula* o *Regula non bullata* de Francisco de Asís. Dada la centralidad que la representación biográfica tiene en los dos primeros de estos textos nos interesa indagar en esta miscelánea en tres sentidos fundamentales: en primer lugar, como ya hemos demostrado para el caso de libro de Angela da Foligno en un capítulo de próxima aparición,<sup>19</sup> es necesario entender qué tradición textual hace imprimir Cisneros en cada caso, pues ello nos

<sup>11</sup> Surtz 1995, 129.

<sup>12</sup> Sobre la labor editorial de Cisneros, v. Gómez Redondo 2012, 832-839 y Herrán Martínez de San Vicente 2011, 258-370. Ruiz García y Carvajal González 2011, 78 y Herrán Martínez de San Vicente 2011, 263-264, advierten que Cisneros no tuvo siempre el mismo nivel de implicación en todos los libros que se dicen patrocinados por él. El caso que nos ocupa, tanto en el colofón del libro de Angela como en el de Mechthild (folios LXXIIv y CLViv, respectivamente) leemos: «Impressus in regia ur/be Toletana iussu Reverendissimi Domini Francisci Ximenez...», por lo que estaríamos, según el argumento de estos autores, ante una impresión cuyo nivel de encomienda es alta, adscribiéndose directamente al Cardenal.

<sup>13</sup> Gómez de Castro 1569, 39r. Por su parte, Quintanilla 1653, 141, hace alusión a este conjunto de obras ampliando la lista: «Hizo ansimismo nuestro Venerable Cardenal imprimir a su costa, y divulgar, parte en latín, y parte trasladados en lengua castellana algunos libros de piedad, y de devoción los quales el siervo de Dios se solía deleitar, y aprovechar, para alentar el espíritu en la oración, y para seguir sus santos espirituales consejos. Que son las obras que dio a la estampa, a sus espensas[.]: las *Epistololas* de Santa Catalina de Sena, religiosa dominica. En lengua Castellana las obras siguientes: las *Epistololas* de Santa Angela de Fulgino, y Santa Metilde[.], *Grados* de S. Juan Clímaco[.], *Instruciones* de San Vicente Ferrer[.], *Vida* de Santo Thomás Arzobispo Cantuariense i *Meditaciones de la vida de Christo* N. R. de Landulpho Cartuxano[.], el Obispo de Avila Tostado *Sobre Euseuio*: y las *Instruciones* de Santa Clara[.], y las *Constituciones Synodales* de su Arçobispado, todas en diversos cuerpos, y obras». El listado de las obras devocionales comisionadas por Cisneros ha sido revisado por diversos autores: Bataillon (1937) 1996, 49-58; Sainz Rodríguez 1979, 33-56; Surtz 1995, 11 y Howe 2002, 284, entre otros.

<sup>14</sup> Como el mismo Gómez de Castro 1569, 39r dice, frente a la maldad de los hombres (*hominum perversitate*) se presentan modelos virtuosos de vida: «...qui omnes, si Landulphum demas, cuius adhuc memoria recens est, propter excellentem vitae puritatem, incorruptos et grauissimos mores, in diuorum numerum relati, scriptorum suorum

pietatem commendant: veraque; documenta exhibent, quibus in tanta hominum peruersitate, et in tanta omnium viuendi licentia, ad arduum illam virtutis viam rectum iter dirigere possimus».

<sup>15</sup> Según Gómez de Castro 1569, 39r, el objetivo de Cisneros al publicar este grupo de obras era la «[i]lliterata vero et imperita turba, quorum maxima vbique; copia est, ne vanis rabulis, aut Milesiacis historiis, quibus mores corrumpuntur, siue legendis, siue audiendis, intenderet libros aliquot sanctimonia et pietate plenos, quibus ipse se olim priuatus oblectauerat, partim latine edendos, partim in linguam vernaculam per viros prudentes tranfierendos, eosque; non sine magnis impensis vulgandos curauit». Herrán Martínez de San Vicente 2011, 272 y 285-288 interpreta la impresión de alguno de estos libros como forma de proveer de modelos a las comunidades religiosas a reformar, poniendo énfasis en la reforma de las comunidades femeninas.

<sup>16</sup> Por ejemplo, Arcellus Ulibarrena 1992, 223-225 apunta que cinco copias del libro de Angela (no sabemos si de la edición de 1505 o de la traducción de 1510) fueron llevadas al Nuevo Mundo en 1519 en una expedición de evangelización. Ampliamos este asunto en un capítulo que aparecerá próximamente en Acosta-García, en prensa.

<sup>17</sup> El libro está catalogado en Pérez Pastor 1971, 26 como el número 33 y en Martín Abad 2001, 90 como el número 49. Herrán Martínez de San Vicente lo trata en 2011, 327-328.

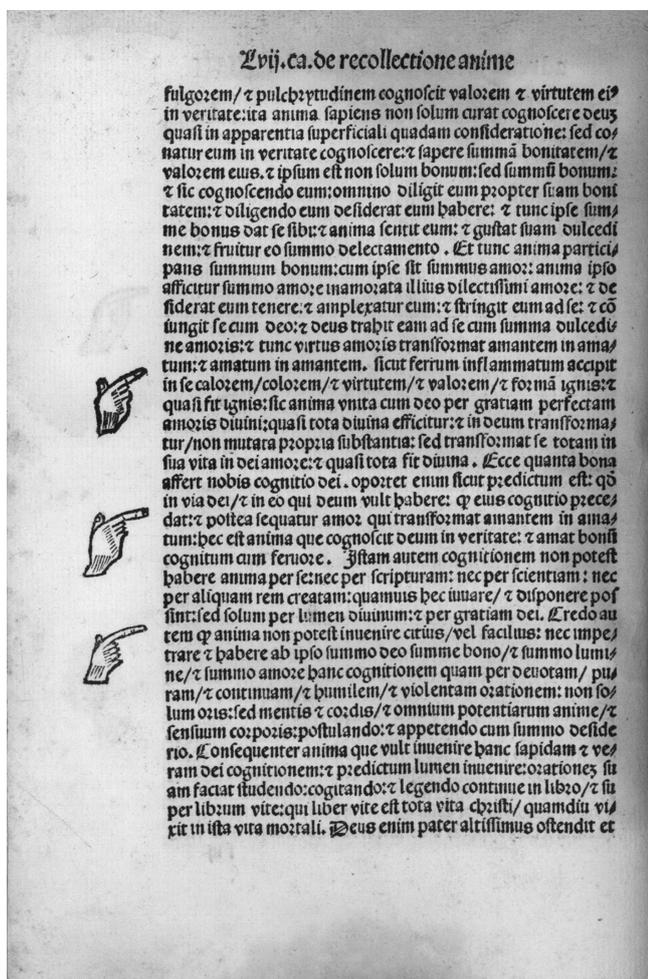
<sup>18</sup> Las ediciones más modernas y fiables de la obra de Angela da Foligno son Foligno 2012 y Foligno 2013. Hay una traducción española realizada por nosotros: Foligno 2014. Para la obra de Mechthild, a la espera de que aparezca una edición crítica de los manuscritos existentes, aún debemos usar: Hackeborn 1877. Existe una traducción reciente de la obra de Mechthild al inglés por Barbara Newman, que reordena temáticamente algunos de los capítulos de los libros: Hackeborn 2017. Asimismo, hemos consultado la siguiente traducción al castellano desde el «manuscrito de Wolfenbüttel»: Hackeborn 1942. Sobre la variación del título, v. Bertini Malgarini y Vignuzzi 2008.

<sup>19</sup> Acosta-García, en prensa.

permite identificar los perfiles exactos con los que estas figuras santas se muestran al público castellano. Hablamos aquí de cuestiones de transmisión, selección y estructura textuales que informan las imágenes de las místicas en cuestión para los posibles receptores. En este sentido, la decisión de imprimir estas versiones y no otras debe ser entendida, sin duda, como una apuesta editorial que nos puede acercar a ciertas intenciones cisneranas. Por otro lado, este trabajo previo debe ser un necesario punto de partida hermenéutico, ya que sus resultados nos ayudarán a entender, aunque sea parcialmente, la obligatoria resignificación que estos textos toman en la Castilla de principios del siglo XVI.<sup>20</sup>

FIGURA 1

**Liber qui dicitur Angela de Fulgino: in quo ostenditur nobis vera via qua possumus sequi vestigia nostri redemptoris (Toleti: [sucesor de Pedro Hagenbach] iussu Francisci Ximenez archiepiscopi, 18 Aprilis «1055» [= 1505])**



Fuente: Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Navarra, FA 131.321, f. 43v.

En segundo lugar, nuestro acercamiento a los dos primeros libros de esta miscelánea tiene en cuenta la complejidad que un género como el de las revelaciones posee: vemos que el contenido de ambos se mueve en una mezcla de pasajes

doctrinales, vivencias codificadas hagiográficamente, ejemplos de devoción y efectos somáticos encarnados en la figura de dos mujeres. Tal variedad temática desarrollada a través de 162 folios problematiza la selección de los pasajes a reseñar como indicativos de una orientación reformista propiamente cisneriana. Sin embargo, nos guiaremos en nuestro análisis por una serie de marcas que, a pesar de ser muy visibles en el libro impreso, no se han tenido en cuenta en su comentario hasta ahora. Y es que los márgenes de los libros de Angela y Mechthild (no los de la *Regula* franciscana, que por esa razón no incluimos en nuestro análisis) están cubiertos tanto por *maniculae* tipográficas que señalan pasajes muy específicos como por una reduplicación marginal del título de ciertos capítulos que, sin duda, llaman la atención del lector sobre ellos<sup>21</sup> (v. Fig. 1).

Comenzaremos nuestro estudio fijando las versiones que se dan a la imprenta en 1505 extrayendo, como hemos dicho, conclusiones a nivel interpretativo, para en un segundo apartado, encarar el estudio de los pasajes marcados marginalmente.

## 1. VERSIONES TEXTUALES DE ANGELA Y MECHTHILD

En el estadio actual de la investigación desconocemos la difusión peninsular de la literatura mística femenina europea antes de las impresiones cisnerianas.<sup>22</sup> Lo que sí parece indudable es la amplia difusión que estos post-incunables dieron a ciertas autoras en tiempos de los Reyes Católicos.<sup>23</sup> Gracias al cuidadoso estudio de ciertos documentos de compra de manuscritos y encargo de impresión para la fundación de la Biblioteca del Colegio Mayor de San Ildefonso, sabemos que, por ejemplo, la producción del volumen que nos ocupa fue de ciento cuatro copias: cien ejemplares en papel y cuatro en pergamino.<sup>24</sup> Aunque, repetimos, el estu-

<sup>21</sup> En nuestro análisis nos centraremos, por una simple cuestión de la exactitud de la información a la que señalan las maniculas frente a la masa de información que suponen los capítulos completos, en los pasos a los que apuntan las primeras. Que las maniculas poseen la función de la *nota bene* lo podemos comprobar, precisamente, en ciertas notas de esta misma impresión, en la que la manícula se acompaña de una anotación que dice «Attende bene» en un caso (folio CXXVIIr) y «nota hoc totum capitulum» en otro (folio. CXLIIIv). Hemos discutido este asunto respecto a las maniculas manuscritas en García-Acosta 2014.

<sup>22</sup> Este es el trabajo que estamos desarrollando actualmente en nuestro proyecto *Late Medieval Visionary Women's Impact in Early Modern Castilian Spiritual Tradition* (Marie Skłodowska-Curie Actions, H2020-MSCA-IF-2018, grant agreement 842094). A través de sus resultados podremos valorar no solo hasta qué punto el *corpus* que estudiamos compuso una novedad atípica en el panorama lector castellano, sino también para confirmar la hipotética influencia previa que estos textos pudieron tener en ciertas comunidades religiosas o en la formación de determinadas figuras carismáticas. Graña Cid 2014 realiza un estudio de las concomitancias textuales y temáticas que encontramos entre las místicas bajomedievales y Juana de la Cruz. Acosta-García y Serra-Zamora 2017 analizan las conexiones entre Juan de la Cruz y la beguina Marguerite Porete a nivel de práctica meditativa basada en la concepción y uso didáctico de la *imagen* en ambos autores.

<sup>23</sup> Muñoz Fernández 1998, 118-119.

<sup>24</sup> El cinco de octubre de 1501, leemos en una nota de pago a los hermanos Gorricio, libreros: «... y los XUCCCC mrs. [10.400] por inpremir çiento y quatro libros de sancta Angella de Fulgino [los çiento de papel y los quatro de pergamino y por inpremir otros tantos libros de] y Melchiades y Reglas de sant Francisco...», *apud* Ruiz García y Carvajal González 2011, 91, el texto entre los segundos corchetes está tachado en el original.

<sup>20</sup> Sobre los procesos de resignificación de estos textos (por los que el cambio de contexto adapta la recepción de los mismos), v. el capítulo que aparecerá próximamente Acosta-García, en prensa.

dio de la difusión manuscrita de la mística bajomedieval femenina en los reinos peninsulares es un trabajo que se está realizando en la actualidad y cuyos resultados aún desconocemos, el análisis textual de los documentos finalmente impresos nos permite, al menos, identificar las versiones-base que se utilizaron para componerlos.

Como hemos explicado en profundidad en un capítulo de próxima publicación, la impresión de una versión traducida del *Liber Lelle* de Angela da Foligno en 1510 por parte de Cisneros remite a una familia textual que se separa en sus características fundamentales de los manuscritos más cercanos al denominado «códice de Asís» (el representante más autorizado de la «segunda familia» de manuscritos, la rama más cercana a la escritura original).<sup>25</sup> En este, se da la imagen de una terciaria de la segunda generación franciscana cuyas experiencias no se alejan mucho de lo promulgado por los espirituales de su contexto. Sus palabras nos llegan en unas condiciones precarias, pues representan los apuntes traducidos al latín notarial durante un dictado en el que se adivinan presiones externas y que, por tanto, fueron tomados a vuelapluma por un fraile familiar de la misma *folignate*.<sup>26</sup> Frente a esto, la versión impresa de 1510 presenta los rasgos que caracterizan a la «tercera familia» de manuscritos: existe una reordenación de los materiales en agrupaciones temáticas, en las cuales desaparece el contexto anecdótico de la «segunda familia» y se refuerza la figura del compilador-editor, bautizándolo «hermano Arnaldo». En esta versión, el *Liber Lelle* se presenta como un libro de revelaciones absolutamente cerrado y a Angela como a una profetisa, hecho que se apoya explícitamente en dos prólogos en los que se teoriza sobre el don profético como rasgo típicamente femenino.<sup>27</sup> Como sabemos, la impresión de 1510 compone una traducción muy apegada al texto latino de 1505 que aquí tratamos: por un lado, se respeta su estructura y, por otro, se traduce fielmente, por lo que podemos aplicar a la versión latina las conclusiones que hemos expuesto en el párrafo anterior sobre la castellana: el libro de Angela se plantea como una recopilación ordenada de las revelaciones de una sibila franciscana.<sup>28</sup>

Con el *Liber spiritualis gratiae* de Mechthild de Hackeborn nos encontramos ante un contexto muy diferente al angelano, pues ya no hablamos ni de la península itálica ni de los inicios del franciscanismo, sino de los escritos de una monja cisterciense del siglo XIII en un famoso convento alemán, Helfta (Eisleben), bajo la regla benedictina.<sup>29</sup> Así como el de Angela, la estructura de este libro tiene que ver con las circunstancias de su creación, redacción y compilación:

en este caso, por parte de algunas de las hermanas que, en principio a escondidas de la propia Mechthild, reúnen en un volumen dividido en diferentes libros experiencias y escritos que ocurrían o habían ocurrido intramuros.<sup>30</sup> Los contenidos, en su mayoría visionarios, están íntimamente ligados a la liturgia y al papel mediador de Mechthild entre lo divino y su comunidad.<sup>31</sup> A nivel material, existe una enorme difusión por toda Europa que comprende un gran número de códices, pero aún no poseemos una edición crítica, sino que debemos continuar usando la que los monjes de Solesmes publicaron en el siglo XIX siguiendo el denominado «manuscrito de Wolfenbüttel»: seguramente cercano al prototipo, pero el único conservado que contiene siete libros.<sup>32</sup>

Por su parte, la versión que se publica en Castilla en 1505 (que, por cierto, constituye la *editio princeps* del texto latino mechthildiano), sigue la más común de las versiones a nivel manuscrito, es decir la que se denomina *redactio brevior*, compuesta de cinco libros subdivididos en capítulos, en general, cortos.<sup>33</sup> Esta estructura en libros y capítulos es seguida en líneas generales por la estructura cisneriana, en la que solo varía la segmentación de algunos de los textos.<sup>34</sup> Podemos afirmar, pues, que esta versión de cinco libros del *Liber* de Mechthild parece haber llegado a Castilla sin grandes variaciones frente a las que circulaban por el centro de Europa. En efecto, esta agrupación ordena los materiales siguiendo un esquema claro: *Liber I*: visiones ligadas a la liturgia; *Liber II-IV*: fenómenos relacionados con la *vita religiosa* de la comunidad y *Liber V*: textos vinculados a la honra de la memoria de los muertos.<sup>35</sup> Así, a nivel de horizonte de recepción podemos afirmar con E. Hellgart, que el *Liber spiritualis gratiae*: «... is structured for a contemporary monastic readership, primarily that of Helfta».<sup>36</sup>

Siguiendo este programa, a lo largo de los capítulos encontramos una variada y continua referencialidad hacia aspectos de la vida monástica de esta comunidad cisterciense que en muchas ocasiones permiten situar sus experiencias en relación a la liturgia, situada temporalmente en un calendario anual general.<sup>37</sup> Este último es el caso de la

<sup>30</sup> Sobre el proceso de redacción del libro por varias monjas, v. Hubrath 1999, especialmente 239-242.

<sup>31</sup> Hubrath 1999, 236-238.

<sup>32</sup> Hackeborn 1877. Sobre la difusión europea, v. Voaden 2010, 431. Sobre los manuscritos y las versiones del *Liber spiritualis gratiae*, v. Hackeborn 1877, VIII-XI; Voaden 2010, 442-445; Bertini Malgarini y Vignuzzi 2008 y, sobre todo, Hellgart 2014. Martínez Romero 2017 ha descubierto y editado una versión catalana, intitulada *Les revelacions de Santa Melchides*.

<sup>33</sup> En efecto, la primera impresión latina del *Liber* es la de 1505, antes la había precedido una traducción flamenca de 1503, v. Hackeborn 1877, XI.

<sup>34</sup> Estos cambios de estructura y segmentación de los capítulos son normales en la transmisión manuscrita de la obra de Mechthild, v. Hellgart 2014, 139. Hemos comparado la estructura de la edición cisneriana con diversos manuscritos en bibliotecas alemanas, por ejemplo, en la Universitäts- und Landesbibliothek de la Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf lo hemos hecho con el MS-B-193, que también contiene la *redactio brevior*.

<sup>35</sup> Hubrath 1999, 235-237.

<sup>36</sup> Hellgart 2014, 141.

<sup>37</sup> La relación entre liturgia y visión en el *Liber* de Mechthild ha sido ampliamente tratada. V., por ejemplo, Emmelius 2019 y la bibliografía allí citada. Sobre la liturgia en comunidades femeninas como contexto educativo y vivencial esencial, v. Schlottheuber 2019, 34. Para el papel de la liturgia en conventos femeninos en tierras castellanas, v. Cátedra 2005.

<sup>25</sup> Para la información de las líneas siguientes sobre la reestructuración del *Liber* y su significación en tierras castellanas, v. Acosta-García, en prensa. Sobre esta impresión cisneriana, v. Gómez Redondo 2012, 1118-1131.

<sup>26</sup> Para una explicación del proceso de composición del *Liber*, v. Foligno 2014, 11-14.

<sup>27</sup> Surtz 1995, 11-12 relaciona estos prólogos con la propia visión de Cisneros sobre la espiritualidad femenina. Para un estudio en profundidad de estos paratextos en particular, v. Acosta-García, en prensa.

<sup>28</sup> Esta presentación de Angela como profetisa es fundamental para entender el encaje de ciertas figuras en la corte y su posible influencia política, v. Acosta-García, en prensa.

<sup>29</sup> Para una sintética exposición sobre el monasterio de Helfta, v. Schmidt 1937. Sobre el ambiente intelectual del monasterio referido a la interreferencialidad de las obras que allí se escribieron, v. Hellgart 2014.

totalidad del *Liber I*, intitulado «Revelationes de festis per circulum anni», que se inicia con un primer capítulo de corte hagiográfico, en el que se habla de la infancia de Mechthid, sigue con su entrada en el convento a los siete años y termina con las enfermedades que sufrió en su vida. A partir de la siguiente segmentación y ya hasta el final de este primer libro, cada capítulo se sitúa, mediante la referencia de un texto leído o cantado durante la misa o durante la liturgia de las horas, en un día determinado o, al menos, en un mes concreto. Es esta una manera de distribuir las revelaciones cubriendo todo el ciclo litúrgico anual: se comienza, irregular pero justificadamente, por la fiesta de la anunciación (25 de marzo), se continúa por el primer domingo de adviento en diciembre y, desde aquí, se recorre todo el ciclo. De manera muy acertada, se ha entendido este primer libro como un comentario a la liturgia a través de visiones.<sup>38</sup> Si esto es así, al estructurarse a través del calendario litúrgico (que, como sabemos, está sometido a variaciones locales y propias de cada monasterio, pero que poseía una base común para toda la cristiandad católica), hipotéticamente el texto permitiría generalizar este comentario a cualquier comunidad, incluso en un contexto tan alejado como el de la Castilla de los Reyes Católicos.<sup>39</sup> Si aceptamos la información que nos da el *De gestis* (que repite con variaciones el *Archetipo de virtudes*), uno de los repositorios del *corpus* que estudiamos fueron las bibliotecas de las comunidades religiosas.<sup>40</sup> Si esto es cierto podemos pensar, al menos teóricamente, que la marcada cronología interna del libro de Mechthild podía ser una ventaja para situar la lectura en el propio tiempo litúrgico de los conventos, por ejemplo, como se dice en el *Archetipo*, durante las lecturas comunitarias en el refectorio o, incluso, como dedicados a la meditación que las religiosas realizaban en sus celdas.<sup>41</sup>

En todo caso, en los libros de Angela y Mechthild nos encontramos con místicas que poseen características de lo más diversas. Como ya hemos dicho, en el libro de 1505 Angela se presenta como una terciaria laica cuyas profecías se ordenan siguiendo pequeñas agrupaciones (revelaciones, consolaciones, visiones, etc.). Por su lado, el libro de Mechthild nos habla de una monja bajo la regla benedictina cuyo día a día en el monasterio está sembrado de experiencias de la divinidad. Esta doble perspectiva de «santidad» (triple, si añadimos la regla de Francisco final) parece no haber pasado desapercibida en la recepción de la compilación, pues hay evidencias materiales que apuntan a la tendencia de usar

<sup>38</sup> Hackeborn 2017, 8-9 y 17-20.

<sup>39</sup> Estamos preparando un artículo sobre este asunto.

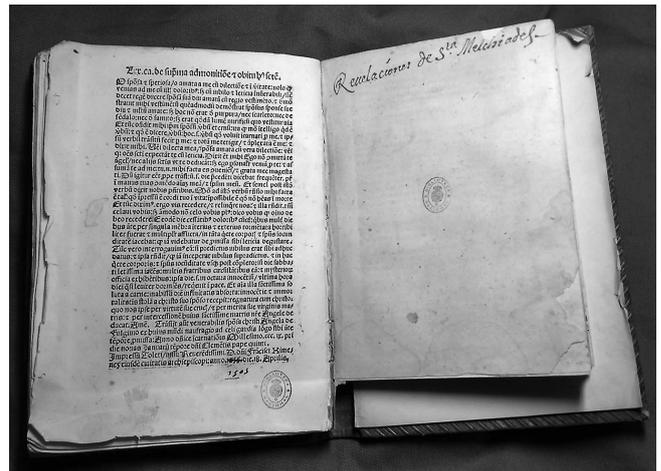
<sup>40</sup> Gómez de Castro 1569, 39r: «Sed cum hi libri partim ab antistite per coenobia diuisi, partim a bibliopolis e uestigio distracti fuerint, paucissimi nunc inueniuntur, et sui pretium raritate adaugent». Por su parte, Quintanilla 1653, 141: «Y las repartió por todos los conventos de monjas, para que se leyessen en el coro, y en el refitorio, y atendiesen a su obligación, y para desterrar la ociosidad, y ocupar con santo zelo a los fieles con la lección de libros espirituales, de que no avia memoria en España, ni estauan en lengua que todos pudiesen gozarlos».

<sup>41</sup> En todo caso, una pregunta clave que las crónicas antiguas responden, pero que tendría que ser comprobada a través de un estudio puesto al día de los fondos conventuales, es si realmente esos libros estaban destinados preferentemente a la lectura religiosa y si estas comunidades eran masculinas o femeninas. Una dirección de estudio es aclarar si las monjas de los conventos del área de reforma cisneriana podían leer o entender el latín en el que estaba escrito el volumen de 1505.

los libros de Angela y Mechthild separadamente. Por ejemplo, en uno de los ejemplares conservados en la Biblioteca Nacional de España podemos observar cómo tras finalizar el libro de Angela (al que se le han suprimido las tablas de contenidos) comienza el libro de Mechthild, guillotinado de una manera diversa y con una portada manuscrita añadida:<sup>42</sup>

Figura 2

*Liber qui dicitur Angela de Fulgino: in quo ostenditur nobis vera via qua possumus sequi vestigia nostri redemptoris (Toleti: [sucesor de Pedro Hagenbach] iussu Francisci Ximenez archiepiscopi, 18 Aprilis «1055» [= 1505])*



Fuente: Ejemplar de la BNE, R/111, f. 72 y f. en blanco manuscrito como portada al *Liber* de Mechthild von Hackeborn (Fotografía realizada por el autor. Imagen propiedad de la Biblioteca Nacional de España).

Dejando de lado las consecuencias de una recepción exenta de cada una de las obras, nos gustaría ahora ahondar en los aspectos que determinaron una impresión conjunta. Analicemos los márgenes impresos en el siguiente apartado.

## 2. SANTAS MARCADAS: MANÍCULAS DE IMPRENTA E ITINERARIOS DE LECTURA

Como hemos apuntado anteriormente, la miscelánea espiritual cisneriana de 1505 posee un claro elemento de interreferencialidad en las 97 manículas de imprenta que pueblan los márgenes de los dos primeros libros.<sup>43</sup> Como hemos estudiado en artículos anteriores, cuando encontramos manículas en un manuscrito la primera opción que se

<sup>42</sup> Además del ejemplar de la Biblioteca Nacional que muestra la imagen a continuación (y del que se desprende claramente que cada uno de los libros tuvo una vida independiente y que fueron [re-?] encuadrados a posteriori), el ejemplar del Fondo de reserva de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona (signatura: CM-3110) solo contiene el libro de Angela, habiendo desaparecido los folios del LXXIII en adelante, es decir, justo donde comienza el *Liber spiritualis gratiae* de Mechthild.

<sup>43</sup> Hay 77 manículas en el *Liber Lelle* y 20 en el *Liber spiritualis gratiae*. Como hemos dicho anteriormente, centraremos nuestro análisis en los textos señalados por estos signos, dejando aparte los capítulos enteros que en ocasiones también se señalan al margen, duplicando su título como *marginalia*. Sin duda, es esta una marca de atención a tal capítulo en su totalidad, pero un material tan general (frente a la exactitud de las manículas) desbordaría los objetivos de este trabajo.

suele barajar es la de la anotación individual, en la que un lector desea señalar o comentar un pasaje.<sup>44</sup> Sin embargo, como hemos también mostrado, esta preconcepción debe siempre reconsiderarse, pues en muchos casos existen anotaciones de diversos tipos con una variedad determinada de funciones textuales que depende normalmente del contexto de producción del libro y/o de sus características de uso.<sup>45</sup> Un análisis global de un manuscrito a través de sus rasgos codicológicos, su tipología de uso u otro tipo de información contextual nos provee en muchas ocasiones de una idea clara de la función que sus marcas marginales podían cumplir para sus usuarios.<sup>46</sup> En general, podemos afirmar que a partir de la generalización de la lectura silenciosa en la Baja Edad Media, la anotación de ciertos manuscritos de contenido espiritual es proclive a marcar una lectura guiada, mediante el énfasis dado a ciertos pasajes frente a otros. Esta sería la razón por la que ciertos libros anotados en toda su amplitud determinan patrones (o itinerarios) de lectura relacionados, sin duda, con prácticas meditativas.<sup>47</sup> Por otro lado, hay que pensar en la dimensión diacrónica de los manuscritos, de su lectura y de su anotación: durante la vida del códice como instrumento de uso intelectual se produce una superposición de capas de anotación y/o lectura, algunas de las cuales pueden ser sacadas a la luz realizando una cierta arqueología de la página. En muchas ocasiones, cuando estamos frente a un manuscrito anotado somos capaces de percibir manos diferentes no solo en la copia del corpus textual, sino también en la anotación.<sup>48</sup> En el caso de los libros impresos hay una diferencia esencial que en principio facilita la interpretación de las marcas, porque estas capas de lectura-anotación no se dan o, en principio, no se confunden, como se puede comprobar fácilmente a través de una comparación de ejemplares. Si cotejamos, por ejemplo, el folio aquí reproducido (v. Fig. 3) con su correspondiente en el ejemplar de la Biblioteca de la Fundación Universitaria Española, podremos observar la diferencia de estratos de señalización a la que nos referimos.<sup>49</sup>

Muchos de los tratados espirituales de la primera época de la imprenta añaden un aparato de marcas marginales que no puede ser entendido más que como una *interface* de lectura, es decir, como un sistema de mediación que facilita, pero que también determina, el acceso al texto central. Estamos, pues, ante un problema hermenéutico, ya que la anotación de la primera imprenta parece añadir un estrato a la interpretación histórica del texto. Parece evidente que dadas las características del caso que nos ocupa (en el que las marcas se distribuyen coherentemente a lo largo de las dos primeras obras) debemos entender el aparato marginal de 1505 como creado unitariamente. En cuanto a su función, creemos que está claro que coincide con la de cualquier *nota bene*, es decir, valorar ciertos pasajes ante un

<sup>44</sup> García-Acosta 2014 y Acosta-García 2017.

<sup>45</sup> Schipper 2007.

<sup>46</sup> Para una clasificación de las funciones posibles de los *marginalia*, v. García-Acosta 2014.

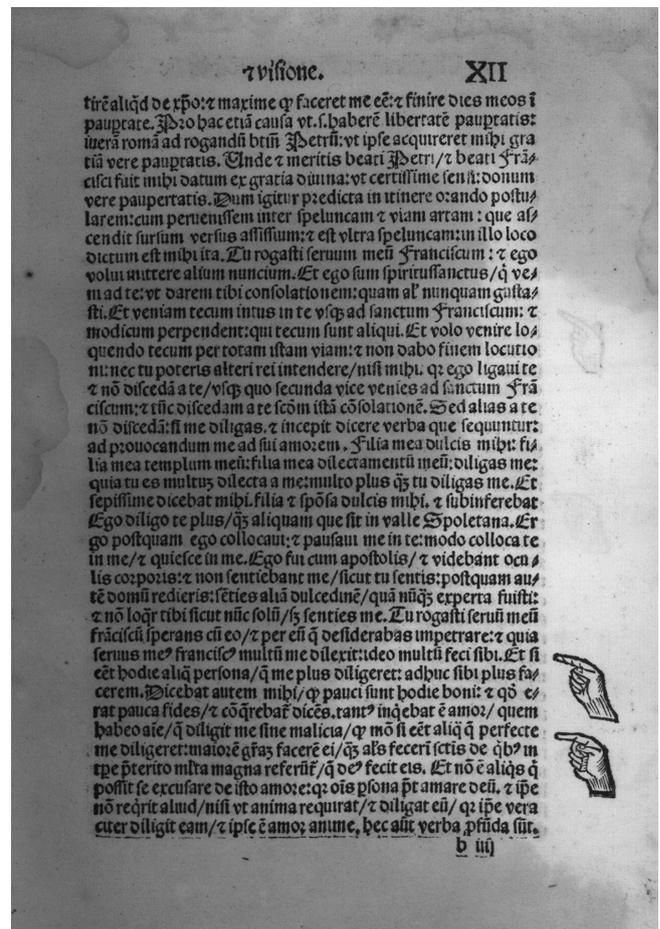
<sup>47</sup> Acosta-García, en prensa.

<sup>48</sup> Una historia de la recepción lectora de los manuscritos a través de sus marcas marginales está aún por ser escrita.

<sup>49</sup> Biblioteca de la Fundación Universitaria Española, XXXVIII/Caja 54(2), consultable digitalmente en [http://bibliotecavirtualmadrid.org/bvmadrid\\_publicacion/i18n/consulta/registro.do?id=3669](http://bibliotecavirtualmadrid.org/bvmadrid_publicacion/i18n/consulta/registro.do?id=3669) (consulta: 20/04/2020).

Figura 3

*Liber qui dicitur Angela de Fulgino: in quo ostenditur nobis vera via qua possumus sequi vestigia nostri redemptoris (Toleti: [sucesor de Pedro Hagenbach] iussu Francisci Ximenez archiepiscopi, 18 Aprilis "1055" [= 1505])*



Fuente: Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Navarra, FA 131.321, f. 12r.

hipotético lector (no en vano, leemos junto a una manícula en el folio CXXVII, «Attende bene»).<sup>50</sup> En este caso, como veremos, existe una distribución temática coherente a lo largo de ambos libros, lo que influye necesariamente en la percepción y recepción lectoras, por lo que nos parece que no es errado hablar de un itinerario guiado de lectura.

En nuestro caso debemos preguntarnos de dónde proviene tal intencionalidad. Desde nuestra perspectiva, debemos poner estas *maniculae* en relación a los objetivos de impresión que, como ya explicábamos al inicio de este artículo, parecen relacionados con la querencia de la reforma de la vida religiosa en Castilla y, en particular, con la de las comunidades mendicantes. Fuera cual fuese la recepción histórica de estos libros, un análisis de sus itinerarios marginales nos lleva a percibir una coherencia doctrinal que puede ser denominada, en fin, programa de lectura. Repasemos algunos de los fragmentos marcados y establezcamos conexiones entre ellas.

<sup>50</sup> Sobre las manículas como instrumento de lectura, v. Sherman 2005.

## 2.1. La encarnación de la santidad

Frente a *regulae* (como la *non bullata* de Francisco que nos encontramos a final del volumen de 1505) o *instrucciones*, la creación de un modelo de vida religioso a través de relatos como los que componen los libros de Angela y Mechthild debe pasar por la atribución de una serie de hechos, comportamientos y palabras a un personaje del que, quizá en principio, el lector no conoce más que el nombre. En nuestro caso, en la portada de la edición de 1505, nos encontramos con «Angela de Fulgino» y, ya acabado el *Liber* de esta en el folio LXXIIIv, con la «beate Melchiadis» (folio LXXIIIr). Estos nombres, que presuponen una vida y la imagen de un cuerpo, se irán densificando semánticamente a través de atributos con el pasar de las páginas. ¿Cómo se presentan estas dos figuras en el libro que estudiamos? En el caso de Angela, al inicio del «Primus prologus», después de introducirla como «muliere secularis status, viro, filiis et divitiis irretitam» y de declarar que, a pesar de todo, llegó a la perfección evangélica, hallamos una manícula que apunta al siguiente pasaje del folio Ir:

O sapientia celica perfectionis evangelice, quomodo cum eterno deo stultam fecisti sapientiam huius mundi. Et tu, eterne Deus in ipsa dum contra viros feminam; contra inflatos humilem; contra astutos simplicem; contra litteratos idiotam; contra religiosam ypocritam proprie conditionis despectum; contra linguatos ociosos et manus remissas, stupendum calorem operum; et verborum silentium; contra prudentia carnis, prudentiam spiritus que scientia est crucis Christu.

Como vemos, el texto se articula a través de una lista de atributos contrapuestos: unos positivos que Dios pone en Angela (*ipsa*) como mujer (*feminam*), frente a los negativos de los varones (*viros*). Dado que estas características (*humilem, simplicem, idiotam*, etc.) se encuentran al inicio de la obra, están remarcadas a través de una manícula y que encajan con el tema que desarrolla todo este primer prólogo (que no es otro que a superioridad del conocimiento revelado a las mujeres frente al de los letrados), quizá deba considerarse este texto como una propuesta programática para los pasajes enfatizados que vendrán. En efecto, parece que en este primer fragmento se erige un prototipo de santidad apostólica femenina cuyos rasgos nos encontraremos reforzados en las páginas que vienen a continuación. En el caso del libro de Mechthild, no hallamos ninguna marca marginal al inicio de su libro, pero allí se narra una infancia en la que ya el sacerdote que la bautiza adivina la santidad de la cisterciense.<sup>51</sup> Sin embargo, si seguimos avanzado en la lectura, sí que hallamos el motivo hagiográfico que subyace detrás de esta santa niñez, que no es otro que el de los primeros virtuosos años de la Virgen María. Como leemos en un pasaje señalado posteriormente, en el que Mechthild le pregunta a la Virgen cuál fue la virtud que ella más imitó de niña, María le responde: «Humilitas, obedientia, atque amor. Ab infantia enim tante humilitatis fui per nunquam me creature pertuli et tan subiecta et obediens erant parentibus meis per in nullo eos contristavi».<sup>52</sup> Este motivo hagiográfico de la infan-

cia marcada por la virtud se reproduce en las biografías de ciertas mujeres religiosas peninsulares, siguiendo una genealogía cuyas raíces habría que trazar, pero que también se halla en las místicas medievales, como es el caso de, por ejemplo, Caterina de Siena y su hagiografía escrita por Raimondo da Capua.<sup>53</sup>

En todo caso, a una fundación más o menos ortodoxa de estas dos figuras a nivel textual, debemos oponerle algo que no se debe eludir cuando se habla de los textos de carácter místico y de autoría femenina que Cisneros hace imprimir: nos referimos al carácter radical que implican muchas de sus formulaciones. No olvidemos que comisionar e imprimir las versiones de 1505 y 1510 del *Liber Lelle* supone introducir en tierras castellanas de manera si no masiva, si seguramente inédita, unas 208 copias (multiplicando por dos las documentadas ciento cuatro copias de 1505) de un texto que no solo presenta una serie de modos de vida relacionados con la vuelta los ideales apostólicos de pobreza o, como veremos, con la necesidad de meditar sobre la pasión de Cristo, sino que también articula una serie de discursos que, en ocasiones, contienen un mensaje bastante extremo sobre qué procesos seguir hacia la unión, qué consecuencias tiene esta y, una vez llegados a este estado, cuál es la relación de Dios con el hombre.<sup>54</sup> Por ejemplo, uno de los pasajes enfatizados de Angela, su visión del «Deus cum tenebra» frente al «Deus in tenebra», la principal imagen apofática utilizada por la umbra, que se desarrolla durante todo el folio y se vuelve a apuntar con una manícula en el verso del mismo, donde leemos: «Cum etiam videat illud bonum, non recorder tunc quando sum in illo de Christi humanitate, nec de Deo homine, nec de aliqua re que forma habeat, et tamen omnia tunc video et nihil video».<sup>55</sup>

Esta descripción paradójica de la unión absoluta enlaza con un tema que preocupó a las autoridades eclesiásticas, especialmente desde finales de la Edad Media: la relación entre la unión con la divinidad entendida, en mayor o menor medida, como deificación y el conocimiento que derivaba de ella.<sup>56</sup> En efecto, en las obras que hoy llamamos «místicas», el conocimiento adquirido por vía divina es un problema de cara a la ortodoxia, ya que el estado de iluminación se identifica, en ocasiones por el propio autor, como una manifestación de la voluntad de Dios nuevamente encarnada en la tierra. Como leemos en el fragmento al que una de las manículas apunta en el libro de

<sup>53</sup> Para el análisis de la *Legenda maior* en el entorno cisneriano, v. Acosta-García 2020. En cuanto a las beatas, encontramos este motivo, por ejemplo, en las hagiografías de Juana de la Cruz o María de Toledo, escritas en 1612 por Pedro de Salazar, o en la de María García escrita por Juan de la Cruz en 1591. Se puede consultar en línea una edición de estas hagiografías (las dos primeras editadas por Pedro García Suárez y la última por María Morrás y Celia Redondo Blasco) en el «Catálogo de santas vivas» (consulta: 09/02/18), ya citado en nuestra nota 8.

<sup>54</sup> Como ejemplo de enseñanzas más normales dentro de un marco evangélico que también se encuentran marcadas por *maniculae*, encontramos la de no juzgar al pecador, en el folio LXXIIr o la necesidad de romper con el mundo para unir nuestra alma con Dios en el folio XLlr: «detruncata est omnis superflua consuetudo, omnis superflua familiaritas ominum...»

<sup>55</sup> Folio XVIIIr. Para una lectura de esta imagen y sus implicaciones teológicas por Pozzi, v. Foligno 1992, 184-198.

<sup>56</sup> Hemos tratado este asunto respecto a las admoniciones en uno de los Prólogos de Angela da Foligno de la traducción cisneriana de 1510 en Acosta-García en prensa.

<sup>51</sup> Folios LXXIIv-LXXIIIr.

<sup>52</sup> Folio CIIIr.

Angela: «Cognoscere Deum est perfectio nostra» o, ídem en el Mechthild: «omnia secreta mea ipsi pandam». <sup>57</sup> Sobre todo si la obra misma habla de *unio* en un sentido iluminativo radical (por ejemplo en el paso marcado en el folio XXv, donde dice estar en el estado de elevación «continue»), este estará referido al conocimiento adquirido a través de la *unio* y al comportamiento en el mundo derivado de este por parte del «amante». En este sentido, el libro cisneriano de 1505 parece hacer énfasis no solo en el estado de iluminación (esto es, de sapiencia divina asumida por un humano), sino también en ciertas admoniciones sobre el deseo de conocer (paralelo a la causa del pecado original). Por ejemplo en el folio XVv: «Et videbam illam plenitudinem divinam quod non erat licitum inquirere, vel velle scire illud que vult facere divina sapientia».

Sobre el proceso de transformación del alma en Dios se habla directamente en el folio XLIIIv (cuyo contenido debía ser considerado especialmente importante, pues está marcado con tres manículas, v. Fig. 1). El primer fragmento utiliza la metáfora del fuego que transforma el hierro (por la voluntad de Dios que transforma al alma en algo similar a ella), que frente a la metáfora tradicional del fuego que transforma a la madera (mucho más radical, ya que la hace desaparecer en él) permite una lectura más ortodoxa de la unión, puesto que el alma: «quasi tota divina efficitur et in Deo transformata, non mutata propria substantia sed transformata se totam in sua vita in dei amore». <sup>58</sup> La segunda manícula gradúa los modos de conocer o divino (primero, *cognitio*; segundo, *amor*; tercero, *unio*), lo que concuerda con los modos de meditación ante la cruz que comentaremos enseguida, así como el material apuntado por la tercera manícula que nos habla de la necesidad fundamental de orar para llegar a fundirnos con Dios. <sup>59</sup>

Como podemos comprobar con estos ejemplos, el itinerario lector trazado por los signos marginales no supone, ni mucho menos, una selección de los fragmentos menos «peligrosos» desde un punto de vista doctrinal e incluso práctico. Al contrario, a través de los márgenes estos libros muestran no solo una serie de *modi vivendi*, sino sus implicaciones profundas a nivel experiencial. Tal discurso sobre la consecución del perfeccionamiento del individuo debió ser difícil de digerir para muchos, cosa que demuestran las acusaciones a las beatas y la persecución de los alumbrados a la muerte de Cisneros. <sup>60</sup> Acerquémonos ahora en detalle a otros temas tratados.

## 2.2. La vía de la cruz, la «triplex oratio», la humildad

Dado su origen en los ambientes de la segunda generación franciscana, en la tierra y la época en la que se recrudeció el debate de los espirituales frente a los conventuales, el libro de Angela contiene un núcleo duro eminentemente crístico, visible en los pasos que marcan los señaladores en los márgenes. Frente a este, la espiritualidad de Mechthild, al menos en la selección que hacen las manículas, es más amplia y posee una tendencia generalmente mariana. <sup>61</sup> Así, en el caso angelano, existe una repetida propuesta de buscar el dolor y el sufrimiento del Hijo en nosotros a través de la meditación-oración ante la cruz de sus propios sufrimientos. En el marco místico-devocional de Angela, esto significa ir de la contemplación de la cruz (lo que ella denomina la «vía de la cruz»), a la conformación con Cristo y, finalmente, a la *unio*. <sup>62</sup> Existen dos presupuestos que se repiten en los pasajes marcados: el primero, Francisco como *alter-Christus* como modelo esencial a seguir; el segundo, la relación que se establece con las prácticas devocionales bajomedievales y con una hipersensibilidad a la imagen del crucificado, tantas veces mostrada en el libro de Angela. <sup>63</sup> Como decimos, en el itinerario que propone el libro cisneriano de 1505, el mensaje parece translúcido: imitar a Cristo meditando sobre la pasión es la vía para llegar a la unión, ya que como la segunda persona trinitaria dice en una de las revelaciones subrayadas desde el margen: «In veritate dico tibi que non est alia via recta nisi illa quod sequitur mea vestigia, quia in ista vita que est mea nulla est omnino deceptio». <sup>64</sup>

Así, la *vía crucis* a la que aludimos arriba supone el paso por una serie de estados inducidos por la meditación pasional, en el que se deben distinguir varios grados que están señalizados en el libro aunque de manera, en principio, fragmentaria y desordenada. El punto inicial de la meditación sobre la pasión es el siguiente pasaje enfatizado: «Ad hoc autem est necessaria assidua consideratio crucifixi. Sicut enim videmus, ista amamus: ergo quanto plus videmus de illo deo et homine crucifixo tanto plus et perfectius et purius eum amamus et per amorem in eum transformamur». <sup>65</sup>

El ideal que se plantea aquí es el de partir de la «consideratio crucifixi», esto es causar la recepción de dones de amor a partir de la visualización de la crucifixión, de la misma materialidad de la cruz. <sup>66</sup> A partir de ahí, el orante debe internarse en los campos más metafísicos de la recepción de dones de amor y, posteriormente, en la transformación en ese mismo amor. Esta «consideratio» debe convertirse en una cognición «continua», lo que los textos

<sup>57</sup> Folios LVIIIv y CXXXIIv, respectivamente.

<sup>58</sup> Subrayado nuestro. El fragmento continua: «...tunc virtus amorem transformat amantem in amatum et amatum in amantem, sicut ferrum inflamatum accipit in se calorem, colorem et virtutem et formam ignis et quasi sit ignis: sic anima unita cum Deo per gratiam perfectam amoris divini quasi tota divina efficitur et in Deo transformata, non mutata propria substantia sed transformata se totam in sua vita in dei amore». Sobre las imágenes de fusión y sus implicaciones para la *theosis*, v. Lerner 1971 y McGinn 1994.

<sup>59</sup> «... quod eius cognitio precedat et postea sequatur amor qui transformat amantem in amatum: hec est anima que cognoscit deum in veritate».

<sup>60</sup> Ya vio esta continuidad Bataillon (1937) 1996, 185. Para un fragmento señalado que trata sobre la fusión de voluntades o de la elevación del alma al cielo con Dios, v. folio XXv. Para afirmaciones sobre la visión del «Deus in tenebra», v. folio XVIIIv.

<sup>61</sup> V., verbigracia, los fragmentos marcados dedicados a visiones de la Virgen: en los folios LXXIXr, CIIv, CXv o CLVr.

<sup>62</sup> La llama así en su «novenno paso», v. Foligno 2014, 41.

<sup>63</sup> Para la relación de Angela con las imágenes de Cristo, v. García-Acosta 2013. Para Francisco como *alter-Christus* v., por ejemplo, el folio XIIr o la visión gloriosa del santo en el folio XXXIIIv.

<sup>64</sup> Folio XXXVIIr.

<sup>65</sup> Folio XLIIr.

<sup>66</sup> En otro fragmento marcado se apunta a esa visión de la cruz física, que pasará a ser mental en la oración interior: «In isto enim crucis aspectu ad quem anima non nisi orationem continuam potest attendere ut dictum est recipitur plene cognitio peccatorum et dolor et contritio de eisdem et lumen profundet humilitatem» (Folio LV-LVv). No debemos olvidar que «consideratio» es un término técnico que implica la cognición visual y mental de un objeto o un concepto, Mocan 2004, 84-89 y 139-179.

denominan (siempre a través de las *maniculae*): «estar al pie de la cruz en un recuerdo continuo [de la pasión]» («starem ad pedem crucem per continuam recordationem») u «oración continua a la cruz», lo que implica un acto de imitación del propio Francisco en busca del co-sufrimiento de la pasión de Cristo, la *compassio*.<sup>67</sup>

En este sentido, el dolor aceptado es uno de los motivos que más insistentemente señalan las manículas, el punto de contacto entre la vida de Cristo y la de Angela, es decir la del lector: hay que aceptar la tribulación, así como Cristo lo hizo. Tal y como dice uno de los pasajes marcados: «per dolores, penas et tribulationes gloria eterna ab aliquo esse possibile adipisci» y, como leemos en otro pasaje también señalado, hay que aceptar las tribulaciones por «mille milibus annorum» para poder gozar del amor eterno.<sup>68</sup> Como decimos, la insistencia en enfatizar zonas del texto que hablan sobre la necesidad de ir hacia ese dolor es continua en las marcas del libro de Angela y apuntan hacia la «cristificación», por usar un término caro a la escuela renana, a través de la *compassio*.<sup>69</sup> De esta paulatina transformación apuntalada por el sufrimiento se habla en el folio XXII, en el que Cristo le dice que desear percibir el mal sobre uno mismo es señal de que él está con nosotros, ya que esa recepción pasiva purga los pecados del prójimo: «Tunc igitur cognosces quod ego sum in te, si quando quis dixerit vel fecerit malum tibi, tu habeas non solum patientiam, sed hoc habeas in magno desiderio».<sup>70</sup>

Este camino que debe comenzar a los pies del madero no es una idea que solamente se halle fragmentada en el *Liber Lelle*, sino que compone un método de oración. En un capítulo intensamente señalado (el 62, «In quo tractatur de oratione») se define la misma oración como «nihil aliud est que manifestatio dei et sui» y se sistematiza en tres grados (no en vano, se denomina, «triplex oratio») que van de lo corporal (*corporalis*), que pasan por lo mental (*mentalis*) y que llegan a lo sobrenatural (*supernaturalis*), como nos avisa otra manícula en el folio LVIV.<sup>71</sup> Bajo esta definición de *oratio*, cada uno de estos grados posee una definición *ad hoc*.<sup>72</sup> Este método de oración contiene un aspecto que va más allá de la triple subdivisión de los tipos y que es la preeminencia que se le da a la Humildad como virtud motora hacia la perfección. Otra manícula en el folio XLIIIv, por ejemplo, apunta a considerar la negación de la soberbia como un signo de la gracia de Dios: así, el hombre

«superhumiliatur» está marcado por ella. Por otro lado, en el citado folio LVIIIr, en el que hay tres manículas, se desarrolla el siguiente pasaje justo después de dar la definición de oración como manifestación de lo divino:

Est ista talis manifestatio secundum Dei et sui est perfecta et vera humiliatio, nam status humilitatis est, quando anima videt Deum et se sicut oportet, tunc enim est anima in profunda humilitate et ex ista profunda humilitate magis divina gratia infunditur in anima et ibi crescit. Quanto enim divina gratia magis animam in humilitate profundat tanto magis ex ista profundatione humilitatis ipsa divina gratia crescit, et quanto divina gratia crescit, tanto magis anima in vera humilitate profundatur et iacet per continuationem vere orationis. Et sic aumentatur in anima divinum lucem...

Como vemos, el papel que se le da a la Humildad en la paulatina iluminación del alma es fundamental, pues es el elemento que le permite al orante comenzar a percibir la diferencia entre Dios, entendido como el todo, frente al alma, entendida como la nada. Como ya habíamos citado a través de una marca marginal de este mismo folio: «Cognoscere enim dei magnitudinem et de se esse nihil, hec est perfectio hominis». Esta necesidad de reducir el propio ser a la nada a través de la humildad es lo que podríamos denominar un principio apofático, muy típico de la mística bajomedieval vinculada a las órdenes mendicantes, sobre todo a las teologías femeninas del siglo XIII en adelante.<sup>73</sup> La consideración de nuestra nimiedad ante la divinidad a través de la humillación absoluta supone un primer paso para lo que la mística renana denominaría vaciamiento o, incluso aludiendo a Eckhart, el primer movimiento para el nacimiento de Dios en el alma.<sup>74</sup> Este tema no es ajeno a nuestros subrayados desde los márgenes: «Et quanto maior est humilitas tanto maior est purgatio anime».<sup>75</sup>

Derivado de la centralidad de Cristo como modelo imitativo y de manera complementaria al tratamiento que se le da a otras virtudes como la humildad, el libro de 1505 desarrolla un discurso sobre la pobreza, en la que esta es «madre de todas las virtudes»: «paupertas est mater omnium virtutum et est documentum divine sapientie. Sicut enim divina sapientia docuit per incarnationem nos mortales, ita et per spiritus paupertatem nos esse beatos».<sup>76</sup> En un contexto de reforma como el cisneriano la vuelta a los ideales evangélicos, sobre todo a aquellos relacionados con la búsqueda de la pobreza debía constituir un objetivo primario. El *Liber Lelle*, al haberse originado en la Umbría de finales del siglo XIII, contiene una serie de discursos sobre este tema, que apoyaban sus ideales ascéticos en cuanto a la vida en los conventos. Uno de los fragmentos que se marcan compone una verdadera crítica al abandono de esta virtud nuclear en la vida cristiana:<sup>77</sup>

Sed heu proh dolor, sed heu propudor hec paupertas spiritus hodie est expulsa et quali ab omnibus est

<sup>67</sup> Folios LV-LVv.

<sup>68</sup> Folios LIIv y LIIIv, respectivamente.

<sup>69</sup> Los folios XLIX-VI componen un capítulo sobre el dolor continuo de Cristo que contiene muchas marcas marginales, por ejemplo, el folio LIIIv, donde encontramos tres manículas en una sola página en el que se desarrolla precisamente el tema de sufrimiento.

<sup>70</sup> Obsérvese también la marca del folio LXVIIr.

<sup>71</sup> La primera cita está en el folio LVIIIr. Como se nos avisa en el mismo capítulo hay un orden establecido por Dios necesario en las oraciones: primero viene la corporal, después la mental y, por último, la sobrenatural. Tal orden es inviolable, como se dice en el folio LVIIr: «Et vult ista sapientia ordinatissima orationes horarum ad horam illi orationes congruam sibi reddi, nisi omnino fuerint tanta orationis mentalis vel supernaturalis superveniente letitia impeditur».

<sup>72</sup> «Corporalis est continue cum sono verborum et exercitio corporali, ut genuflexionibus vel aliis incinationibus [...] Mentalis autem oratio est, quando Dei meditatio ita occupat mentem [...] Supernaturalis: vero est illa quando anima ex ista dei cogitatione et repletionem tantum elevatur quod supra suam naturam extenditur».

<sup>73</sup> McGinn 1995.

<sup>74</sup> Haas 2000, 87.

<sup>75</sup> Folio XIr. El paso de la Humildad a la nada lo encontramos en Eckhart, v., por ejemplo, Haas 2000, 40.

<sup>76</sup> Folio XLv. V., también, el Folio XLVIIr: «Beatus autem et vere beatus ut ipse etiam asservisset et erit qui paupertate omnia rerum predictarum diligit...».

<sup>77</sup> Folio XLVIIr.

fugata et quod est detestabilius ab illis qui in hoc libre vite egunt et intelligum et hanc paupertatem predicant et glorificant: hec paupertasre voluntate, studio et facto totaliter expugnatur.

### 2.3. Humilitas, obedientia, confessio

Como vemos, la mayoría de los pasajes analizados pertenecen al *Liber Lelle*, lo que es normal dado el mayor número de manúsculos presentes en sus márgenes y el carácter franciscano ligado a sus concepciones espirituales, con las que debía comulgar especialmente el arzobispo de Toledo. Cuando nos enfrentamos a los pasajes señalizados en el *Liber specialis gratiae*, nos encontramos en un contexto diverso, que apunta en dos sentidos complementarios: en primer lugar, los contenidos marcados siempre están ligados a la vida comunitaria de un determinado monasterio del Císter y, es segundo lugar y en consecuencia, sus expresiones son menos extremas a nivel de contenido.<sup>78</sup> En este sentido, muchos de los temas marcados en el *Liber Lelle* se tratan desde la perspectiva de una monja de Helfta: verbigracia, en algunos de los pasajes el omnipresente tema de la humildad está tratado de una manera mucho menos radical que en la obra de la terciaria umbra, aludiendo simplemente al acto de contrición.<sup>79</sup> Por otro lado, la relación que se establece entre esta virtud y desarrollos doctrinales que hemos comentado en el libro de Angela son muy similares: una de las marcas marginales apunta, por ejemplo, a una cita de la primera parte de la Primera epístola a los Corintios (15: 9): «Memento quod beatus Paulus scribit: Ego sum minimus apostolorum qui non sum dignus vocari, et per gratia autem dei sum id quod sum. Sic et tu, nihil est in te: sed id quod est».<sup>80</sup> Como vemos, la cita contiene *in nuce* el sentido apofático que hemos comentado arriba: desde la declaración de humildad («Ego sum minimus apostolorum») se pasa a afirmar la existencia total de Dios, contraponiéndola a la nada (*nihil*) del hombre, lo que puede derivar en el anonadamiento del sujeto. En todo caso, a pesar de que, como decimos, la orientación temática necesariamente varía por el cambio de contexto la información doctrinal nunca se contradice con las marcas del libro angelano.

Además de promocionar virtudes evangélicas coincidentes con las de Angela, las marcas que pautan los márgenes del *Liber spiritualis gratiae* enfatizan otras derivadas del contexto propiamente monacal al que aludíamos arriba, por ejemplo en un pasaje en el que se habla sobre el poder de la caridad para purificar los pecados veniales, pero opone a esto la necesidad de confesión para los pecados

mortales.<sup>81</sup> Por otro lado, particularmente interesante es un capítulo sobre la pasión («De passione lesu Christi») que se articula a través de un diálogo entre Cristo y Mechthild.<sup>82</sup> En él, el Hijo compara a los que le escupieron en la cara con las personas que desobedecen a sus superiores, con estas explícitas palabras: «Dico tibi in veritate quod omnes qui prelatos suos contempnunt in faciem meam conspuunt».<sup>83</sup> La consecuencia lógica es que se desarrolla un argumento en pro de la obediencia a los superiores, en el que el amor al Hijo solo será recibido a través del respeto a la jerarquía. Las lecturas que se podrían extrapolar en una comunidad reglada de los tiempos de Cisneros parece evidente. Otro ejemplo en este capítulo que podría ser leído en clave monacal lo encontramos en otra respuesta de Cristo a Mechthild: tras aludir al episodio de la columna, en el que se le ató de manos, Cristo declara que lo que no pudieron atarle («ligare non potuerunt») fue la lengua.<sup>84</sup> Acto seguido, los márgenes señalan al siguiente pasaje: «Ego autem linguam ita ligam ut nullum verbum nisi quod utile esset loqui vellem. Sic homo qui licet potestatem habeat loquendi bonum sive malum: linguam suam sic refrenare debet ut nunquam verbum loquatur quo proximum suum ledat aut turbet».

Como vemos, aquí también la enseñanza revelada parece contener un componente persuasorio que utiliza la mediación de Mechthild para exponer reglas de vida útiles en comunidad.<sup>85</sup> Estas, como sabemos, originalmente se aplicaban al monasterio de Helfta, pero, al menos en hipótesis, se podrían extrapolar a la vida de cualquier comunidad de la reforma cisneriana.

### CONCLUSIONES

La miscelánea que hemos estudiado pertenece a una serie de libros generalmente citados por los estudios académicos que se encargan de distintos aspectos religiosos en época de los Reyes Católicos. A pesar de ello, debemos aclarar y profundizar en las implicaciones contextuales de la impresión, tanto de cada uno de los volúmenes como del conjunto. Sin duda, existe una intencionalidad en su publicación que va más allá del mero «gusto» del Cardenal por estas lecturas, pero nuestra comprensión de su papel en las ideas reformistas emprendidas por Cisneros es aún difuso: creemos que deben darse en la investigación varios pasos previos para que podamos entenderlas en su intencionalidad editorial y en su recepción efectiva.<sup>86</sup>

En este sentido, en este artículo se presentan dos necesidades que deberán ser cubiertas en los próximos años: la

<sup>78</sup> V., por ejemplo, el ya citado folio CIIIr. Este cambio de contexto espiritual entre los libros de Angela y Mechthild podría explicar, por ejemplo, que la figura que encarna a la omnipresente humildad, pase de ser Cristo en el libro de Angela (o el *alter Christus*, Francisco) a la virgen María en el de Mechthild.

<sup>79</sup> Por ejemplo, encontramos una formulación tópica de la humillación como acto necesario para el perdón de los pecados en el folio CVIIIr: «Quicumque enim penitens confitebitur peccata sua aut integram voluntatem confitendi habens. Ad pedes meos postulat sibi indulgeri peccata sua. Hic si tantam in corde suo sentit humilitatem quod se ad pedes omnium hominum subtenere sit paratus testimonium illi erit per vere peccatorum remissionem impetravit».

<sup>80</sup> Folio LXXXVIIv.

<sup>81</sup> Folio CLIIIr, marcado con dos manúsculos: la primera, apunta al título del libro; la segunda, habla sobre el poder de la caridad para purificar los pecados veniales, pero opone a esto la necesidad de confesión para los «mortale peccatum», que necesitan «confessione et maiori contritione».

<sup>82</sup> Folios LXXXVIv y siguientes.

<sup>83</sup> Los pasajes bíblicos a los que se refiere aquí Cristo son: cuando le escupen ante el Sanedrín (Mt 26:59-68 y Mr 14:65) y, luego, cuando los soldados romanos hacen lo propio después de su juicio ante Pilato (Mt 27:27-30 y Mr 15:19).

<sup>84</sup> Folio LXXXVIIv.

<sup>85</sup> Hubrath 1999, 236-238.

<sup>86</sup> En Catedra y Rojo 2004, 85, 115, 297-298 y 311 se dan ejemplos de recepción de algunos de los impresos cisnerianos.

primera, la de plantear un estudio de la recepción de los ejemplares supervivientes de esta campaña de impresión. Tenemos que rastrear estos ejemplares, teniendo en cuenta su procedencia, sus cambios de localización o de poseedor, las bibliotecas por las que han pasado, etc. Solo clarificando quién finalmente leyó estos libros y recabando, a su vez, información sobre cómo los leyó conseguiremos reconstruir su horizonte de recepción. La segunda, la necesidad de acometer un estudio sobre la difusión previa de manuscritos que contuvieran obras de autores (aunque, sobre todo, de autoras) «místicos» bajomedievales con anterioridad a estas impresiones. Solo así podremos intuir no solo el terreno intelectual sobre el que Cisneros plantó su simiente espiritual, por variar una metáfora famosa en los estudios sobre el franciscano, sino también qué posibilidades de formación habían tenido beatas y otras *mulieres religiosae* que vivieron antes o contemporáneamente a él.<sup>87</sup>

A su vez, hemos intentado demostrar en este estudio que un análisis en profundidad de estos impresos nos aporta datos interesantes que permiten comprender el posible impacto de estas obras en la Castilla del siglo XVI. Por un lado, al identificar las versiones que se imprimen, podemos acercarnos a las figuras que se querían poner ante los lectores. Como ya hemos dicho, Angela da Foligno en las versiones de 1505 y 1510 no es la misma Angela da Foligno que se guarda entre los folios de la «segunda familia» de manuscritos a nivel europeo: la distancia que media de una a otra es la profética y lo profético, como sabemos, tenía en época de Cisneros un profundo calado político, sobre todo cuando estaba en manos de mujeres consideradas santas vivas.

Por otro lado, desenterrar los signos marginales que una edición de imprenta contiene los reactiva en sus funciones mediadoras de la lectura. Recorrer los márgenes, atender los fragmentos a los que apuntan las manículas y relacionarlos entre ellos parece proveernos de información relevante sobre unas intenciones editoras que tienen consecuencias a nivel de función textual. Las manículas presentan un modelo coherente de comportamiento, basado en características relacionadas con la piedad bajomedieval: la búsqueda de la *com-passio* a través de la meditación sobre escenas evangélicas, la aceptación del dolor como parte consustancial de la devoción y la vida del fiel, el cultivo de cualidades apostólicas como la humildad y la pobreza de espíritu, etc. Son precisamente estas características las que permiten definir a Ángela Muñoz Fernández un modelo-tipo de beata castellana.<sup>88</sup> Por contraste, no debemos olvidar que los signos marginales no ignoran el valor posiblemente reactivo que tienen algunos de estos textos: al igual que en el *Liber spiritualis gratiae* se apunta a pasajes que pueden ser fácilmente aplicables en la cotidianidad religiosa de una comunidad, en otros nos encontramos con discursos controvertidos como, por ejemplo, aquellos referidos a la recepción de la revelación no solo como la encarnación de un conocimiento divino, sino también como parte de la deificación del sujeto. Si esto es así como decimos, tenemos ante nosotros un itinerario de lectura del que solo nos

falta identificar a sus receptores, posibles e históricos, para entender sus consecuencias en la Castilla del Cardenal.

Por último, debemos apuntar que la coherencia de las enseñanzas señaladas desde los márgenes del impreso de 1505 parecen ordenarse en la *Regula non bullata* de Francisco de Asís que concluye el volumen. Allí, la raíz experiencial de las enseñanzas de dos mujeres cambia de formato y de género, para reaparecer organizadas en una serie de puntos prescriptivos que llaman al espíritu del franciscanismo de los orígenes. Quizá el cierre de esta miscelánea de las revelaciones de dos mujeres a través de la presentación de unas instrucciones de vida (recordemos que lo mismo pasa con la Regla primera de Clara de Asís en el impreso de 1510), tengan un papel similar al que pudiera tener una *aprobatio* de mano masculina en la Baja Edad Media: autorizar el texto de dos carismáticas que en el momento no habían sido beatificadas. Si la inclusión de esta Regla nos habla del objetivo conventual de esta obra es algo que solo la investigación futura (basada en la recepción efectiva) nos podrá aclarar.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Acosta-García, Pablo. 2017. «“Notez bien, bonnes pucelles”: A Complete Transcription of the French and continental Latin Annotations of *The Mirror of Simple Souls*». *Sacris erudiri* 56: 347-392.
- Acosta-García, Pablo. 2020. «On Manuscripts, Prints and Blessed Transformations: Caterina da Siena's *Legenda maior* as a Model of Sainthood in Premodern Castile». *Religions* 11 (1): 33. <https://doi.org/10.3390/rel11010033>
- Acosta-García, Pablo. En prensa. «Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, living saints, and the religious reform movement in Cardinal Cisneros' Castile». En *Exemplarity and Gender in Medieval and Early Modern Iberia*, ed. María Morrás, Rebeca Sanmartín y Kim Yonsoo. Leiden: Brill.
- Acosta-García, Pablo y Anna Serra-Zamora. 2017. «Apothetic Mountains: Poetics of Image in Marguerite Porete and John of the Cross». *Viator* 48 (1): 253-274. <https://doi.org/10.1484/J.VIATOR.5.115322>
- Arcellus Ulibarrena, Juana María. 1992. «Angela da Foligno nella Penisola Iberica alla fine del Medioevo». En *Angela da Foligno. Terziaria Francescana*, ed. Enrico Menestò, 215-225. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Bataillon, Marcel. (1937) 1996. *Erasmus y España*: Méjico: FCE.
- Bertini Malgarini, Patrizia y Ugo Vignuzzi. 2008. «Matilde a Helfta, Melchiade in Umbria (e oltre): un antico volgarizzamento umbro del *Liber specialis gratiae*». En *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica*, ed. Lino Leonardi y Pietro Trifone, 291-307. Florencia: Edizioni del Galluzzo – SISMEL.
- Bilinkoff, Jodi. 1992. «A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo». *Sixteenth Century Journal* 23: 21-34.
- Blecu, José Manuel. 1948. *Libro de la Oración de María de santo Domingo*. Madrid: Hauser y Menet.
- Braguier, Laurey. 2019. *Servantes de Dieu. Les beatas de la Couronne de Castille (1450-1600)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Cátedra, Pedro Manuel. 2005. *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*. Madrid: Gredos.
- Cátedra, Pedro Manuel, Francisco Bautista y Juan Miguel Valero Moreno, eds. 2009. «Historias de la divinal victoria de Orán» por Martín de Herrera. Edición en facsímil de la impresa en su taller de Logroño por Arnao Guillén de Brocar en 1510, publicada en conmemoración del quinto centenario de la conquista de Orán (1509). San Millán de la Cogolla: Instituto Biblioteca Hispánica – Instituto de historia del libro y de la lectura.

<sup>87</sup> El término «siembra mística» proviene de Sainz Rodríguez 1979.

<sup>88</sup> Muñoz Fernández 1998, 40.

- Cátedra, Pedro Manuel y Anastasio Rojo Vega. 2004. *Bibliotecas y lecturas de mujeres (siglo XVI)*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura.
- Duran, Eulàlia y Joan Requesens. 1997. *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*. Valencia: Euseu Climent.
- Emmelius, Caroline. 2019. «Mäntel der Seele. Struktur und Medialität der Liturgie in Visionen des *Fliessenden Lichts der Gottheit* und des *Liber specialis gratiae*». En *Mechthild und das Fließende Licht der Gottheit im Kontext. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mitteldeutschen Raum des 13-15 Jahrhunderts*, ed. Caroline Emmelius y Balázs Nemes, 157-190. Berlin: Erich Schmidt.
- Foligno, Angela da. 2012. *Liber Lelle. Il Liber di Angela da Foligno nel testo del codice di Assisi con versione italiana, note critiche e apparato biblico tratto dal codice di Bagnoregio*, ed. Fortunato Frezza. Florencia: Edizioni del Galluzzo – SISMEI.
- Foligno, Angela da. 2013. *Angela da Foligno. Memoriale*. Edición de Enrico Menestò. Florencia: Edizioni del Galluzzo – SISMEI.
- Foligno, Angela da. 2014. *Libro de la experiencia*. Edición de Pablo García-Acosta. Madrid: Siruela.
- García-Acosta, Pablo. 2013. «Shouting at the Angels: Visual Experience in Angela da Foligno's *Memoriale*». *Mirabilia* 17: 115-139.
- García-Acosta, Pablo. 2014. «Marginalia olvidados y tradición manuscrita francesa y latina en *Le Mirouer des simples ames de Marguerite Porete*». *Anuario de estudios medievales* 44 (1): 413-431. <https://doi.org/10.3989/aem.2014.44.1.13>
- García Andrés, Inocente. 1999. *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. 2 vols. Madrid: Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca.
- García Oro, José. 1971. *Cisneros y la Reforma del Clero Español en Tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid: CSIC.
- García Oro, José. 1992. *El cardenal Cisneros. Vida y empresas*. Madrid: BAC.
- Gómez de Castro, Alvar. 1569. *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio, Archiepiscopo Toletano, libri octo*. Alcalá: Andrés Angulo.
- Gómez Redondo, Fernando. 2012. *Historia de la prosa de los Reyes Católicos*. 2 vols. Madrid: Cátedra.
- Graña Cid, María del Mar. 2014. «¿Una memoria femenina de escritura espiritual? La recepción de las místicas medievales en el convento de Santa María de Cubas». En *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, ed. Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, 189-205. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert.
- Graña Cid, María del Mar. 2016. «Encarnar la palabra: oralidad, lectura y escritura en las profetisas castellanas del renacimiento». *Estudios eclesiásticos* 91: 581-617.
- Graña Cid, María del Mar. 2017. «Las profetisas ante el poder eclesiástico: denuncia de género y modelo místico de iglesia (Juana de la Cruz, s. XVI)». En *Género e interioridade na vida religiosa. Coceitos, contextos e práticas*, ed. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade y Tiago Pires Marques, 15-44. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Haas, Alois Maria. 2000. *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- Hackeborn, Mechthild von. 1877. *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*. París: Henricum Oudin.
- Hackeborn, Mechthild von. 2017. *The Book of the Special Grace*. New York: Paulist Press.
- Hamburger Jeffrey, Eva Schlottheuber, Susan Marti y Margot Fassler. 2017. *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest (1300-1425)*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Hellgart, Ernst. 2014. «Latin and the vernacular: Mechthild of Magdeburg, Mechthild of Hackeborn, Gertrude of Helfta». En *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, ed. Elizabeth Andersen, Henrike Lähnemann y Anne Simon, 131-155. Leiden – Boston: Brill.
- Herrán Martínez de San Vicente, Ainara. 2011. *El mecenazgo literario de las jerarquías eclesiásticas en la época de los Reyes Católicos*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Howe, Elizabeth Teresa. 2002. «Cisneros and the Translation of Women's Spirituality». En *The Vernacular Spirit*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Duncan Robertson y Nancy Bradley Warren, 283-295. New York: Palgrave Macmillan.
- Hubrath, Margarete. 1999. «The 'Liber specialis gratiae' as a Collective work of Several Nuns». *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 11: 233-244.
- Lerner, Robert. 1971. «The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought». *Church History* 40 (4): 397-411. <https://doi.org/10.2307/3163565>
- Martín Abad, Julian. 2001. *Post-incunables ibéricos*. Madrid: Ollero & Ramos.
- Martínez Romero, Tomás. 2017. «De les revelacions de Santa Melchides, a Partial Translation of Mechthild von Hackeborn's *Liber Specialis Gratiae*». *Aevum* 91 (2): 585-610.
- McGinn, Bernard. 1994. «Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition». *The Journal of Religion* 74 (2): 155-181.
- McGinn, Bernard. 1995. «The Abyss of Love». En *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honour of J. Leclercq*, ed. Ellen Rozane Elder, 95-120. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- McGinn, Bernard. 2017. *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*. Part 2. New York: Crossroad.
- Mixson, James y Bert Roest. 2005. *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*. Leiden: Brill.
- Mocan, Mira. 2004. *I pensieri del cuore. Per la semantica del provenzale cossirar*. Roma: Bagatto Libri.
- Muñoz Fernández, Ángela. 1994. *Santas y beatas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*. Madrid: Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer.
- Muñoz Fernández, Ángela. 1998. *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Al-Mundayna.
- Muñoz Fernández, Ángela. 2016a. «Iberian Women in Religion and Policies of Discipline Dissent in the Archbishopric of Toledo in the 15th to Early 16th centuries: The Heaven of Juana de la Cruz». En *Strategies of Non-Confrontational Protest in Europe from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, ed. Fabrizio Titone, 195-217. Roma: Viella.
- Muñoz Fernández, Ángela. 2016b. «La querella de los profetas: la Nueva Ley como marco igualador de los sexos en Juana de la Cruz (1481-1534)». En *Reformas y Contrarreformas en la Europa católica (siglos XV-XVII)*, ed. María Laura Giordano y Adriana Valerio, 89-108. Navarra: Verbo divino.
- Pérez, Joseph. 2014. *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus.
- Pérez Pastor, Cristóbal. 1971. *La Imprenta en Toledo 1483-1886: descripción bibliográfica de las obras impresas en la imperial ciudad de Toledo desde 1483 hasta nuestros días*. Ámsterdam: Gérard Th. van Heusden.
- Pérez Vidal, Mercedes. 2015. «La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias». *Archivo dominicano XXXVI*: 197-237.
- Quintanilla, Pedro de. 1653. *Archetipo de virtudes, espexo de preladados, el venerable padre y siervo de Dios, Fray Francisco Ximénez de Cisneros*. Palermo: Nicolás Bua.
- Ruiz García, Elisa y Helena Carvajal González. 2011. *La casa de Protesilao. Reconstrucción arqueológica del fondo cisneriano de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» (1496-1509), manuscrito 20056/47 de la Biblioteca Nacional de España*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Sainz Rodríguez, Pedro. 1979. *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2012. *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- Sanmartín Bastida, Rebeca y María Victoria Curto Hernández. 2019. *El Libro de la oración de María de Santo Domingo. Estudio y edición*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert.
- Sastre Varas, Lázaro. 1990. «Proceso a la Beata de Piedrahíta». *Archivo dominicano XI*: 359-401.

- Sastre Varas, Lázaro. 1991. «Proceso a la Beata de Piedrahíta (II)». *Archivo dominicano* XII: 337-386.
- Schipper, William. 2007. «Textual Varieties in Manuscript Margins». En *Signs on the Edge. Space, Text and Margin in Medieval Europe*, ed. Sarah Larratt Keefer y Rolf H. Bremmer Jr., 25-56. Paris – Leuven – Dudley: Peeters.
- Schlotheuber, Eva. 2019. «*Doctrina privata* und *doctrina publica* – Überlegungen zu den mittelalterlichen Frauenklöstern als Wissens- und Bildungsraum». En *Die Wirkmacht klösterlichen Lebens im Mittelalter. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte*, ed. Gert Melville, 31-48. Regensburg: Pustet.
- Schmidt, Margot. 1937. «Mechtilde de Hackeborn». En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, dir. Marcel Viller. Vol. 10. Paris: Beauchesne.
- Sherman, William H. 2005. «Towards a History of Manicule». En *Owners, Annotators and the Signs of Reading*, ed. Robin Myers, Michael Harris y Giles Mandelbrote, 19-48. New Castle – Londres: Oak-Knoll.
- Surtz, Ronald E. 1995. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Santa Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Voaden, Rosalynn. 2010. «Mechthild of Hackeborn». En *Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c. 1000-1500)*, ed. Alastair Minnis y Rosalynn Voaden, 431-451, Turnhout: Brepols.
- Zarri, Gabriella. 1990. *Le Sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier.