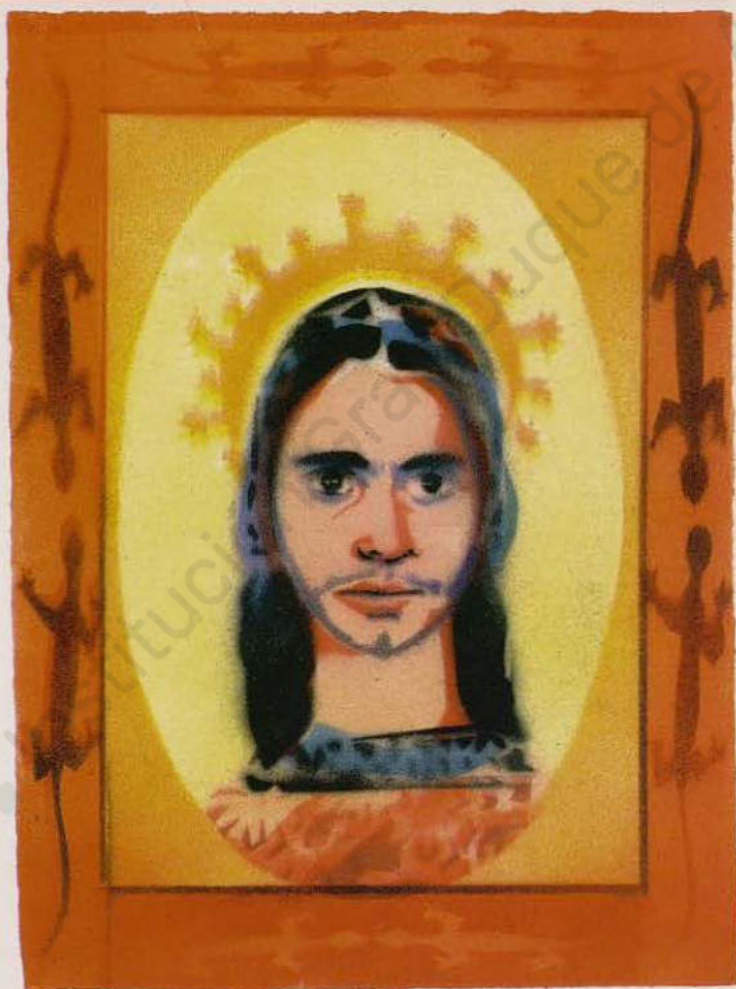


SIMBÓLICA FEMENINA Y PRODUCCIÓN DE CONTEXTOS CULTURALES

EL CASO DE LA SANTA BARBADA

María de los Ángeles Valencia García



**DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE ÁVILA
INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA**



Institución Gran Duque de Alba

María de los Ángeles Valencia García



SIMBÓLICA FEMENINA Y PRODUCCIÓN DE CONTEXTOS CULTURALES

El caso de la Santa Barbada



**INSTITUCIÓN "GRAN DUQUE DE ALBA"
DE LA
EXCMA. DIPUTACIÓN DE ÁVILA**

2004

Cuadro de portada: "sin título". Estarcido de Marcelo S. Guadaño

I.S.B.N.: 84-89518-89-0

Dep. Legal: AV-42-2003

Imprime: IMCODÁVILA, S.A.

Área Industrial de Vicolozano. Parcela 29

05194 Vicolozano (Ávila)

Para Pedro, Iris y Bélver.



Institución Gran Duque de Alba

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| AGRADECIMIENTOS | 9 |
| I. - INTRODUCCIÓN | 11 |
| II. TRAS EL RASTRO DE LA BARBADA | 21 |
| 1.- La ermita de San Lorenzo | 25 |
| 2.- La "Peña de Santa Barbada" | 29 |
| 3.- Un retablo | 32 |
| 4.- Apropiación de espacios vía retradicionalización | 35 |
| 5.- La iglesia de San Segundo | 40 |
| 6.- El sepulcro hoy | 45 |
| 7.- Distorsiones comunicativas | 49 |
| 8.- ¿Religiosidad popular? | 59 |
| III. SANTA BARBACIA | 65 |
| 1.- De la 'Farsa' al Epílogo | 65 |
| 2.- Entre la muerte de Isabel I y las Comunidades: quince años convulsos en Ávila | 67 |
| 3.- "Que por tradición es recibido" | 70 |
| 4.- ¿Hubo una ermita de Santa Lucía? | 73 |
| 5.- Un paréntesis: ¿Santas Parroquiales? | 77 |
| 6.- San Segundo y Santa Barbacia | 81 |
| 7.- La Sancta Junta y Ayora | 84 |
| IV.- RELIGIOSIDAD LOCAL ABULENSE A FINALES DEL SEIS- CIENTOS Y COMIENZOS DEL SETECIENTOS | 97 |
| 1.- Una sociedad estamental | 97 |

| | |
|--|------------|
| 2.- El círculo espiritual abulense | 104 |
| 3.- Una tertulia de mujeres | 106 |
| 4.- Mari Díaz: la santa de Ávila | 109 |
| 5.- "El Señor las hará tan varoniles que espanten a los hombres". | 115 |
| 6.- Dos mujeres fuertes de Cardeñosa | 123 |
| 7.- Linaje de Sombreros | 132 |
| V.- SANTA BARBADA | 141 |
| 1.- Un conflicto latente | 141 |
| 2.- Re-fundación de la ciudad: el traslado de San Segundo | 144 |
| 3.- De Santa Barbada | 156 |
| 4.- Doncella y Barbada: dos definiciones de santidad | 158 |
| 5.- Cuestión de honor | 164 |
| 6.- Virgen Santa Barbada | 172 |
| 7.- Entre las grandezas de la ciudad de Ávila | 177 |
| VI.- SANTA PAULA | 191 |
| 1.- La antigüedad del milagro | 191 |
| 2.- Del arcipreste Julián Pérez a los martirologios | 198 |
| 3.- De Santa Paula, cognomento Barbata | 205 |
| 4.- El canto del cisne | 214 |
| VII.- DE BARBADAS Y TRAVESTIDAS: LA MUJER VARONIL . . . | 223 |
| 1.-Transformaciones 'accidentales' | 223 |
| 2.- Mujeres barbudas | 228 |
| 3.- La barba como indicio criminal | 237 |
| 4.- ¿Sólo literatura? | 250 |
| VIII.- REFLEXIÓN FINAL | 261 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 267 |

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el fruto de mi tesis doctoral, defendida en la Universidad de Salamanca el día veinticinco de abril del 2002. El tribunal que juzgó esta investigación, estaba formado por reconocidos doctores y doctoras en el ámbito de las Ciencias Sociales; D. Honorio Velasco, Dña. María Cátedra, D. Carmelo Luis, Doña Soledad Murillo y Dña. Lourdes Moro. La calificación que obtuvo este trabajo fue la de sobresaliente por unanimidad, sobresaliente "cum laude". Mi agradecimiento en primer lugar a ellos que con tanta profesionalidad llevaron a cabo este complejo cometido, aportando sugerencias impagables para la publicación de este libro.

Agradezco a la Institución Gran Duque de Alba la beca que me concedió para la realización de mi tesis doctoral, así como la posibilidad, hecha hoy realidad, de publicarla e incluirla dentro de su prestigioso índice.

Mi afectuoso agradecimiento a mi director de tesis, el doctor D. Francisco Cruces Villalobos por su atinada y valiosa dirección en estas enmarañadas lides, por sus consejos y su generosidad.

La fortuna me deparó, además, la suerte de poder escuchar, en un momento especialmente delicado, las palabras certeras de María Cátedra. Sus sabios consejos se convirtieron en un acicate y, simultáneamente, en un buen augurio.

Injusto no sería reconocer que cada vez que mis fuerzas desfallecían podía sentir el aliento de Carmelo Luis López quien con su amable sobriedad castellana siempre estuvo preocupado por las incidencias y avances del proyecto.

Parte de mi formación en estas lides de las Ciencias Sociales también se la debo al Colegio de Jalisco, en Zapopan, México, donde tuve la oportunidad de pasar un semestre gracias a la amabilidad de su Presidente, D. José María Muria Rouret, y Andrés Fábregas Puig, entrañables amigos los dos.

Cálido es también el recuerdo que guardo de Cardeñosa y de la Asociación Cultural Santa Paula Barbada. Aunque Cardeñosa se ha convertido para mí en algo más

que un pueblo, debo mencionar de manera muy especial a Pepe San Segundo y su familia, siempre tan generosos; a Goyo, el actual párroco del pueblo; a Armando, concejal, músico y, sobre todo, amante de su pueblo; a Estrella, siempre tan afectuosa y preocupada por que no me faltara nada.

Amaya Tellechea y Luis J. González Platón consiguieron que textos latinos que para mí carecían de sentido, adquirieran significación. Sus traducciones, pero sobre todo su amistad, es impagable. Igualmente quiero agradecer a Javier Galindos su guía en los intrincados laberintos de la informática y su generosidad. Hablando de generosidad, la de Gloria y Marcelo Sáez Guadaño, es difícil de equiparar.

De justicia es reseñar que este trabajo no hubiera podido llegar a término sin la amabilidad y diligencia de numerosos trabajadores “anónimos” de la Biblioteca Nacional, del Archivo Histórico Provincial de Ávila, de la Biblioteca de la “Casa de Cultura” de Ávila, del Archivo Diocesano de Ávila, de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca y de tantas otras dependencias que tuve la oportunidad de visitar. No puede faltar una mención expresa al Departamento de Psicología Social y Antropológica de la misma Universidad personalizado en su director D. Eugenio Garrido Martín.

También quiero agradecer a mis amigas, amigos y familiares el cariño que me han demostrado y los oídos que me han prestado, en especial a Bélver, Iris y Pedro.

I INTRODUCCIÓN

En septiembre de 1985 presenté en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Salamanca, bajo la dirección de D. José Luís Rodríguez Molinero, lo que popularmente denominábamos "tesina" y que tras múltiples cambios ha venido a llamarse más recientemente "Tesis de Grado". La pretensión que me guiaba cuando inicié su redacción era la de profundizar lo más que pudiera en el fenómeno de la llamada "brujería vasca", hasta alcanzar un exhaustivo conocimiento de la misma. Varios profesores con los que tuve la oportunidad de hablar, así como algunos amigos me advirtieron, con razón, de la soberbia inherente a la reciente titulación y de la consecuente necesidad de abordar cualquier investigación con "humildad". El sentido común parecía recomendar que hiciera caso a tales consejos y fue así como el tema de ese mi primer trabajo quedó acotado a lo que su título indicaba: "Brujería y mitología vascas en Julio Caro Baroja".

Durante gran parte de mi vida, yo había dedicado numerosos fines de semana a caminar por las montañas vascas próximas al lugar en que había nacido. En ese deambular había oído hablar de todo tipo de númenes que habitaban supuestamente por los lugares por los que andábamos. *Mari* parecía presidirlo todo. Pero lo que más me había llamado la atención era la facilidad con la que los interlocutores saltaban de unos temas a otros, como si, en realidad, fueran el mismo. Así, en una misma conversación informal podían salir a relucir entremezclados el *yarleku*, como prolongación del *exte*, las *lamias*, el centralismo, la arraigada religiosidad católica, el movimiento cooperativo de Mondragón, los jesuitas de Deusto, *Mari*, la reina de las brujas, los "niños de la guerra", el abandono de los caseríos, el "Árbol de Guernika" y los procesos de Zugarramurdi con las consecuentes quemaduras de mujeres. Por supuesto, todo en presente. Fue así como la lectura de las obras de Caro Baroja, y en especial *Las brujas y su mundo* (1966), se volvieron recurrentes.

El acercamiento a la antropología social tuvo lugar de forma muy indirecta durante mis estudios de filosofía en Salamanca. A pesar del evidentemente esco-

ramiento hacia esa parte de la filosofía que Max Scheler denominaba “antropología filosófica”, y en el que las lecturas del autor de *El puesto del hombre en el cosmos* se conjugaban con las de Buber, Cassirer o Gehlen, el continuado intento de marcar distancias con esas “ciencias positivas” que se ocupan de características sociales y no de esencias metafísicas, me fue proporcionando paulatinamente un conocimiento tangencial de la antropología social. Diversas “excursiones de campo” a los Ancares leoneses o a la riojana Tierra de Cameros donde la alteridad era presentada básicamente como “curiosidad”, incrementaron mi deseo de profundizar en una ciencia, la antropología social, con la que me topé de bruces al interesarme por la brujería. De esta forma, las numerosas obras, que me parecían infinitas en aquel trance, de Caro Baroja, Barandiarán, Satrústegui, así como los clásicos de Tylor, Malinowski, Lévi-Strauss, Turner, etc., pasaron por mis manos para producirme la primera “sorpresa antropológica”: la mayor parte de las frases que había oído a los pastores y campesinos vascos durante años podían hallarse tal cual en dichas obras. No se trataba, como pude comprobar, de que los “informantes” de Caro Baroja o Barandiarán hubieran sido las mismas personas con las que yo había hablado, sino de algo más sencillo: las ideas de éstos eran tan populares que se encontraban ya dentro del acervo de conocimientos de las gentes del país, hasta el punto de que parecía que la “tradición” había sido creada por los mencionados.

Empujada por el éxito de mi trabajo, a pesar de la incontrovertible audacia de sentar en un tribunal que había de juzgar un escrito “contra inquisidores” a un representante de la Orden de Predicadores, me dispuse a proseguir en mis investigaciones sobre la brujería vasca. Cuantas instituciones recorrí por el País Vasco para recabar apoyo financiero para desarrollar el trabajo de campo preciso, se ofrecieron para ayudarme en todo lo que quisiera y aún más, siempre, eso sí, que cumplierse con una pequeña condición: la presentación final de la investigación debiera realizarse en *euskera*.

En esta situación me encontraba cuando tuve la oportunidad de participar en un multidisciplinar proyecto de “Recuperación del patrimonio cultural en espacios naturales”, que promovía el Ministerio de Cultura, y que me permitió desarrollar un breve pero intenso trabajo de campo en la soriana Tierra de Pinares. Los insondables caminos de la burocracia hicieron que el programa que iba a durar dos años se interrumpiera antes de concluir el tercer mes.

En esta tesitura, en 1987, el director del Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca, el recordado amigo Ángel Carril, conocedor de mi interés por la antropología, me invitó a participar en un proyecto de “recuperación etnográfica” en la fronteriza comarca salmantina de El Rebollar. Aunque mi concepción de la antropología, aún no depurada, distaba mucho de los objetivos del proyecto, este supuso un auténtico bautismo de “campo”. Así, tras tanta inmersión en las veleidades de una ética especial presentada bajo el rótulo de antropología, el campo ha operado desde entonces como una perpetua vacuna que, tras cada abstracción alejada de la realidad, me obliga a recordar las palabras que, en la única ocasión en que pude hablar con él, me dijera enfáticamente el *aita* Barandiarán: “la

etnografía se hace primero con los pies y luego con la cabeza". Estos iniciales momentos de mi andar investigador me permitieron descubrir que el trabajo de campo ni es tan idílico como aparece en los documentales televisivos ni las comidas de los nativos son siempre recomendables para quienes les visitan. Pero, sobre todo, me mostró la necesidad de una adecuada planificación y de una disciplina intelectual, si se pretende lograr lo que se persigue.

En esos pueblos, "dejados de la mano de Dios", tuve una doble sacudida cultural. Originaria de una zona fronteriza, tenía suficiente entrenamiento vital para comprender que cada uno ha de hablar la lengua de sus padres y que éstas no tienen por qué ser parecidas. Sin embargo, jamás había pensado que alguien me hablaría en mi propia lengua sin que yo fuera capaz de entender una sola palabra. Cuando mi oído se fue haciendo al habla de El Rebollar¹, sobrevino la segunda conmoción, cuando una mujer con la que hablaba a la puerta de su casa en el pueblo de Villasrubias me invitó a entrar en su hogar porque "n'un verbu vinía una bruja". Entré en la casa sin ver a nadie en la calle y con mi mente a punto de efectuar lo que George M. Foster denomina "mecanismo de gatillo" (Foster, 2000c.405). La "bruja" en cuestión resultó ser un remolino de polvo, pues tal nombre reciben en dicha comarca, tal vez en recuerdo de la creencia de que las brujas los aprovechaban para huir. En todo caso, la anécdota me llevó a percatarme del etnocentrismo de mi punto de partida, o lo que es lo mismo, a considerar que era factible estudiar determinados aspectos relacionados con la brujería sin necesidad de circunscribirse al País Vasco. Pronto comencé a descubrir topónimos o costumbres relacionadas directa o indirectamente con la brujería en diversos lugares de Castilla y León, de modo que en 1988 ya había tomado la determinación de hacer mi tesis doctoral sobre la brujería en esta región.

Ahora bien, existía entre los profesores de educación secundaria un dicho que afirma que "el hombre propone y el Ministerio dispone". Tal disponibilidad es la que me llevó a vivir a Ávila a finales de ese mismo año. Como boecianamente parecía prudente no contradecir a esa particular "rueda de la fortuna", creí oportuno centrar mi trabajo en la provincia de Ávila. Dos publicaciones del Centro de Cultura Tradicional de la Diputación de Salamanca parecían confirmar lo idóneo de tal decisión. Por una parte, en las respuestas a la famosa encuesta que desarrollara en 1901 el Ateneo científico, literario y artístico de Madrid, se señalaba que

"el Sr. Dorado Montero conoce a un hombre a quien le hizo mal de ojo una bruja, llamada la tía Menora, persiguiéndole y medio ahogándole por las noches; se libró del maleficio dándole una paliza y yéndose él a que le leyeran los Evangelios. También conoce a otra que, según su familia, se volvió gato, costando trabajo volverla a su primitivo estado. Este embrutecimiento fue obra de la tía Claudina en San Bartolomé, pueblo de la provincia de Ávila, cercano a la Sierra de Béjar". (Blanco, 1986.33)

¹ Existen diversas obras dedicadas a analizar los comportamientos lingüísticos de esta comarca salmantina. Un léxico bastante ajustado de la misma puede hallarse en Iglesias Ovejero (1990).

Por otra parte, Fuencisla Martín Hernández en un artículo titulado "Prácticas y creencias supersticiosas en la villa de Bohoyo (Ávila)" indicaba que varias mujeres del pueblo le habían hecho saber que en el vecino Encinares había muchas brujas, y mencionaba lo siguiente:

"contaba una señora que cuando nació su hijo (ahora tiene tres años), no dejó que ninguna mujer vieja entrase a verlo, ni tampoco nadie de Encinares, porque en una ocasión, fueron unas señoras a ver un niño recién nacido del pueblo y mientras le miraban, la madre se dio cuenta de que se le estaban cerrando los ojos con una 'cosa blanca', entonces dándose la vuelta, pegó en la pierna a una de las mujeres que allí estaban, que lanzando un grito salió junto a las demás, casi a palos, de la casa". (Martín Hernández, 1987:203)

Estas noticias me permitieron darme cuenta de dos cosas: que la intervención de la Inquisición, en primera instancia, no hubiera sido necesaria si todos los que se hubieren topado con alguna bruja hubiesen reaccionado como los mentados; y, en segundo lugar, que contaba con suficientes indicios de que una investigación como la que yo me proponía podía llevarse a cabo en la provincia de Ávila.

Ésta se inició con un análisis macrotoponímico. Pretendía averiguar en qué lugares de la provincia había referencias nominales a la brujería para comenzar por esos pueblos. Salvo un topónimo menor en Diego Álvaro, pueblo del municipio de Diego del Carpio, no encontré nada. Así pues, decidí arrancar mis trabajos en los municipios de la Sierra de Béjar y los del Alto Tormes -donde se hallan los mencionados San Bartolomé de Béjar, Encinares y Bohoyo-. Mi experiencia de campo, aún insuficiente, me había enseñado que, si quería saber algo sobre las brujas, éste era un término que debía utilizar con excesivo cuidado para no inducir erróneas respuestas. Por tal motivo, procuraba siempre referirme a mujeres con unas determinadas características: solitarias, independientes, con fama de sabias o sanadoras, no muy jóvenes, etc. Para mi sorpresa, esa perifrasis hallaba dos tipos de respuestas recurrentes: o me hablaban de alguna "curandera" o me respondían con historias de santas.

En las primeras ocasiones en que mis preguntas por brujas encontraron como respuesta las vidas de santas pensé básicamente en mi impericia interrogadora. Además, algunos tópicos excesivamente extendidos, como el conservadurismo y catolicismo de los hombres y mujeres del campo o la omnipresencia en la provincia abulense de Santa Teresa, vinieron a ejercer más que como hipótesis *ad hoc*, como meras justificaciones. Sin embargo, la excesiva recurrencia de este tipo de respuestas me obligó a reflexionar más acerca de lo que me decían y no quería oír: ¿se podía establecer un cierto y arriesgado paralelismo entre la vida de algunas santas y la de algunas mujeres consideradas brujas? A fin de cuentas, tanto el prototipo de la bruja o curandera-sanadora, como el de la santa, nos permite identificarla como una mujer que frecuentemente vive sin ningún tipo de atadura familiar, marginada e independiente, con poderes que le permiten entrar en comunicación con el más allá. Es más, al conocer la vida de las santas de las que la gente me hablaba y cuyas imágenes encontraba en las iglesias parroquiales, descubrí, no sin sorpresa, que de no mediar elección divina, muchas de esas mujeres hubieran sido otrora candi-

datas a alguna hoguera expiatoria. Sin saber cómo, cuando me quise percatar, brujas y santas se hallaban por igual en el ámbito de mis preocupaciones.

Llegados a este punto de la encrucijada, consideré que la historia del Santo Oficio podría arrojar luz sobre la posibilidad de investigar fenómenos de brujería en la provincia de Ávila. No en vano, en la capital de la provincia vino a crearse de la mano de Torquemada uno de los primeros tribunales inquisitoriales y no eran pocas las personas que en voz baja me habían recordado, para bien o para mal, al más conocido de los inquisidores. No es extraño encontrarse en Ávila con personas que utilizan aún hoy la figura de Torquemada con fines diversos. Así, entre gentes de izquierda es frecuente oír que la primera medida que tomó el gobierno municipal liberal que logró hacerse con el poder en el siglo XIX fue la de exhumar el cadáver del inquisidor y aventar sus cenizas en todas direcciones para que de él no quedase rastro (salvo, supongo, la memoria reiterada de este hecho y con ello el recuerdo perenne del mentado). Desde otro punto de vista, Torquemada es recordado como el principal impulsor en la ciudad del convento de Santo Tomás que trajo cierta fama y riqueza a la ciudad en su día como morada veraniega de los Reyes Católicos y actualmente como centro de atracción turística.

El breve recorrido histórico me llevó de pasmo en pasmo. El número de mujeres de fama reconocida que han vivido en la provincia de Ávila y que han sufrido persecución eclesiástica es realmente elevado. Pero no es su número lo que más sorprende, sino el hecho de que la mayor parte de las perseguidas hayan sido tenidas por santas. Tal ocurrió con Sor María de Santo Domingo, más conocida como la beata de Piedrahíta, cuyas llagas y visiones no dieron con ella en la cárcel, tras varios procesos inquisitoriales, merced a la protección del Duque de Alba y del cardenal Cisneros², e incluso a la de Fernando el Católico después de que le augurase en pleno éxtasis que sólo moriría cuando hubiera recuperado para la cristiandad la ciudad de Jerusalem. Igualmente, tuvo problemas con el santo oficio la andariega Santa Teresa, considerada por algunos de los inquisidores sevillanos como un auténtico peligro para todas las mujeres y un notorio ejemplo de iluminismo. Claro que la santa abulense por antonomasia, era cotidiana partícipe, con alguna de sus hermanas del Carmelo, de la tertulia de Doña Guiomar de Ulloa. Viuda heredera de un mayorazgo que le propiciaba ricas rentas, doña Yomar (Jerónima) propició en torno suyo una tertulia de "santas", tenida en alguna ocasión por concíabulo de protestantes, entre las que se encontraban tres mujeres de nombre Ana que estarían en la mira de los inquisidores por haber escuchado a herejes de diversos lugares del

² Por lo demás, puestos a buscar conexiones "demoníacas", ésta beata pasa por ser de las pocas personas que confiesa haber tenido diálogo con el diablo. En la transcripción de uno de sus juicios inquisitoriales se indica que "otro día, en la misma iglesia, se le apareció un crucifijo, el cual no la puso el espanto que solía producirla en otras ocasiones y que su color era como el cielo cuando está nublado a la hora de ocultarse el sol, cuyo crucifijo la dijo: *'Yo soy el demonio que te ha engañado y las otras visiones que vistes no era Dios, ni la Virgen, sino yo, pues Dios te tiene para el infierno'*. Y ella entonces se santiguó y dijo *'Dios que me crió me puede enviar donde quisiere, pero tu no me engañarás más. Vete'*". (Lunas Almeida, 1930.162) (Cursiva en el original).

reino: Ana Wasteels, a quien por su origen los abulenses conocían como la "flamenca", Ana de Santo Domingo y Ana Reyes quien, además, era tenida por discípula de Mari Díaz. Esta última había causado en los años precedentes un gran revuelo en la ciudad con su fama de santidad y los prodigios que le acompañaban.

Un aspecto particularmente notable parecía, a primera vista, común en todas las historias y leyendas que se han escrito acerca de estas mujeres: tal era la fortaleza de su ánimo y carácter que varias de ellas, y en ocasiones diversas, aparecían sobrenombradas como "mujer fuerte". Esta peculiar característica, tan alejada de la tópica sumisión que hoy día se espera que tuvieran las religiosas de épocas pretéritas, parecía extenderse a la totalidad de las santas abulenses, o de las que por tal fueron tenidas. No parece haber santa de esta tierra a la que no se le pueda atribuir esta característica: Santa Teresa, María Vela, Mari Díaz, Santa Sabina, Santa Cristeta, Santa Paula Barbada, etc.

El nombre y la historia de esta última llamaron poderosamente mi atención pues resulta ser enormemente variada por las posibilidades interpretativa. Tómese por donde se quiera, ofrece multitud de pormenores y particularidades que la hacen interesante, razón por la que comencé a recabar información sobre la misma. Los relatos y las historias sobre la santa de Cardenosa comenzaban a acumularse en mi mesa cuando hube de tomar la decisión de centrar mi investigación si quería culminar en algún momento, más o menos lejano, mi tesis doctoral. A estas alturas, tanto la bibliografía sobre la santidad femenina como la pertinente en los estudios sobre brujería llenan anaqueles de numerosas bibliotecas, pero la posibilidad de estudiar la figura concreta de una supuesta mujer resultaba, para mí, enormemente más atractiva que volcar mi mirada sobre difusas figuras de mujeres reales.

Tal vez pueda extrañar el amplio recorrido efectuado sobre los inicios de la investigación. No obstante, considero que es necesario mostrar algunas de las etapas más importantes de tal decurso debido a que la ciencia social, como en su día señalara K.O. Apel, se caracteriza básicamente por poseer un carácter autorreferencial. Por tal motivo, el científico social comparte con los miembros de su sociedad un saber pre-teórico, que algunos denominan "realidad simbólicamente pre-estructurada" y otros, de forma más sencilla pero confusa, "cultura". El problema con el que las ciencias sociales se enfrentan, como pusiera de manifiesto Giddens (1987) en *Las nuevas reglas del método sociológico* es que el científico social toma de la misma sociedad que analiza el lenguaje con que lleva a cabo su indagación. La consecuente imposibilidad de neutralidad no es un problema de índole psicológica, sino un hecho que afecta irremisiblemente a cualquier contexto de justificación o descubrimiento. Pues bien, el amplio recorrido mostrado hasta el momento pretende, al menos parcialmente, elucidar de qué forma esta "cultura" compartida ha condicionado toda la investigación y no sólo su redacción final. En este sentido, hay que recordar que ya Alfred Schütz puso de manifiesto que el científico social toma una serie de "predecisiones metodológicas" antes incluso de elegir los conceptos básicos de su teoría. Tales predecisiones vendrían justificadas por la necesidad de establecer una adecuada correspondencia entre los procesos de toma de datos y las teorías dentro de las cuales son comprensibles.

En última instancia, al poner de manifiesto las condiciones primeras que dieron origen a la investigación, pretendemos ser especialmente conscientes de esa necesidad de adecuación entre los datos, la metodología utilizada, la teoría que la explica y contextos sociales en que éstas se han producido. Al abordar cualquier trabajo de investigación social, todo un sedimento vital, académico, institucional, científico, social, etc. condiciona decisivamente la elección de los objetos de estudio. La necesidad de explicitar, en lo posible, las limitaciones existentes para elegir hacia qué parcela de la realidad social debe dirigirse la vista puede, por tanto, contribuir de forma decisiva a comprender algunos de los procesos de toma de datos que posteriormente se describen, así como algunas de las conclusiones que se generan.

Consciente de tales circunstancias, comencé a abordar la figura de Santa Barbada de acuerdo con el plan trazado. Las entrevistas se sucedían y paulatinamente el trabajo de campo comenzaba a dar frutos que ora eran alentadores ora desalentadores. Así, la mayor parte de los asistentes a la celebración del *Dos de Mayo* en la ermita de San Segundo, en la que está enterrada, eran capaces de recordar fielmente la historia de la santa en cuestión. Sin embargo, ninguno de mis alumnos de la ciudad, lo que aún era más interesante, parecía haber oído hablar de ella. Entre los que conocían la historia de Santa Paula Barbada, los más consideraban que se trataba de una leyenda sin mayor fundamento. No obstante, en Cardeñosa, el lugar en el que la mayor parte de los escritos la hacen originaria, la certeza sobre la santidad de su paisana es indubitable. En esta tesitura decidí que, a la par que el trabajo de campo se desarrollaba, necesitaba precisar más los elementos históricos referidos a Santa Barbada. Ahora bien, eso significaba considerar la cuestión de la temporalidad sobre la que, como han mostrado Ramón Ramos Torre (1992) y Enrique Luque Baena (1996), tanto se ha escrito en la antropología.

Por otra parte, mi incursión por los archivos más variados chocaba frontalmente con muchas de las afirmaciones que escuchaba y me obligaba a plantearme la cuestión de la inmemorialidad autoasignada y, como sugiere Enrique Luque, “a asumir de algún modo el papel del historiador”. (Luque, 1997.16) Este tipo de apreciaciones han llevado a autores como Augé a hablar de “una ciencia sintética -antropología e historia- de los hombres en sociedad”. (Augé, 1979.7)³. Desde otra perspectiva, Emiko Ohnuki-Tierney defiende opiniones semejantes. Considera Ohnuki que la “historización de la antropología” y la “antropologización de la historia” (Ohnuki, 1990b.19) han eliminado las diferencias entre el quehacer antropológico y el del historiador pues el distintivo trabajo de campo hace tiempo que ha dejado de ser exclusivo de la antropología. Como años antes había afirmado E.R. Wolf (1987), Ohnuki considera que el fracaso de los antropólogos para tener en

³ Traducción nuestra. Por otra parte, esta síntesis ha sido llevada a la práctica con admirable rigor por Julio Caro Baroja al menos desde 1961, año en que escribe *Las brujas y su mundo*. Como señala Carmen Ortiz en un artículo titulado precisamente “Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social”, el interés que perseguía Caro Baroja en su obra era “la historia social o, si queremos, la antropología histórica”. (Ortiz, 1996.292)

cuenta la historia se asentaba en prejuicios coloniales y etnocéntricos basados en la creencia, de que los pueblos ágrafos no tenían historia (Ohnuki, 1990b. 2). Con todo, el interés de esta afirmación radica en el corolario que de ella se deriva. De ser cierta, la contemporánea inserción de planteamientos historiográficos en el ámbito antropológico estaría denotando un replanteamiento de la antropología basado en la convicción de que no hay cultura sin historia.

En todo caso, sea cual sea el centro de interés de cualquier análisis histórico-antropológico, la interpretación de la historia que se lleve a cabo tendrá que ver inexcusablemente con la visión que el antropólogo tenga de su propia disciplina.

Sea como fuere, compartimos la afirmación de Augé en el sentido de que “el antropólogo que tiene y debe tener intereses históricos no es, sin embargo, *stricto sensu*, un historiador”. (Augé, 1995.17). Nuestra referencia a sucesos relevantes de la vida de los últimos siglos de la ciudad de Ávila debe entenderse desde la perspectiva de la radiografía del presente (o más bien de cómo se está intentando proyectar éste hacia el futuro) ya que, como ha mostrado W. Christian (1991), cualquier acontecimiento histórico, al exhibir las reacciones, las tomas de posición y la forma como se conceptúa por los distintos sectores de la sociedad, pone de manifiesto características notorias de la comunidad referida. Como ha señalado recientemente S. Narotzky, “no se trata, sin embargo, de convertirnos en historiadores, se trata simplemente de comprender el presente dentro de la historia para poder ubicar correctamente los problemas que estudiamos”. (Narotzky, 2001.69)

Con tales planteamientos comencé a buscar las noticias que ha habido a lo largo de la historia de la Santa Barbada, descubriendo en ellas una suerte de “síndrome del Guadiana”, pues ora era inexcusable referencia a la que todos los escritores de una época acuden, por ejemplo, los primeros setenta y cinco años del siglo XVII, ora desaparecía por completo de escritos y aún de archivos, como ocurre en los primeros setenta y cinco años del siglo XVIII. Aún a riesgo de caer en la elaboración de una Historia General de Ávila, cosa totalmente alejada de mis pretensiones, me embarqué en la tarea de elaborar el discurso histórico habido en relación a Santa Barbada siguiendo el discurrir cronológico con el objeto de descubrir qué lógica lo explica.

Cuando, en la actualidad, la Barbada se había ya constituido en un pálido reflejo en la mente de la mayor parte de los abulenses, el Ayuntamiento de la ciudad decidió incluir su historia, en junio del 2002, dentro de las representaciones anuales que, con el título “Leyendas de Ávila”, celebra para mayor divertimento de ciudadanos y transeúntes. Una vez más, la joven doncella de Cardeñosa era reconocida en la ciudad. Claro que ahora en forma de leyenda y pasada por el tamiz de la percepción que el grupo de teatro “Jufrañ”, encargado de la representación, tenía de ella. Ahora al repasar este texto en el 2003, compruebo que en esta temporada, la “leyenda” de la Santa Barbada ha vuelto a desaparecer del programa. De todas formas, supuse que tampoco la reaparición de la Barbada a finales del milenio, después de décadas de ausencia, era necesariamente interpretable al margen de la lógica que había hecho que a lo largo de la historia apareciera y desapareciera en incontables ocasiones.

En definitiva, las páginas que siguen pretenden exponer cómo se generó el relato de Santa Barbada y cuál fue su desenvolvimiento histórico hasta finales del siglo XVII. Con dicha exposición se persigue, además, descubrir cuál ha sido la lógica histórica, no necesariamente legaliforme, que ha posibilitado la creación de determinados contextos culturales en la ciudad de Ávila y, especialmente, cuáles han sido los intereses que han entrado en conflicto y armonía en dicha lógica "cultural". Por lo mismo, uno de los elementos que de forma reiterada aparecerá es el continuo desbordamiento del contexto local debido a su inserción en otros de más amplio alcance que influyen sobre él y lo modifican prescindiendo, en ocasiones, de las necesidades e intereses de los propios agentes sociales abulenses. Por último, el descubrimiento de esa lógica, a la que finalmente denominaremos como de "doble engaño", nos mostrará de qué forma se ha ido construyendo una determinada imagen de las mujeres y de la feminidad.

II

TRAS EL RASTRO DE LA SANTA BARBADA

Los primeros relatos de la Santa Barbada que fui escuchando de labios de algunos abulenses con los que me entrevisté me parecían muy semejantes. Sin embargo, a medida que su número iba en aumento, descubría que las divergencias también crecían en la misma proporción. Por una parte, la época en que supuestamente había acontecido el milagro de la protagonista era enormemente variable e incluía prácticamente todos los siglos desde que el cristianismo estuvo presente en la Península Ibérica (y, en alguna ocasión, épocas anteriores al origen del propio cristianismo). Tan pronto era mujer romana como visigoda o medieval. Por otra, las divergencias respecto del tiempo en que la historia aconteció se acompañaban, igualmente, de las referidas al lugar en que ocurrió el milagroso hecho, ya que aunque escuchaba frecuentemente que había acontecido en San Segundo, en no pocos relatos históricos que había leído se citaba a la ermita de San Lorenzo como el lugar milagroso. Estas discrepancias no resultan especialmente sorprendentes y, además, su análisis puede arrojar cierta luz sobre los objetivos que nuestra indagación está persiguiendo.

Sucesivas entrevistas con estudiosos de la historia local abulense confirmaron la pertinencia de estudiar la figura de Santa Barbada y los elementos simbólicos a ella asociados para comprender ciertos procesos sociales que pudieran estar ocurriendo en la Ávila contemporánea. Tal convicción no nació de lo que los citados historiadores -o periodistas históricos, en algunos casos- resaltarán la importancia de dicha figura en los procesos simbolizadores contemporáneos sino, justamente, de la unanimidad de su desprecio. Aunque la mirada que sobre ella deslizaban mostraba una amplia gama de matices que, en no pocas ocasiones, se hacían depender de la adscripción religiosa del entrevistado, una asombrosa unanimidad parecía presidir todas esas visiones: los intentos de dar una explicación a la historia de “eso”, indefinido siempre marcando una cierta distancia con respecto al objeto, como si éste fuera algo neutro, inexcusablemente hablaban de algo propio de la “religiosidad popular”,

concepto utilizado despectivamente. Con las consabidas excepciones, los historiadores católicos parecen mirar a la Barbada con un deje de desdén, refiriéndose a ella como un personaje propio de “cronicones”, con la que más vale no perder tiempo alguno, porque supone un desvío respecto de la “auténtica fe”; desde el otro lado, aquéllos que no manifestaban filiación religiosa alguna, incrementaban su menosprecio, considerándola como “algo típico de la Iglesia” para “entreteener a la gente”. Sea como fuere, de unos y otros obtuve la impresión de que, por una parte, una explicación tan “simple” y reducida no tenía que ver con cartesiano intento, sino con la incomodidad del personaje en cuestión y, por otra, que la incomodidad nacía justamente de la necesidad de negar que es posible aplicar a la Santa Barbada las características que, según Turner, están presentes en todo “símbolo dominante”: 1) condensación; 2) unificación de significados dispares en una única formación simbólica; 3) polarización de sentido (Turner, 1999.33)⁴. Pero ¿por qué aparece tal necesidad de negar el carácter simbólico de dicha figura? Obviamente, este interrogante debe insertarse dentro de uno más amplio: qué significa hoy para la ciudad de Ávila la Santa Barbada y qué revela y oculta tal significación.

Con el objeto de llegar a proporcionar una respuesta, siquiera aproximativa, intenté determinar, en primer lugar las transformaciones habidas en los espacios y rastros materiales vinculados a la historia de la Santa Barbada, para abordar, posteriormente, diversos elementos relacionados con las mutaciones operadas diacrónicamente en los relatos y la percepción social de la Santa Barbada. En relación con las variables espaciales procedí a verificar los vestigios materiales a los que hacen referencia los relatos y que se pudieran encontrar en la ciudad. La cuestión de la temporalidad, abordada en capítulos siguientes, pretende averiguar no en qué momento histórico supuestamente han acontecido los sucesos narrados en el relato, sino cuándo ha surgido éste, cómo y por qué se ha propagado y, especialmente, los cambios que, con posterioridad, ha ido sufriendo en relación con los usos sociales del mismo.

Las primeras referencias escritas acerca de la Santa Barbada aparecen en 1519 en una obra de Gonzalo de Ayora, a la que más adelante nos referiremos. Aunque a lo largo de ese mismo siglo, y en los siguientes, las referencias a la santa se irán repitiendo, será, sin embargo, el texto que publicara Antonio de Cianca en 1595 el que mayor repercusión tendrá en cronistas e historiadores posteriores, de forma tal que, en muy buena medida, será seguido casi como paradigma. Aunque posteriormente reproduciremos íntegramente el capítulo VIII del libro II de la *Historia de la vida, invención, milagros y traslación de San Segundo, primero obispo de Ávila*, de Cianca, adelantamos ahora la parte fundamental del escrito a fin de posibilitar una mejor comprensión de las páginas siguientes:

“En la misma iglesia del bienaventurado san Segundo de Ávila, junto a su sepulcro, está otro donde está sepultado el cuerpo de la bienaventurada

⁴ Ciertamente, no se puede menospreciar el hecho de que estas propiedades de las que Turner están referidas a símbolos incardinados en procesos rituales, lo que no es el caso de la Barbada.

virgen Santa Barbada, assí llamado por el milagro que Dios nuestro Señor fue seruido obrar, dándola en el rostro barbas como si fuera hombre, para la librar de vn cauallero que violentamente el onor desta santa virgen quería quitar, cuya historia y naturaleza desta santa, según por tradición en Ávila está recebido, decendida de tiempo en tiempo desde que se dize auer sucedido hasta agora, y según los tratados del cronista Gonçalo de Ayora, y del Maestro Ávila de la Compañía del nombre de Iesús. Esta santa virgen Barbada era vna donzella labradora, natural del lugar de Cardeñosa, aldea de Ávila, y a dos leguas de esta ciudad, y viniendo de ordinario de su aldea a la ciudad, yua a visitar la iglesia del bienauenturado san Segundo: y antes de las aduocaciones dichas, y auiéndose desta santa donzella aficionado el cauallero que es dicho, y con promessas y halagos perseguía a la santa donzella para reduzirla a su voluntad: pero como la de la santa virgen estaua fuera de aquel intento daua de mano a aquella torpe pretensión: Succedió pues, que viniendo vn día la santa donzella para la iglesia de san Segundo a su acostumbrada deuoción cerca de la de san Lorenço que está en el campo, vio venir por fuera de la ciudad de Ávila a aquel cauallero que la perseguía, yua puesto en un cauallo a caça, y el vno al otro (aunque buena distancia desviados) se conocieron: y la santa donzella viéndose sola, y en el campo, y la instancia con que aquel cauallero la perseguía, y temiéndose dél no la violentasse alargó el passo a la santa donzella, porque estimaua más la hermosura del alma que la exterior de su cuerpo, y a gran priessa desviándose de aquella ocasión presente, se entró en la iglesia de san Lorenço, y allí puesta de rodillas delante de un deuoto crucifixo, con vna vehemente oración suplicó a nuestro Señor la diesse alguna fealdad en el rostro, creyendo con aquello librarse de alguna ocasión y peligro en que estaua puesta. Fue nuestro Señor seruido que al instante la santa donzella se le pobló el rostro de barba tan espessa, y tan compuesta, como si fuera varón: cuyo admirable y celestial fauor, la santa virgen viendo dio por él infinitas gracias a nuestro Señor: y disimuladamente saliéndose de la iglesia, allí junto a ella se puso sentada en vna piedra, de tal manera que mostraua ser hombre. El cauallero llegó a ella ciego y desatinado de aquel su pretenso intento, y la preguntó, si auía visto vna donzella de las señas della que la dio: a lo cual la santa donzella, diziendo verdad, le respondió que no auía visto otra persona después que aquí llegó sino a ella: con lo cual quedó asegurada en su limpieza, y aquel cauallero burlado.

No se halla en el tiempo que este milagro succedió, ni ay rezado desta santa, ni se halla en el calendario, sino que por pía deuoción Christiana, y la tradición antigua que es dicha en Ávila, y por los autores que son dichos en sus tratados citados se testifica el milagro referido: y también por vn retablo que está en la misma iglesia de S. Lorenço de Ávila pintada en él al olio esta historia de la bienauenturada Santa Barbada, con vnas letras al temple: por las quales se declara la historia sustancialmente referida. El qual retablo solía estar y estuuó años en vna capillica que está arrimada junto con la misma iglesia de san Lorenço, adonde se dize auer estado la

bienaventurada santa sentada, quando la preguntó aquel cauallero por aquella muger que buscaua. Agora el retablo y capilla está dentro desta iglesia de san Lorenzo de Ávila." (Cianca, 1595.115v-116r)

Al margen del contenido del texto, que posteriormente será analizado con detenimiento, en el mismo se mencionan una serie de elementos materiales de los que pudieran quedar vestigios que podrían rastrearse. Tal es el caso de la ermita de San Lorenzo donde aconteció el milagro, la piedra sobre la que sentada esperó al caballero que la pretendía, el retablo en el que la historia se narra y, por supuesto, el sepulcro en el que estaría enterrada la Santa en la ermita de San Segundo.

Considerando que la ciudad de Ávila posee unas reducidas dimensiones y que entre el vecindario es reiterado hasta la saciedad el tópico de que "aquí no cambia nada", no parecía, en una primera impresión, que la tarea de verificar la existencia de tales vestigios pudiera encerrar dificultades especiales. Sin embargo, las complicaciones se acrecentaban a cada paso. De la misma forma que los historiadores consultados la obviaban, tal pareciera que la afirmación que Cianca escribiera a fines del siglo XVI siga siendo válida hoy y sólo "según por tradición en Ávila está recibido". La ambigüedad de estos términos, que nos obligará a volver a ellos más adelante, nos lleva a aventurar una hipótesis utilizando un léxico diferente: durante varios siglos ha existido en ciertos agentes sociales, que habrá que identificar, una deliberada intención de suprimir todo lo relacionado con la Barbada.

De hecho, el deseo de supresión de la barbada de Cardenosa se ha visto reflejado incluso en las dificultades que para verificar el contenido de la historia de Cianca ha habido hasta 1993. Así, por ejemplo, en el Archivo Histórico Provincial no existe ningún ejemplar original del texto de Cianca (aunque sí una fotocopia incompleta). Por su parte, aunque existe un ejemplar del citado libro en la Biblioteca Nacional, en Madrid, aún hoy no aparece el menor rastro de él en los catálogos informatizados. En relación con esta misma cuestión, María Cátedra señala lo siguiente: "Cianca se refiere a la Barbada en el cap. VIII, libro segundo (1595:115-117). Curiosamente estas páginas faltaban del manuscrito de Ávila que yo he manejado (y también don Emilio Sánchez), aunque he consultado el de la Biblioteca Nacional". (Cátedra, 1997 a. 146n)⁵

Afortunadamente para investigadores y curiosos, en 1993 la Institución Gran Duque de Alba editó una edición facsimilar del texto que Jesús Arribas encontró "milagrosamente", según sus propias palabras, en el "almacén de un chamarilero, donde la humedad le amenazaba de muerte" (Arribas, 1993 a. iv) y de la cual está tomado el relato mencionado anteriormente.

⁵ Además de múltiples referencias ocasionales en varios de sus textos, María Cátedra ha escrito de forma específica acerca de la Barbada en varios de sus trabajos. (1995, 1997 a, 1997b, 1998) Aunque es imposible enumerar, si quiera de forma sucinta, todo lo que le debo, de justicia es dejar constancia de ello.

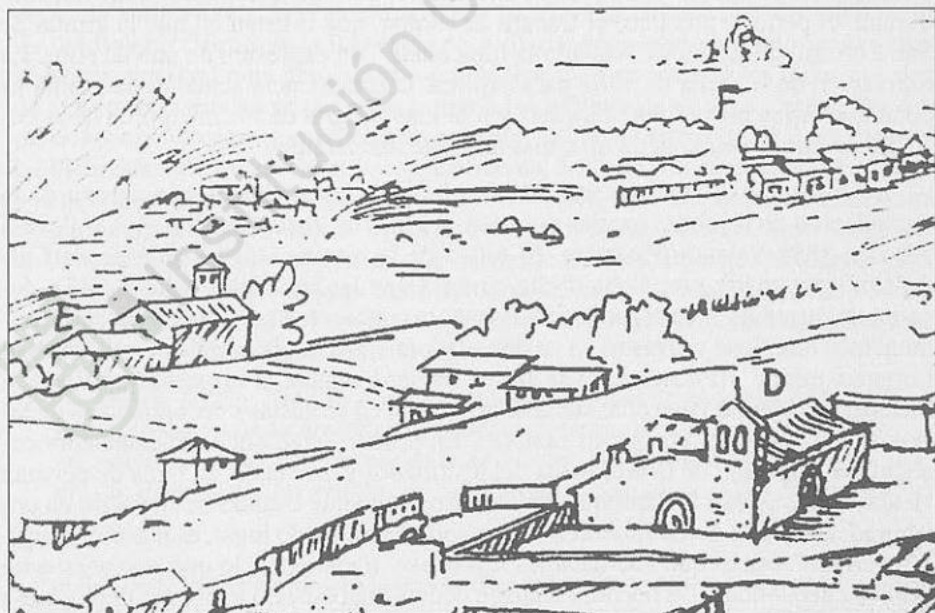
1.- La ermita de San Lorenzo

Como ya hemos indicado, Antonio Cianca afirma que el milagroso suceso ocurrió en la ermita de San Lorenzo:

“y a gran priessa desviándose de aquella ocasión presente, se entró en la iglesia de san Lorenço, y allí puesta de rodillas delante de un deuoto crucifixo, con vna vehemente oración suplicó a nuestro Señor la diesse alguna fealdad en el rostro...” (Cianca, 1595.116r)

Buscar hoy en la ciudad de Ávila los restos de esta ermita es quimera vana. Por más que pregunté, la mayor parte de las gentes con las que pude hablar no podían darme razón de la existencia de la susodicha. Eso sin contar aquéllos que porfiaban que “jamás ha habido en Ávila una iglesia con ese nombre”. Por otra parte, cuando azuzaba la memoria de las personas con las que hablaba y que se encontraban atacadas por el síndrome “tenerlo en la punta de la lengua”, indicándoles la zona en que aproximadamente podía haber estado, hallaba una invariable respuesta del siguiente tenor: “¡Ah!, Usted dice San Lázaro. Pero eso no fue una ermita, era el cementerio que dicen que antiguamente estaba por ahí”.

Una investigación sobre las representaciones pictóricas de la ciudad tampoco parece arrojar mucha luz sobre la ermita en cuestión. Ciertamente, el aspecto “fotogénico” de Ávila ha hecho que la ciudad haya sido retratada en infinidad de ocasiones por pintores de todas las épocas y lugares y desde los más variados puntos de vista. Y, sin embargo, solamente contamos con un cuadro en el que la misma



(Ermitas de San Segundo (D) y San Lorenzo (E) dibujadas por Van den Wyngaerde en 1570)

pueda verse. Se trata de un mapa que en 1570 hiciera de la ciudad el flamenco Van den Wyngaerde. En el mismo, dibujado desde el poniente urbano, en concreto desde una elevación conocida como Cerro de San Mateo, se puede divisar en lontananza, y sin excesivos detalles, una iglesia de planta rectangular en la que destaca por su lado oriental una torre no muy elevada. Junto al tejado, como se observa en la imagen, aparece la letra "E" que nos remite a la leyenda de la parte inferior en la que se señala sencillamente "E. San Iorente".

La desaparición material de la ermita en el siglo XIX ha tenido su primera repercusión en el contenido de la leyenda, según es contada hoy día por numerosos abulenses: desaparecida en la ciudad la memoria de la ermita de San Lorenzo, San Segundo ha venido a ocupar el lugar en el que aconteciera el milagro de la pilosidad. Este hecho es común a algunos de los contemporáneos recopiladores de leyendas abulenses. Así, la recopilación que hiciera José Belmonte en 1945 de las *Leyendas de Ávila* da a entender que el milagro ocurrió en la iglesia de San Segundo, si nos basamos en las descripciones del paisaje que hace, si bien nunca llega a nombrar la ermita en la que entró la joven. Por su parte, Juan Grande Martín, en *Castillos en la Tierra de Ávila y emoción de la ciudad*, publicado en 1976, o la más reciente obra de A. Sánchez de la Cruz (1997), *Del ayer de Ávila y su provincia*, no parecen albergar duda alguna de que ocurrió el milagro en San Segundo. Mención aparte merece la versión de *Leyendas Tradicionales*, publicado por Joaquín Díaz en 1996, en el que se hace referencia al hecho de que la joven se dirigía a la ermita del santo el día de San Llorente.

Si dejamos de momento los textos y volvemos nuestras miras a la ciudad actual, podemos encontrarnos con diversos sacerdotes, con los que me fui entrevistando durante el periodo que duró el trabajo de campo, que insisten en que la ermita de San Lorenzo desapareció, "cuando la francesada", en expresión de uno de ellos. La reiteración de la fecha de 1808 para explicar la inexistencia actual de la ermita es común a varios historiadores locales y a la mayor parte de los miembros de la cofradía de San Lorenzo de la que, más adelante, hablaremos.

No sería de extrañar que esta fecha se hubiese institucionalizado a partir de la recopilación de leyendas locales que, con el título de *Tradiciones de Ávila*, llevó a cabo en 1888 Valentín Picatoste. El relato de la historia de "La aldeana de Cardeñosa" que aparece en dicha obrita, arranca con las siguientes palabras: "La desastrosa guerra de la Independencia Española concluyó en Ávila con muchos monumentos artísticos y arrastró en su devastadora corriente la humilde ermita de San Lorenzo, mártir". (Picatoste, 1888.101) Conviene señalar al respecto que Valentín Picatoste ha ejercido una considerable influencia en cronistas y recopiladores de leyendas del siglo XX por varios motivos. En primer lugar, era suficientemente conocida la extensión de la biblioteca del historiador y, por ende, su fama de persona "leída" que traspasó los ámbitos locales, especialmente cuando se convirtió en colaborador habitual de *La Ilustración Nacional*. En segundo lugar, es notorio el espíritu "crítico" con el que abordaba las leyendas y tradiciones, lo que le otorgaba un "plus de veracidad". De hecho, Picatoste dedica más espacio a intentar demostrar a los críticos la veracidad de la leyenda reconociendo los parecidos que tiene con

otras y asumiendo que algunos de sus propaladores en épocas remotas, como el arcebispo Julián Pérez, han sido “justamente” acusados de inventores de “falsas historias”, que a la narración de la propia leyenda. En última instancia, todos sus argumentos vienen a coincidir con la taxativa “Dedicatoria” de la obra mencionada en la que se señala que lo narrado “no son, ciertamente, estos hechos la historia de la Ciudad; pueden sí constituir la historia legendaria”.(Picatoste, 1888.7)

Por su parte, José Mayoral Fernández, cronista de la ciudad, en una nota periodística dedicada a Santa Barbada en 1957 insistía igualmente en la tesis de los desmanes franceses: “y destruida la ermita por los franceses de Napoleón a principios del anterior siglo...”(Mayoral, 1957)

Ahora bien, sabido es que en numerosos lugares de España se hace a los franceses responsables de cualquier tropelía imaginada, ocupando así éstos el lugar que otros colectivos marginados han dejado vacantes en la construcción de una memoria social en la que participan recuerdos, olvidos y sus transformaciones en función de las necesidades locales de presente. Por tal motivo, no parece excesivamente prudente dar por válida dicha información sin proceder a efectuar algún tipo de investigación que permita contrastarla.

Por sugerencia de estudiosos y conocedores del arte local y de la historia de la muralla de Ávila, busqué los restos de la ermita de San Lorenzo en las sucesivas obras por la que durante la primera mitad del siglo XIX pasó la muralla⁶. Sin embargo, por más que buscamos, no hallamos indicio alguno de que la muralla fuera reforzada en 1808, de la misma forma que lo había sido en 1792 o, más tarde, en 1822. No ocurre lo mismo cuando se analiza lo que ocurre en la turbulenta ciudad de Ávila entre 1834 y 1837 con motivo de las guerras carlistas. Un detenido análisis del Boletín Oficial de la Provincia de Ávila muestra cómo las autoridades locales se encontraban muy preocupadas por la aparición de potenciales focos que desde dentro de la ciudad se pudieran sumar a los partidarios de Don Carlos. Por otra parte, las escaramuzas y combates se sucedían en las comarcas de El Barco de Ávila, Piedrahíta, Valle del Tiétar y, especialmente, Arévalo. La cercanía de este lugar y la continua presencia de “gavillas de facciosos” en los Pinares de Coca, así como en otros lugares próximos a la Moraña, llevaron a la ciudad a acometer un refuerzo de la muralla en prevención de ataques desde el norte. Para que la defensa de la ciudad fuera más efectiva, gran parte del septentrión de la muralla fue limpiado de posibles parapetos. Fue así como desapareció la ermita de San Lorenzo. Gutiérrez Robledo ha escrito recientemente lo siguiente:

“Entre 1836 y 1837 se vuelven a acometer obras de refuerzo de los muros motivadas por la presión del ejército carlista. (...) Se levantaron puentes levadizos utilizando las cadenas de la cárcel y de los leones de San Pedro, se demolieron las ermitas de San Lorenzo, San Mateo, San Benito y la

⁶ Cátedra y De Tapia han mostrado fehacientemente cómo “a través del análisis de las murallas o de la documentación generada en torno a ellas se puede apreciar cómo se ha ido elaborando la imagen de la ciudad a lo largo del tiempo.” (1997.177)

Trinidad para utilizar sus materiales en las fortificaciones". (Gutiérrez Roldo, 2000 a. 510)

Estas palabras no hacen sino confirmar lo que en 1868, sólo veinte años antes de que Valentín Picatoste escribiera la mencionada obra, José Moreno Guijarro de Uzabal daba a conocer en *La Azucena del Adaja*, la versión más extensa que conocemos del relato sobre la Barbada, y única obra que está destinada exclusivamente a la glorificación de la misma. En la misma la destrucción de San Lorenzo encuentra responsables muy diferentes a los señalados franceses:

"esta ermita ya no existe; fue destruida en este mismo siglo, el año 35, con motivo de la guerra civil, siendo alcalde de Ávila el cirujano D. Francisco González Beato, para hacer fortificación con la piedra. Solo se conoce hoy el sitio que ocupó por los restos de sus cimientos". (Moreno, 1868.39-40)

Hay que reconocer que el mensaje de Picatoste y todos cuantos después lo han repetido, resulta más fácil de asumir por la población abulense que el de Moreno Guijarro de Uzabal: si éste hace culpables a los propios vecinos de la ciudad de haber destruido un "milagroso" templo cargado de historia, aquél atribuye tal culpabilidad a "invasores" forasteros⁷. No obstante, no resulta irrelevante tener en cuenta que los escritos del mencionado Moreno Guijarro rezumaban "patriotismo, entusiasmo por la historia y las tradiciones y siempre acendrada religiosidad" (Fernández Fernández, 1998.223), lo que le llevó a dirigir un periódico como *El Tostado* de nítida inspiración tradicionalista. La relevancia de esta acotación sobre la ideología del personaje debe vincularse al hecho de que fue un gobierno "liberal" el que acometió el derribo de la iglesia tantas veces mencionada⁸. Es más, el propio Moreno Guijarro incluía bajo su nombre en la presentación de *La Azucena del Adaja* el título de "Caballero de la insigne Orden Militar del Santo Sepulcro de Jerusalem", una de las órdenes religiosas que expresamente se habían suprimido en 1835 tal y como se había hecho público en la ciudad mediante un Parte Oficial del Gobierno Civil de la Provincia:

"1.º.- Quedan suprimidos todos los monasterios, conventos, colejos, congregaciones y demás casas de comunidad o de institutos religiosos de va-

⁷ Eduardo Cabezas (2000) en una reciente obra ha mostrado la importante relación de la dicotomía "los de aquí"- "los de fuera" en la construcción de un abulensismo construido al servicio de los inspiradores de tal discurso (vid. especialmente pág. 254).

Una tan apresurada como inexacta identificación de los términos "liberal" y "anticlerical" ha sido frecuente en periodistas de filiación tradicionalista de diversas épocas posteriores a la contienda. El recuerdo de la disolución de la Compañía de Jesús (Boletín Oficial de la Provincia, BOPA, 21 de julio de 1835), la declaración de venta de "todos los bienes raíces de cualquier clase, que hubieren pertenecido a las Comunidades y Corporaciones religiosas extinguidas" (BOPA, 26 de febrero de 1836), parece ser mucho más vivo que el de la celebración mediante misa solemne en la catedral de la recuperación de la vigencia de la Constitución aprobada en Cádiz el 19 de marzo de 1812, incluyendo la tan patriótica como liberal lectura, por parte del deán, del código que se juraba y, por supuesto, el apoteósico *Te deum* final. (BOPA, 26 de agosto de 1836)

rones, incluidas las de clérigos seculares, y las de las cuatro órdenes militares y San Juan de Jerusalén.”(BOPA, 1 de abril de 1836)

Aunque, los motivos esgrimidos para justificar la demolición pudieran parecer razonables, Moreno Guijarro sospecha, en uno de sus muchos acostumbrados ataques de nostalgia por la Ávila que nunca fue, que se trata únicamente de pretextos:

“mas ¡ay! que ya no existes, que desapareciste en nuestros días; que la demoledora piqueta se ha cebado en tus sagrados muros, tal vez con fútiles pretextos”. (Moreno, 1868.38)

La sospecha de la existencia de una cierta intencionalidad en tal desaparición puede inferirse en otros lamentos del mismo Moreno Guijarro:

“y en ese sitio donde se celebraban los sacrosantos misterios de la Religión, pastan ahora y le huellan desgraciadamente, lo mismo la tímida oveja, que el cansado buey, que el mas inmundo animal ¡hasta el hombre pasa por él, indiferente! Que no existe ni una cruz con un letrero que nos indique haber sido allí un Templo cristiano, y realizándose en él el pasmoso milagro referido”. (Moreno, 1868.39)

Sea como fuere, lo pertinente para el objeto de nuestras deliberaciones, es la constatación de que la desaparición de la ermita vinculada al “milagroso” suceso ocurrido a la Santa Barbada, fue decisión de las autoridades de la ciudad y no un supuesto anhelo destructor de los invasores. Si los que arrancaron las páginas del texto de Cianca pretendieron que la historia de la Santa Barbada pasara desapercibida, la demolición del lugar donde aconteció pudo contribuir a que la misma historia cayera en el olvido.

2.- La “Peña de Santa Barbada”

Como acabo de indicar, Moreno Guijarro de Uzabal se lamenta en *La Azucena del Adaja* de que no exista ningún rastro material, “ni siquiera una cruz” de la ermita de San Lorenzo. Sin embargo, aunque no alude en ningún momento a ella, debió conocer la llamada “Peña de Santa Barbada”, pues autores posteriores a él dan cuenta de su existencia.

Una vez que el milagro tuvo lugar, siguiendo el relato de Cianca, la Santa Barbada salió de la ermita de San Lorenzo y se sentó sobre una piedra que había en las cercanías:

“y disimuladamente saliéndose de la iglesia, allí junto a ella se puso sentada en vna piedra, de tal manera que mostraua ser hombre.” (Cianca, 1595.116r)

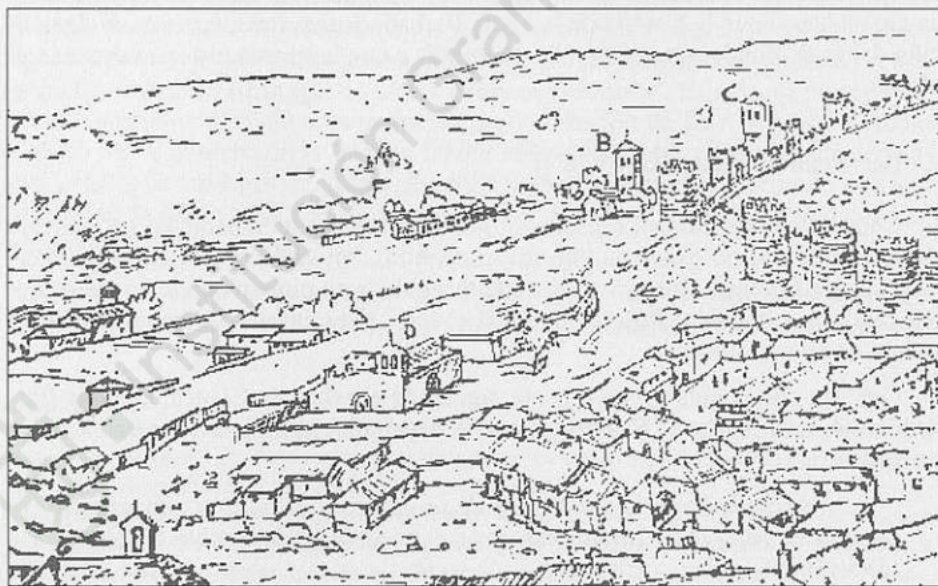
Si bien, no hay referencia alguna a la susodicha piedra ni en los relatos de Ariz (1607), ni de Gil González Dávila (1645), ésta vuelve a aparecer investida de mayor dignidad en la *Historia y grandezas del insigne templo, fundación milagrosa, basílica sagrada y célebre santuario de los Santos Mártires Hermanos San Vicen-*

te, Santa Sabina y Santa Cristeta que escribiera en 1676 Bartolomé Fernández Valencia. En esta obra, tras describir el acontecimiento y las reliquias que en la ciudad quedan de la Santa Barbada, se señala lo siguiente:

“también se halla la memoria de su milagrosa vida en la iglesia de san Lorenzo, y junto a ella hay una peña de cuyas vetas está formada una perfectísima cruz adonde según tradición la Santa se arrodillaba y hacía oración a Dios. Llamáronla la Peña de Santa Barbada, y es venerada de todos lo moradores de la ciudad”. (Fernández Valencia, 1992.118)

Por tanto, si hemos de creer a Fernández Valencia, la piedra debiera ser fácilmente reconocible entre los restantes canchales fruto del afloramiento batolítico por la “natural” cruz que señalaría el hecho milagroso. Esto explicaría que, en escritos posteriores, la citada peña haya dejado de ser la de la “Barbada” para ser la de la “Cruz”. Tal ocurre, por ejemplo, dos siglos después en las narraciones que del relato hacen Martín Carramolino (1872.II.211) y Valentín Picatoste (1888, 112) donde es llamada la “Cruz milagrosa”. La descripción más exhaustiva de la misma se debe justamente al citado Juan Martín Carramolino quien, además, indica su exacta ubicación:

“nuestros lectores reconocerán, si les place, la existencia de una piedra berroqueña, llamada de la Cruz Milagrosa, porque lo cierto es que á la distancia de doscientos setenta pasos desde el cubo Noroeste de la muralla,



(En el siglo XIX Martín Carramolino situaba la “cruz milagrosa” junto a la ermita de San Lorenzo, a doscientos setenta pasos del cubo noroeste de la muralla. Dibujo de Van den Wyngaerde en 1570 en el que se observa la ubicación de ambos edificios: B= San Bartolomé [hoy Santa María de la Cabeza], C=San Martín, D= San Segundo, E= San Lorenzo [hoy desaparecida], F= La Encarnación, G= San Julián [hoy desaparecida])

llamado de San Segundo, siguiendo la pared del cercado que á San Lorenzo conducía, y ya cercana á esa ermita, se halla esa piedra allí nacida, que he hecho notar á muchos amigos míos; la cual, elevándose muy poco sobre la superficie del terreno en forma de ancha baldosa, siendo como es berroqueña ó de granito, presenta una perfecta cruz de relieve, formadas por líneas de cuarzo ó pedernal, que hacen resaltar muy claramente y con gran exactitud el signo de nuestra Redención. Casualidad será para unos, lo que para otros es motivo de religiosa piedad; porque se supone que esta es la piedra donde se sentó la santa al hablar al mancebo, y que después, durante su vida, siempre sobre ella se postraba a orar". (Martín Carramolino, 1872.II.121)

Resulta pues extraño que Moreno Guijarro, devoto de la Santa Barbada no haga ninguna referencia a la llamada "Cruz milagrosa" que aún existiría a finales del primer tercio del siglo XX. De hecho, todavía en 1928 Salvador García Dacarrete daba noticias de la famosa "peña": "saliendo presto del templo cerca del cual se sentó sobre una roca, que todavía existe, y que presenta en su fondo oscuro una cruz de pedernal." (García Dacarrete, 1928.18). Sin embargo, lo cierto es que ya Valentín Picatoste había advertido en 1888 de la ausencia de signos sobrenaturales en la roca en cuestión:

"ninguna particularidad ofrece la piedra de la cruz milagrosa; es una simple cruz formada por dos vetas de cuarzo, cortadas perpendicularmente, y que la fe de un pueblo religioso ha hecho brotar de la roca, y la considera como testigo del prodigio verificado en aquel sitio, en obsequio de su venerada paisana, la aldeana de Cardeñosa". (Picatoste, 1888.112)

Entrecruzamiento natural de vetas o símbolo religioso, o las dos cosas a la vez, lo cierto es que hoy día no queda rastro alguno de la citada piedra. A pesar de haber reconocido minuciosamente los alrededores hoy visibles del lugar más próximo al que supuestamente estuvo la ermita, ninguna de las lanchas graníticas que pueden observarse en las proximidades del río Adaja en el actual mercado de ganados de la ciudad se corresponde con la descripción que hace Martín Carramolino. De existir la dicha piedra, lo más probable es que se halle bajo ingentes toneladas de escombros que fueron depositadas en la zona con motivo de la construcción del indicado mercado de ganados.

Una entrevista con una persona que participó directamente en la construcción del mercado de ganados a mediados de los sesenta (1966-1967) insiste en la ausencia de la Peña y de su devoción:

"yo nunca he oído hablar ni de cruz milagrosa, ni de una Peña de alguna santa, ni de nada por el estilo. Porque, si hubiera estado allí y alguien nos lo hubiera dicho, porque nadie nos dijo nada, ni nadie protestó ni nada por el estilo, que, además, los de Patrimonio, bueno de Bellas Artes, siempre estaban mirando, no como éstos, que bueno, mejor me callo, la hubiéramos sacado para el vía crucis que estábamos haciendo al cementerio, vamos digo yo. Porque, si no recuerdo mal, las obras del cementerio y las del

mercado de ganados las hicimos casi a la vez y para dignificar el camino al cementerio hicimos un via crucis entero desde el humilladero [de San Vicente] hasta el cementerio por el Pradillo y por la Academia [del Ejército]. Y tuvimos que comprar las cruces, que algunas las mandamos hacer nuevas y otras, las del Calvario que está arriba, donde la curva, que, aunque digan que allí se fusilaba cuando la guerra, no es verdad, que no estaban, esas, las trajimos de un pueblo, que tuvimos que ir de madrugada y todo con una brigada del ayuntamiento en un camión, y eso que las habíamos pagado. Si hubiéramos tenido una cruz, pues la habríamos aprovechado, vamos digo yo."

Si una decisión municipal adoptada para "salvar a la ciudad" en tiempo de guerra, convirtió la ermita de San Lorenzo en un puro recuerdo, otra decisión del mismo concejo, ahora en aras de la "modernidad", concretada en un mercado de ganados, acabó definitivamente con el recuerdo que de ella pudiera haber:

3.- Un retablo

Si bien no siempre lo consiguió, Antonio de Cianca pretendió ser un historiador riguroso⁹. Su relato de la Santa Barbada parte de la asunción de la inexistencia de pruebas que lo confirmen, más allá de la devoción popular y de algunas autoridades que a ella se han referido. Por tal razón, incluye una descripción de un retablo en el que la historia vendría narrada y que, en su opinión, sería prueba de la veracidad de la historia:

"No se halla en el tiempo que este milagro sucedió, ni ay rezado desta santa, ni se halla en el calendario, sino que por pía deuoción Christiana, y la tradición antigua que es dicha en Ávila, y por los autores que son dichos en sus tratados citados se testifica el milagro referido: y también por vn retablo que está en la misma iglesia de S. Lorenzo de Ávila pintada en él al olio esta historia de la bienauenturada Santa Barbada, con vnas letras al temple: por las quales se declara la historia sustancialmente referida. El qual retablo solía estar y estuuu años en vna capillica que está arrimada junto con la misma iglesia de san Lorenzo, adonde se dize auer estado la bienauenturada santa sentada, quando la preguntó aquel cauallero por aquella muger que buscaua. Agora el retablo y capilla está dentro desta iglesia de san Lorenzo de Ávila." (Cianca, 1595.116r)

Pocos años después, en 1607, será el padre Ariz quien se fije en el retablo para garantizar la veracidad de la historia¹⁰:

⁹ Ángel Barrios indica que algunas de sus afirmaciones son "atrevidas", "de su propia cosecha" e "indemostrables" y que en su obra aparecen múltiples "fabulaciones". (Barrios, 2000b.196)

¹⁰ Reproducimos sin más comentarios lo que opina Ángel Barrios de este historiador: "para fabulador el benedictino Ariz. Si su monografía tiene ya el título sintomático de *Historia de las grandezas de la ciudad de Ávila*, no cabe duda de que su contenido supera, y con mucho, las intenciones proclamadas en su cabe-

“aunque en ningun Martirologio, ni leyenda, se haze mencion desta santa, llamada y pintada en Retablos, Santa Barbada. Como esta en la Antigua Parrochia de San Llorente, en vna Capilla. Que era estancia antiguamente de las Emparedadas. Esta pintado en su Retablo, vn Cauallero a cauallo, hablando con vna donzella, assentada en vna piedra, los cabellos algo crecidos, y la barba larga, y en el friso del Retablo, declara el milagro. Y en medio esta vna Targeta, con las Armas de la casa de los Braquemontes, y Balderrabanos. Que dice se hizo el año. 1530. Y así se manifiesta ser tenida por santa.” (Ariz, 1607.54)

Si hemos de creer a José Moreno Guijarro de Uzabal, dicho retablo posiblemente pudo ser restaurado con el resto del altar en que se encontraba en 1838. Tras describir el contenido del retablo, Moreno Guijarro indica que el mismo fue ejecutado en 1530

“y se conservó muchos años en la iglesia de San Lorenzo: antes había estado en una capillita arrimada a la misma ermita de este Santo, que era estancia de las emparedadas. (...) Destruida últimamente la ermita de San Lorenzo, se trasladó este altar á la parroquia de San Andrés, en donde permanece ahora de colateral al lado de la Epístola.” (Moreno Guijarro, 1866.55-56)

Pocos años después, tanto el historiador Juan Martín Carramolino como el ya reseñado Valentín Picatoste insistirán en el traslado del retablo hasta la no tan cercana iglesia de San Andrés. Así, en 1872 Martín Carramolino informaba que el retablo

“de la antigua capilla donde se supone hizo oración la santa se trasladó a la ermita o iglesia mayor, que después se hizo; y que destruida en nuestros días ha dado ocasión a que se lleve a la inmediata parroquia de San Andrés.” (Martín Carramolino, 1872.II.119)

Por su parte, la narración de “La aldeana de Cardeñosa” que hace Picatoste, concluye afirmando lo siguiente:

“mencionaremos el antiquísimo retablo, llevado a la iglesia de San Andrés, cuando fue destruida la ermita de San Lorenzo, y en el cual se representa a la doncella Barbada conversando con el rico caballero de Ávila.” (Picatoste, 1888.112)

Del mentado retablo, que tantos avatares parece haber pasado, nada podemos decir hoy día. En las *Leyendas de Ávila* que publicara en 1945 José Belmon-

cera. Las dos primeras partes de su libro, según el propio autor declara, son una copia muy libre de la susodicha *Segunda Leyenda de Ávila*, que él suele denominar “leyenda antigua” y atribuir su autoría, quizás para dar más crédito a su narración, al archiconocido falsario Pelayo, obispo de Oviedo en la primera mitad del siglo XII. Pero es tan libre la utilización que hace de la fuente básica que maneja que cambia su texto cuando le viene en gana....” (Barrios, 2000b.197)

te(1998), no había ninguna mención, al narrar la historia de “La Santa Barbada”, a la ermita de San Lorenzo ni, por supuesto, al indicado retablo. En 1976 Juan Grande Martín se limitaba a señalar que

“en la ermita románica de San Segundo y en el también románico templo de San Andrés se hace su memoria: un cuadro de los que debajo suelen tener explicación de lo que representan, se veía en este templo.” (Grande Martín, 1976.223)

Algo semejante dirá dos décadas después A. Sánchez de la Cruz al señalar que

“en las iglesias de San Pedro y San Andrés de la ciudad de Ávila se exhibieron en el pasado recuerdos pictóricos colgados de sus muros”. (Sánchez de la Cruz, 1997.72)

La última referencia escrita que tenemos del mencionado retablo se debe a José Mayoral quien, en 1957, indicaba que la historia fue representada en un cuadro por “un pintor bisoño en 1530,” y que “el cuadro aún se conserva en la iglesia de San Andrés cerrada al culto”.(Mayoral, 1957.6)

Sea como fuere, hoy no hay rastro del retablo. Desde luego, en la ermita de San Andrés no se encuentra. Tampoco lo hemos podido hallar en su iglesia matriz, San Vicente. La iglesia de San Andrés dejó en su día de ser parroquia y toda su documentación fue al archivo de la parroquia de San Vicente, en la que se integró. Sin embargo, tampoco en los archivos de ésta aparece la menor mención al retablo. Ninguno de los sacerdotes que se encargan de la parroquia de San Vicente sabe nada acerca del cuadro. La misma respuesta se puede obtener de historiadores locales. Lo único cierto es que se ha perdido.

La iglesia de San Andrés permanece hoy día cerrada al culto y se abre esporádicamente para celebrar esponsales y, ocasionalmente, algún funeral. En determinados momentos del año, especialmente en verano, si la parroquia de San Vicente cuenta con posibilidades, se abre durante algunas horas para que pueda ser visitada por los turistas. Este momento suele ser aprovechado por la gente más anciana del antaño barrio morisco de Ajates para entrar en la iglesia en la que durante décadas cumplieron sus débitos religiosos.

De ser cierta la afirmación de Mayoral de que en 1957 aún se conservaba el retablo en la iglesia, ha de haber numerosas personas en el barrio indicado que lo haya conocido. Por tal motivo, el conocimiento que tienen de la ermita de San Andrés fue para nosotros objeto de curiosidad. Sin embargo, entrevista tras entrevista, el resultado seguía siendo infructuoso y los que conocían la historia de la Santa Barbada, una gran mayoría, sugerían una y otra vez que de existir tal retablo estaría en la ermita de San Segundo “que es donde está enterrada”, matizando a continuación, no saber nada del mismo. A pesar de la información de Mayoral, la mayor parte de los entrevistados sostenía que en la década de los cincuenta el retablo de la Santa Barbada ya no estaba en la iglesia y no faltó quien nos aseguró que el cuadro fue quemado por “los enemigos de la religión” durante la guerra civil.

En el colmo de las paradojas, sólo una persona, tan anciana que, desgraciadamente, ya ha fallecido, recordaba algo del retablo: se trataba de un viejo militante clandestino del Partido Comunista de España. Este hombre que allí vivió, aseguraba que pasó gran parte de la postguerra asistiendo a misas para que nadie en el barrio recordara su pasado: “era una forma de disimular, ya me entiende”. En su opinión, por lo demás fácilmente contrastable, la iglesia de San Andrés no sufrió ningún daño durante la guerra. No ocurrió lo mismo en algunos de los pueblos de la cercana Moraña en los que sí se incendiaron algunas iglesias. Lo que nos sugería el viejo militante comunista, “aunque algunos se creían que era uno de esos meapilas, que hasta sacristán me quisieron hacer”, es que a la finalización de la contienda y habiendo tantos templos sin retablo en los pueblos morañegos y, simultáneamente, abundancia en los de Ávila, muchos cuadros fueron a parar a aquellos pueblos: “se los llevaban los curas y decían que era pa tal pueblo”, añadiendo no sin malicia “claro, que seguro que alguno aprovechó para venderlos y quedarse con el capital”.

Aunque la hipótesis de que el retablo de Santa Barbada haya ido a parar a algún pueblo de la Moraña, en el que posteriormente se le haya dado la vuelta para pintar por su parte de atrás otros motivos, no pueda ni afirmarse ni descartarse, (lo cierto es que hemos recorrido una veintena de pueblos sin haber encontrado rastro alguno de él), resulta indudable que nos hallamos ante otro de los vestigios materiales del relato de Santa Barbada que ha desaparecido¹¹.

4.- Apropiación de espacios vía retraditionalización.

A pesar de la desaparición de la ermita de San Lorenzo, la cofradía dedicada a la memoria de dicho santo sigue estando presente en la ciudad, si bien vinculada ahora a la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza, cercana al lugar en que otrora estuvo la primera. Diversas entrevistas fueron envolviendo a esta cofradía en lo que para mí era un halo de misterio. Un laureado pintor me insinuó a media voz que la cofradía en cuestión era una “especie de masonería” que había servido para unir a los “intelectuales” de Ávila que durante siglos se habían ido transmitiendo informaciones discretas sobre la ciudad. Posiblemente, el hecho de que actualmente la cofradía radique en la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza, que extiende su patronazgo sobre abogados, poetas y filósofos, haya contribuido a acrecentar el estereotipo convenientemente reforzado por sus cofrades. La protección intelectual de la imagen de “la Cabeza”, como popularmente se la denomina, se extiende a los en-

¹¹ El único vestigio de la Santa Barbada que hemos logrado hallar fuera de Ávila o Cardeñosa es una pequeña escultura tallada en madera que está en el pueblo de Salobral, en el Valle Amblés, a unos 10 kilómetros de Ávila. La misma se encuentra encima de un retablo de corte renacentista totalmente restaurado junto a San Martín, obispo, y a Santa Bárbara. Como quiera que en Salobral siempre las han visto juntas, y “Santa Barbada” carece de vello facial, las personas del pueblo con las que hemos hablado no saben distinguir a ciencia cierta cuál es una y cuál es otra.

demoniados, tal y como lo atestigua el exvoto que aún pende en una de las columnas de la ermita.

No son pocos los interrogantes históricos que esta cofradía presenta. Una reciente obra sobre las cofradías abulenses insiste sobremedida en esta cuestión: “el origen de la iglesia - sede está claro. Lo que no está tanto es el origen de la cofradía de San Bartolomé y San Llorente, arcaísmo que se convirtió en San Lorenzo. Su nacimiento es anterior a 1485, pero hasta esa fecha no podemos afirmar que existe abundante documentación sobre la misma, los aspectos doctrinales de la misma son difusos. De hecho, “no hay huellas de las constituciones de la cofradía, pudiéndose dudar que hayan existido alguna vez.” (Sabe, 2000. 82)

A pesar de todo lo anterior, hemos de decir que el halo misterioso de la cofradía se desvanecía con la misma rapidez con que se desarrollaban las entrevistas con sus actuales cofrades. Aunque la vida de la cofradía es muy escasa, existe una celebración que permite establecer una posible relación entre esta cofradía y la Santa Barbada: la conmemoración de la festividad de San Lorenzo, fecha en la que una imagen del santo titular de la cofradía es sacada en procesión por las calles de la ciudad. Un primer acercamiento a dicha procesión parecería desaconsejar el establecimiento de esta relación, pues en principio, nada tiene que ver con la santa de Cardena. Sin embargo, al seguir los pasos procesionales se recorre el mismo camino que, a decir, de Cienca, recorriera la joven al llegar a la ciudad.

La mayor parte de los participantes en la procesión de San Lorenzo insisten en que, “menos algún año suelto, siempre se ha celebrado”. Lo tajante de la afirmación reiterada me hizo dudar de mis propias notas, pues no tenía ninguna referencia de la misma en los primeros años en que desarrollé el trabajo de campo. Tras

¹² El origen de la procesión de San Lorenzo se relaciona con un entramado de leyendas abulenses que se retrotraen a la época en que Ávila fuera zona de frontera y que entremezclan las conflictivas relaciones interétnicas entre castellanos y leoneses, por una parte, y cristianos y musulmanes, por otra, con la explicación de determinados topónimos, como el monte Barbacedo, la dehesa de Pancaliente, o la existencia de emblemáticas construcciones como el humilladero de los Cuatro Postes. Una apretada síntesis del contenido de las mismas, sin atender a los múltiples detalles relevantes cuyo tratamiento debiera ser objeto de estudio distinto, sería como sigue: Tras una de las múltiples derrotas que los caballeros ‘avileses’ infligieron a los moros, Dios puso a prueba a la ciudad enviándole una peste. Como quiera que las medidas higienizadoras no tuvieran el efecto esperado se acudió a la celebración de rogativas en la iglesia de San Leonardo, distante poco más de media legua de la ciudad y sita en el barrio anexionado llamado hoy Narrillos de San Leonardo. Toda la ciudad participó de estas rogativas, lo que fue aprovechado por la “morisma”. Con la ciudad vacía y los caballeros entretenidos en sus rezos, no tuvieron aquellos problema alguno para saquearla y huir nuevamente hacia la sierra. Rápidamente se armó un ejército cristiano que salió en persecución de sus enemigos con quienes se enfrentaron en las proximidades de Solosancho. Aunque, como era de esperar, la victoria fue total, los caballeros cristianos se llevaron una gran sorpresa a su regreso a la ciudad amurallada: los que no habían participado en la persecución habían aprovechado la ocasión para concluir el trabajo que aquellos en su precipitada huida no pudieron acabar y se habían hecho con la posesión de las escasas riquezas que quedaban en la ciudad. Tomada ésta como rehén, los “traidores” de dentro exigieron para liberarla que se le restituyera todo lo que habían perdido en el saqueo primero y,

diversas indagaciones pude, por fin, constatar que la antigüedad de la celebración en su actual forma se remonta a 1994, año en que fue re-instituida después de décadas de olvido. Esta refundación implicó, entre otras cosas, la implantación de un nuevo recorrido procesional. No es ésta la primera refundación del recorrido de la procesión. En la mencionada obra de Ana María Sabe sobre las cofradías abulenses se pone de manifiesto su intermitencia durante al menos varios siglos como consecuencia de los vaivenes económicos por los que pasara la cofradía organizadora. La misma autora indica lo siguiente:

"En el siglo XVIII la fiesta volverá a su esplendor antiguo. En 1729 se decide volver a hacer la procesión 'como antiguamente se hacía' (...) el recorrido será: cuesta del Carmen, - c/ Andrín- Catedral, donde el cabildo la acompaña por el claustro, - c/ San Segundo, - convento de Gracia, donde habrá un sermón y se quedará hasta la tarde. Por la tarde, procesión de nuevo: Hospital de la Magdalena, - San Pedro, -Santa Catalina, Santo Tomé, -c/ Ancha de San Francisco, La Concepción, - San Andrés, - San Martín, - La Cabeza." (Sabe, 2000.95)

Esto significa que el recorrido que se hacía en el primer tercio del siglo XVIII, "restituyendo" el más antiguo que dejó de desarrollarse por un indeterminado tiempo, tenía su origen y término en la ermita de San Lorenzo y discurría por el interior de la ciudad. Esta apropiación del centro ciudadano estaba reforzada no sólo por el hecho de que la procesión franqueaba las puertas de la muralla por el Arco del Carmen, junto al convento intramuros del mismo nombre, sino, sobre todo, por el recorrido por el interior del claustro catedralicio, el edificio simbólicamente más "alto" de la ciudad. En este caso, la altura de la alta dignidad que representa, alcanza concreción material en el hecho de que la catedral, aún hoy, sigue siendo la mayor altura de la ciudad.

Frente a este recorrido que atraviesa toda la ciudad, el que hoy se hace discurre enteramente extramuros, como la vida de la Santa Barbada. No pudiéndose iniciar en la ermita de San Lorenzo, que, como ya hemos señalado, fue demolida en su día, tiene principio y fin en la cercana de la Cabeza. Pero, tal vez, para mostrar esta apropiación de espacios que acontece en la procesión actual sea de más utilidad transcribir literalmente las notas, aunque dispersas y fragmentarias, que tomé en mi diario de campo durante el transcurso de la celebración de San Lorenzo en 1999.

"Ávila, 10 de agosto de 1999. Festividad de San Lorenzo. Procesión

además, participar del proporcional reparto del botín que los perseguidores habían arrebatado a los "infieles". La decisiva actuación del rey castellano supuso el fin del conflicto que concluyó cuando éste desposeyó a los "traidores" de todos sus títulos -razón por la que algunos se alistaron entre las huestes del rey leonés- y abandonaron la ciudad. La aplastante triple victoria -contra la epidemia, los moros y los traidores- se celebró instituyendo una romería de carácter anual a la ermita de San Lorenzo que incluiría una procesión del santo hasta los Cuatro Postes.

Nos dirigimos hacia la iglesia de Santa María de la Cabeza, pues el cofrade de San Lorenzo con el que hemos estado hablando estos días (...) nos ha dicho que la misa de San Lorenzo se va a celebrar a las ocho de la tarde en dicha ermita, pues ésta asume “como propia” la antigua fiesta de San Lorenzo “que estaba ahí al lado”.

Cuando llegamos a la iglesia, sobre las siete y veinte, nos encontramos que la misma ya está abierta y que un grupo de gente mayor se encuentra en su interior rezando el rosario. Es, sin embargo, sobre menos diez cuando comienza a llegar bastante gente hasta la puerta. Reconozco de vista a algunos de los que han venido. Son gente que vive por los alrededores de la ermita. Le pregunto a una mujer que si pertenece a la cofradía de San Lorenzo o a la de la de Santa María de la Cabeza, a lo que me responde que a las dos, pues “casi todos los cofrades de san Lorenzo lo son de la Cabeza”. A las ocho en punto suena la campana y vamos entrando.

El cura que oficia la misa habla de la historia de San Lorenzo. También hace referencia a las Vírgenes más importantes, en su opinión, de Ávila: la Antigua, la de las Vacas y Santa María de la Cabeza. Al acabar, un grupo de jóvenes, algunos poco más que adolescentes, sacan el estandarte de la cofradía y a San Lorenzo en sus andas por la puerta oeste de la iglesia. Suena el himno nacional mientras la imagen cruza la puerta y las campanas repican por encima de ella. Los que llevan al santo tal pareciera que fueran uniformados: gesto adusto, gafas oscuras y camisa azul. Tienen todo el aspecto de haber salido del No-Do en color. (...)

Entre tanto, en el descampado, entre las cestas preparadas para jugar al baloncesto y con la curiosidad de algunos vecinos de los “chalés” recientemente inaugurados que se asoman a los balcones, otros jóvenes apiñan restos de “palés” para preparar una pira.

La procesión se dirige a la muy próxima iglesia de San Martín. Antes de penetrar en la puerta recién restaurada de la misma, vuelve a sonar el himno nacional. (No encuentro un adjetivo apropiado para describir la impresión de la banda tocando el himno nacional junto al enorme cartel en que figuran todas las empresas, algunas multinacionales, que han pagado la restauración de la iglesia).

Sólo cuando acaba el himno de España entra el santo en la iglesia bajo los acordes desafinados de una “salve” que interpretan los concurrentes. Finalizada ésta, el santo es izado y “bailado” frente a una imagen de la Virgen. Tras el zarandeo, se lanzan sonoros vivas a Nuestra Señora de la Cabeza, a la Virgen de la Misericordia y a San Lorenzo. Nuevamente los acordes del himno nacional suenan al salir el santo de San Martín.

La procesión desanda el camino pasando de nuevo frente a la iglesia de Santa María de la Cabeza y dirigiéndose al lugar en el que estuvo la iglesia de San Lorenzo. Al llegar el cura dice -señalando con el dedo a tierra- que “éste es el lugar aproximado en el que estuvo la iglesia de San Loren-

zo y es un lugar simbólico". Explica la desaparición de la ermita por culpa de la desamortización que hizo el gobierno el siglo pasado, no por falta de culto. Antes de proseguir camino, por delante del Mercado de Ganados, se lanzan nuevos vivas a San Lorenzo.

Las campanas de San Segundo saludan al santo cuando llega hasta la ermita sita junto al Adaja. En el pórtico se detiene la procesión para escuchar de nuevo el himno nacional. Introducen a San Lorenzo y lo ponen frente al altar y cantan "Que alegría cuando me dijeron..."

Sucesivas oraciones van siendo dedicadas a los santos de la ermita, si bien han empezado por San Lorenzo. Después siguen con Santa Lucía, Santa Águeda, Santa Apolonia y San Sebastián que, según los congregados, son los santos que están en esa iglesia (San Segundo, estaría en la catedral). Curiosamente aunque el sacerdote que dirige los rezos se encuentra junto a la tumba de la Santa Barbada, ésta no es ni tan siquiera mencionada. Como si no existiera.

Gritan vivas a San Lorenzo y a San Segundo. Cuando se disponen a iniciar la salida, el santero de San Segundo dice en voz alta: "Viva la cofradía, que se os ha pasao", lo que es contestado con entusiastas vivas y aplausos. Sale el santo y suena nuevamente el himno nacional.

La procesión regresa a Santa María de la Cabeza. Algunas personas se han ido quedando por el camino y la afluencia de gente es menor en esta parte del recorrido. Parece, además, que existe una disparidad de ritmos entre los andantes, pues la fortaleza de los jóvenes que portan el santo no respeta el pausado ritmo de los más ancianos que, dicho sea de paso, son la mayoría. A estas velocidades, la procesión tiene un aire extraño: junto al santo no van más allá de ocho o diez personas, mientras que una cincuenta más se encuentra desperdigada ocupando casi un centenar de metros. Me pongo al lado de un hombre mayor que me dice que la procesión cada año es más importante. Me dice igualmente que al santo lo sacan porque hace unos años se descubrió su imagen cuando hicieron unas excavaciones.

Pregunto a la gente si saben algo relacionado con un milagro que sucedió en la iglesia de san Lorenzo y nadie sabe nada. En el descampado de Santa María de la Cabeza la hoguera se mantiene encendida y al llegar tocan las campanas. En la puerta entonan vivas al santo y a la cofradía. Introducen al santo mientras, cómo no, suena el himno nacional. Tras dejar al santo en la ermita, los cofrades se reúnen en torno al fuego que, como el día, va decayendo. El momento de la algarabía llega con gritos y aplausos cuando una parrilla llena de chuletas es colocada sobre el fuego."

Así pues, la única procesión que se celebra hoy día en la ciudad siguiendo los mismos derroteros que siguiera la Santa Barbada, parece haber olvidado su existencia. Los que la organizan, recuperaron la imagen de la ermita de San Lorenzo, pero no el milagro que en ella sucedió.

5.- La iglesia de San Segundo

Un gran número de los relatos que narran la historia de Santa Barbada han sido escritos para mostrar las grandezas del templo de San Segundo. Así, no resulta extraño que la historia de la doncella de Cardeñosa se inicie precisamente indicando que, junto al sepulcro del santo titular de la ermita, se halla otro en el que reposan los restos de Santa Barbada. Expresado en las palabras del reiteradamente mencionado Cianca:

“en la misma iglesia del bienaventurado san Segundo de Ávila, junto a su sepulcro, está otro donde está sepultado el cuerpo de la bienaventurada virgen Santa Barbada.” (Cianca, 1595.115v)

A partir de esta constatación, que presenta a la santa como un personaje subalterno en la glorificación del patrón de la ciudad, se puede verificar la existencia de una continuidad en los relatos respecto de la existencia del sepulcro de la Santa Barbada. Si los diferentes elementos que aparecen en los relatos -características de la joven, el caballero, la iglesia, los recorridos, etc., de los que hablaremos más adelante- son enormemente variables, en el caso del sepulcro se mantiene inmutable su adscripción a la ermita de San Segundo.

Aunque es poco lo que se sabe acerca de los orígenes de la ermita de San Segundo, numerosos abulenses la consideran como el “primer templo”, en su doble acepción, habida cuenta de que en la misma se hallaron los restos del patrón de la ciudad. En cualquier caso, dicha afirmación resulta totalmente inverificable a la luz de los documentos sobre la historia de la ciudad y del cristianismo en la misma. Sea como fuere, su presencia de manera preponderante en la vida cotidiana abulense tiene que ver con los milagrosos sucesos que en ella acontecieron en el siglo XVI, como consecuencia del descubrimiento de unos restos que se identifican con San Segundo. El sepulcro de este varón apostólico, descubierto con motivo de unas obras que tenían lugar en el templo, se halla justamente al lado del que contiene, según los cronistas, los restos de Santa Barbada.

Allí lo sitúa Cianca en 1595. Sin embargo, al aducir como prueba de la veracidad de la historia la existencia del sepulcro de la santa, incluyendo una “muy buena reja” que mandó poner “doña Ysabel de Ribera, hija del noble caballero Francisco de Valderrábano”, se lamenta de que “después desconsideradamente se ha puesto otro en aquel lugar de santa Águeda” (Cianca, 1595. 116r). En la misma cuestión insistirá Tamayo al señalar que

“alia ubi eius habeas iacet, in Capella propria ipsius nomini dicata, licet postea indebitate aliam B. Agathae susilem supponerent.” (Tamayo, 1651.193).¹³

¹³ “Donde yace su cuerpo, en su propia capilla, llamada con su propio nombre, aunque después añadieran indebidamente los restos diferentes de la Beata Ágata”.

La sustitución había pasado, sin embargo, desapercibida para Ariz, quien en 1607 nada dice de la misma y únicamente refiere que el citado sepulcro

“esta en la iglesia de san Segundo, con Retablo, y Altar propio, arri-mado a la pared detrás del sepulcro de san Segundo. Y está su Capilla cer-cada, y cerrada, con vna reja de hierro, bien obrada y dorada”. (Ariz, 1607.55)

Con todo, Ariz, aún indicando la devoción que en la ciudad hay al sepulcro, señala que tras el milagro acontecido a la joven de Cardeñosa,

“lo que mas sucediese a esta Virgen, ni quando muriese, ni como fue-se enterrada, no se sabe”. (ibid.)

Resulta esta afirmación totalmente contradictoria con la que formulase en 1676 Fernández Valencia quien aseveraba que

“vivió la santa después de haber obrado Dios el referido milagro junto a la iglesia del santo mártir y primer obispo de Ávila, adonde rica de me-recimientos entregó su alma en manos de su Criador.” (Fernández Valencia, 1992.117)

Sin embargo, Fernández Valencia se ve en la necesidad de acudir a la ya mencionada reja y a la existencia de algunas reliquias de Barbada en la ermita de San Segundo para probar que la misma está enterrada en dicho templo. Esto es, tal pareciera que Fernández Valencia no está totalmente seguro de que así sea, como podría deducirse de la siguiente afirmación:

“diéronla sepultura con veneración de santa, y afirman algunos de los autores citados que fue en la iglesia de san Segundo.” (Fernández Valencia, 1992. 118)

Por otra parte, se podría aseverar que existen indicios suficientes como para considerar que tampoco debió ver las reliquias, ya que en lugar de describirlas o señalar donde están, traslada lo siguiente:

“escrito en pergamino signado de Juan de Santo Domingo, escribano de Ávila, su fecha a 12 de Julio año de 1555, que está en su archivo, en que dice que habiéndose juntado los patronos y cofrades de la cofradía de san Sebastián, sita en la misma iglesia, hallaron un testimonio de 1543 signado de Francisco de Guillamas escribano, hecho a instancia de los cofrades sus antecesores, y en una cláusula de él dice lo siguiente: Primeramente en un relicario de plata que tiene el pie como de cáliz y el relicario hecho de red como triángulo, está una canilla entera de la señora Santa Barbada y un pedazo de otra canilla (...) otrosí están en el dicho cofrecito tres güesos de la cabeza de señora Santa Barbada, los dos mayores y otro pequeño del cuerpo glorioso de señora Santa Barbada.” (Fernández Valencia, 1992.118)

Si bien es cierto que autores posteriores se han referido también a las reliquias de Santa Barbada, hay que señalar que ha sido repitiendo el precedente texto de Fernán-

dez Valencia. Por otra parte, los escritos que se refieren a las reliquias de Barbada y que se han escrito con anterioridad a la obra de Fernández Valencia se limitan a repetir lo que señalara Sancho Dávila en su tratado sobre la veneración de las reliquias: “en la iglesia de San Segundo extramuros está el cuerpo de Santa Barbada virgen” (Dávila, 1611.291). Sin embargo, cuando este mismo obispo hizo una copiosa donación de reliquias a la catedral de Ávila en 1604, entre las que se encontraban el cuerpo completo de San Vidal, restos varios de un sinfín de santos y santas, astillas sagradas, clavos y todo tipo de objetos venerables -en una clara demostración de que el coleccionismo es arte antiguo-, no se menciona resto alguno de Santa Barbada.¹⁴ Al respecto, debemos añadir que un intensivo rastreo que hemos llevado a cabo en los numerosos relicarios existentes en la ciudad con el objeto de hallar alguno de los mencionados huesos de la Santa Barbada, ha ofrecido resultados negativos.

Al igual que Cianca y Tamayo de Salazar, José Tello Martínez lamentará que, a pesar de estar

“zerrado con una buena rexa y en su friso un letrero cincelado y letras doradas que declaran averse hecho en honra de santa Paula Barbada. En aquel sepulcro, con un retablo que allí se puso dedicado a la devoción de la santa, después (¡oh impropiedad!) pusieron otro inconsideradamente dedicado a santa Águeda, virgen y mártir.” (Tello, 2001.74)

No será este cambio el último que soporte el sepulcro. Moreno Guijarro de Uza-bal nos señalará ya entrado el siglo XIX otra sustitución que relaciona con la decadencia del culto a la Santa Barbada:

“la veneración grande que hemos visto alcanzó a esta Santa, ¿no es triste y doloroso que sea sustituida hoy día por el olvido completo y casi absoluta ignorancia de Santa tan gloriosa? (...) Cese ya tal indolencia y apatía; y puesto que es vergonzosa y nada honra a los paisanos de Barbada, ellos la volverán su culto, y la declararán solemnemente su patrona. Que sus convecinos, los convecinos de esta Santa digo, los avileses, que custodian su cuerpo santo, no se mostrarán menos afectos á Paula que sus paisanos (...) [y] colocarán en su sepulcro el busto de esta santa en vez del de Santa Lucía, que allí está impropiaemente”. (Moreno Guijarro, 1866.60-61)

Hasta ese momento, 1866, los elementos de prueba reiterados por los narradores de la historia de Santa Barbada habían sido la reja mandada hacer por Isabel de

¹⁴ Aunque en la época en que escribió su *Tratado* Sancho Dávila era obispo de Jaén, el extraordinario legado que hizo a la catedral de Ávila, de la que fue canónigo en dos ocasiones antes de iniciar su carrera episcopal por las sedes de Cartagena, Jaén, Sigüenza y Plasencia, tiene que ver con su deseo de ser enterrado en la misma. Fallecido en diciembre de 1625 en Jaraicejo, Cáceres, su cuerpo fue trasladado a la catedral abulense veinte años después “sepultándole en la capilla de San Dionis (después Santa Ana y hoy de San Rafael), para lo que se desahució al Electo D. Domingo Martínez que allí yacía y a quien se sacó al exterior de la pared de dicha capilla, donde todavía continúa.” (Ruiz -Ayúcar Zurdo, 1998b.232) En ese mismo artículo M^a Jesús Ruiz-Ayúcar analiza con detalle la exhaustiva donación que supera con creces los dos centenares de reliquias.

Ribera y la existencia de una tablilla con una oración para solicitar la intercesión de la Santa Barbada.

Ciertamente, la mayor parte de los historiadores, al citar dichos versos se limitan a reproducir los que trasladara Antonio Cianca. La versión de éste es como sigue:

“Sednos buena intercesora
y abogada,
Señora Santa Barbada.
La santísima Trinidad
Te guió para el cielo,
Pues quisiste tu dexar
Los deleites deste suelo.
Este mundo
Es camino del profundo,
Quien le tiene en su memoria,
Tu seguiste a san Segundo
Por gozar de aquella gloria.
Ánima glorificada
De aqueste bendito santo
Que edificó su morada
Sobre la piedra, y el canto.
Y dechado,
O pueblo de Dios amado
De virtudes muy jocundo,
Que teneis allá el Tostado,
Y acá abaxo a san Segundo.” (Cianca, 1595.116r)

En 1651, fecha en que Juan Tamayo de Salazar escribe su martirologio hispánico, los precedentes 21 versos han quedado reducidos a los tres primeros (Tamayo, 1651.193). Un siglo después, esta reducida versión ha sufrido una transformación, a juzgar por lo que escribe Tello: hay “unos versos antiguos, escritos en una tabla pendiente del sepulcro de la santa, que dicen:

“Sednos buena intercesora
y abogada,
gloriosa Paula Barbada.” (Tello, 2001.74)

Lo sorprendente no es la reducción, pues la tabla de la que hablan podía haberse fragmentado y haberse perdido una parte de ella, sino que el tercero de los versos es totalmente diferente:¹⁵ la que hasta entonces era sólo Barbada, sin más nom-

¹⁵ En la edición reciente que F. Ferrer ha hecho del *Catálogo Sagrado* de Tello se reproducen los versos de Tello añadiéndose que éste los toma de Cianca y Fernández Valencia, pero sorprendentemente no se indica la sustancial diferencia que hay entre los mismos y la que nos estamos refiriendo. (Ferrer García, 2001.74n)

bre, se ha convertido en Paula. La divergencia, que supera el matiz, permite constatar algunas de las mutaciones históricas del relato, a las que más adelante nos referiremos. La transformación visible en este caso tiene que ver con el nombre de la protagonista de la historia. Ayora (1519) habla de Santa Barbacia; Cianca (1595), Ariz (1607) y Sancho Dávila (1611) hablan de Santa Barbada. Sin embargo, Gil González Dávila, en 1645, dice haber leído en el libro *Variorum Carminum collectio* del arcipreste Iulian Perez unos versos dedicados a la doncella de Cardeñosa que se iniciaban con las siguientes palabras:

"Servat ovis caulam, quam dicunt nomine PAVLAM". (González Dávila, 1645.253)

De la misma fuente beberá Tamayo de Salazar al hablar de "S. Paulae cognomento Barbata & Virginis Abulensis" (Tamayo, 1651.193). A su vez, el precedente catálogo de santos hispanos será, según propio reconocimiento, fuente del que escribiera en 1658 el jesuita J. Bollandus quien, en su intento de dar a conocer todos los santos del orbe, literalmente transcribe "Santa Paula, congnomento Barbata." (Bollandus, 1658.174) La transición desde "Barbada" a "Santa Paula", con el intermedio de "Santa Paula, conocida como Barbada", ha llegado ya a su fin cuando Tello escribe en 1788. En esos momentos, la implícita identificación de Santa Barbada y la Santa Paula romana que vive en Tierra Santa y de la que nos habla San Jerónimo (1546), más allá de la característica facial, ya se ha popularizado.

Por otra parte, Tello, quien debiera haber visto la famosa tablilla al escribir la historia de los obispos abulenses, no indica que en la misma se pudiera apreciar signo alguno de mutación. Cabe, por tanto, preguntarse legítimamente si éste llegó a verla alguna vez o simplemente escribía citando a sus predecesores, con independencia de que la susodicha existiera en ese momento.

Justamente un siglo después, a punto de finalizar el siglo XIX, Valentín Picatoste repite los mismos versos que Tello pero introduciendo nuevamente variaciones sobre lo reseñado. Si, por una parte, los tres versos se convierten en dos:

*"sednos buena intercesora y abogada,
gloriosa Paula Barbada"*(Picatoste, 1888.106);

por otra, se señala que en el sepulcro se halla "el epitafio, labrado en la misma piedra." (ibid. 105)

Más importantes son los cambios habidos en el sepulcro, de los que da noticia Salvador García Dacarrete en 1928:

"Después, inconsideradamente, se puso sobre el citado sepulcro un altar dedicado a Santa Lucía; mas como esta santa llegó a tener gran veneración se trasladó al altar mayor, donde hoy está; y sobre el sepulcro de Santa Barbada se colocó un altar de Santa Polonia que subsiste en la actualidad." (García Dacarrete, 1928.20)

Por último, en fecha tan reciente como 1976 nos hallamos con una publicación que, al comentar las características del sepulcro hace desaparecer a Santa Barbada. Se trata de la obra de Juan Grande Martín, quien al analizar la devoción que en la ciudad hay a San Segundo indica lo siguiente:

"en otro altar sobre el mismo muro de la derecha se ve una imagen de Santa mártir, con tenazas en la mano, que confirma la devoción a Santa Águeda en este templo. En la reja que separa la capilla de este lado del resto del templo se lee lo siguiente: "Esta reja e retablo mandó hacer la magnífica señora Doña Isabel de Ribera, hija del magnífico caballero Francisco de Valderrábano a honor de Santa Bárbara, hecha año 1547 años". La imagen de Santa Bárbara debió estar en el altar donde ahora se ve vacío el nicho con una pequeña imagen de la Virgen." (Grande Martín, 1976:221)

6.- El sepulcro: hoy

Cuando hoy día se accede a la ermita en que los cronistas dicen que Barbada se encuentra sepultada, sorprende la profusión iconográfica del templo. El retablo principal del mismo se encuentra presidido por una talla policromada de San Segundo. No es esta escultura, elaborada a finales del siglo XVI, la única representación del patrono de la ciudad: en el retablo de la epístola existe otra imagen tallada en madera policromada y, sobre su sepulcro, otra en alabastro realizada en 1573 por Juan de Juni. Protegida por una reja en cuya parte superior está escrito que "ESTA REXA Y CIMBORIO MANDO HACER EL ABAD DON JUAN DAVILA A HONOR Y REVERENCIA DEL SEÑOR SAN SEGUNDO" esta imagen es posiblemente la que mayor veneración concentra actualmente en Ávila a juzgar por las largas colas que se hacen ante ella el Dos de Mayo, festividad del patrón (si bien es frecuente oír al santero quejarse de que todo el mundo se acuerda de San Segundo el día de su fiesta y lo olvida el resto del año)¹⁶.

El retablo central se estructura en tres niveles dispuestos simétricamente. En el superior, junto a la mencionada talla, se encuentran iconos pintados en el siglo XVI, en el que el albo caballo de Santiago Matamoros se contrapone a la oscura piel de San Agustín como el movimiento de San Miguel alanceando un dragón lo hace al hieratismo de un tercer obispo. En el nivel intermedio, aparecen en sendos lados del

¹⁶ Con motivo de tal conmemoración, como he constatado en sucesivos años, desde tempranas horas de la mañana miles de abulenses se dirigen hasta dicha ermita. Abierta la enrejada cancela que protege al santo, se arrodillan e introducen por un pequeño orificio situado en la base de la escultura un pañuelo (preferiblemente blanco y de tela) a la vez que solicitan el cumplimiento de tres deseos de los que, según cuentan los participantes, al menos uno se concede. Como mínimo durante los tres últimos años la celebración ha tenido lugar en un "enrarecido ambiente como consecuencia de las disputas entre el Ayuntamiento de Ávila, que otorga a la fiesta un carácter único religioso, y el obispo de la diócesis que, al negarle cualquier carácter ajeno a lo religioso, se niega a que en la misma estén presentes los emblemas de la ciudad. Una vez más San Segundo sirve de cauce para otros conflictos o enfrentamientos entre el cabildo catedralicio y el Ayuntamiento de la ciudad.

sagrario, dos obispos más, y dos esculturas, una a cada lado: Santa Águeda y San Blas. Por último, el nivel que descansa sobre el banco está ocupado por pinturas góticas que representan a San Pedro y San Pablo y los "antonianos": San Bernaldino, San Francisco de Asís, San Gregorio, San Antonio Abad, San Bartolomé y San Antonio de Padua. Para llegar hasta dicho espacio resulta necesario franquear una reja metálica en cuya parte superior puede leerse:

"ACABOSE AÑO DE MIL QVINIENTOS CVARENTA Y CUATRO
AÑOS. EN DICHO AÑO ESTE BIENAVENTVURADO SANTO IZO
MVCHOS MILAGROS".

Un segundo retablo se encuentra en el ábside del evangelio por debajo de un fresco en mal estado de conservación que representa el Juicio Final. En el mismo aparece una escultura de bulto redondo de Nuestra Señora del Buen Suceso y, por encima de ella, un cuadro en el que algunos fieles creen reconocer a una imberbe Santa Paula Barbada. La simetría iconográfica se sigue manteniendo al descubrir en el ábside de la epístola otro retablo en el que, por encima de la imagen tallada en madera policromada de San Segundo, se encuentra un cuadro con el rostro de Santa Teresa.

Precisamente, delante de este retablo, junto al sepulcro de San Segundo, se encuentra supuestamente el sepulcro de la Santa Barbada. Una atenta mirada al mismo no arroja ningún tipo de luz sobre quien pudiera estar enterrado allí. José Belmonte señalaba que en la losa que lo recubre "se leía en viejos tiempos la historia de su milagro" (Belmonte, 1998.41), algo que ya indicara Picatoste en 1888. No obstante, el propio Belmonte reconoce que hacia 1945 la inscripción era "apenas visible por encontrarse bajo de un altar". Ignoramos si alguna vez tuvo o no inscripción, pero lo cierto es que la losa citada se encuentra totalmente lisa y es imposible descubrir en ella cualquier graffía. Por otra parte, sobre el altar que parcialmente la tapa se encuentra una figura femenina que porta en una mano lo que parece ser un fragmento de dentadura humana y de la que cuelgan unas tenazas. Se trata, como ya dijera en 1928 García Dacarrete, de Santa Apolonia. La constatación de que uno se halla frente al lugar del que tanto han hablado los cronistas tampoco procede de la "tabla" en la que pendían algunos versos, pues ni se la descubre en el lugar ni en cualquier otro sitio de la ermita. Es más, el santero de la misma asegura que jamás estuvo allí. Lo único que permanece invariable es la reja férrea con su inscripción:

"ESTA REXA E RETABLO MANDO AZER LA MAG^{CA} S^A DOÑA
ISABEL DE RIBERA HIJA DEL MAG^{CO} CAVALL^{RO} DE VALDER^{NO} A
HONOR DE S^A. S^{TA}. BARVADA HECHA AÑO 1547 AÑOS."

Cómo Juan Grande Martín pudo leer en 1976 Santa Bárbara donde dice Santa Barvada es algo que se nos escapa. De hecho, no hay constancia de que tal imagen haya estado alguna vez en el templo, razón por lo cual tampoco se puede aducir que

"la imagen de Santa Bárbara debió estar en el altar donde ahora se ve vacío el nicho con la imagen pequeñita de la Virgen." (Grande Martín, 1976.221)

Si bien es cierto que en tal nicho sigue la imagen aludida, una Purísima Concepción que mantiene la simetría del conjunto con una "hermana", la Milagrosa, sita en el correspondiente que separa el ábside central del evangelio, no es menos cierto que podría aducirse otra razón "técnica" para justificar el descuido: la reja se encuentra rota justamente por la mitad de la palabra "BARVADA", de tal forma que ésta podría leerse como si se tratara de dos palabras -"BAR" "VADA"- . A ello habría que añadir que uno de los cables de iluminación de los retablos aprovecha la rotura de la reja para enroscarse entre los hierros haciendo imposible la lectura de la "R" si no es apartado ligeramente.

La imaginería de la ermita se completa en la nave lateral con varias imágenes esculpidas. Se pueden observar así dos tallas del siglo XVI: el Cristo de la Buena Muerte y San Sebastián. Entre ambas tallas hay una inscripción de grandes proporciones que pretende zanjar las dudas sobre el lugar en que reposan los restos de San Segundo. Frente a él, en el lateral de la Epístola se halla sobre un altar la figura de Santa Lucía inserta en una hornacina rodeada de pinturas de traza renacentista que representan la Anunciación, el abrazo de San Joaquín y Santa Ana, San José con Jesús adolescente y su bautizo por parte de San Juan Bautista. Esta profusa iconografía se completa con las representaciones antropomorfas de los capiteles tallados en los arcos que separan las naves de la cabecera y la cruz griega rodeada por un círculo que hace referencia a la consagración por el rito romano de la iglesia.

Aunque pudiera ser de gran interés desarrollar un análisis completo de la imaginería reseñada, tal objeto se aparta en exceso de nuestros objetivos. Nuestra referencia a la iconografía tiene que ver con el reseñado proceso de sustitución histórica de figuras: Santa Barbada da paso a Santa Águeda, ésta a Santa Lucía y, por último, aparece Santa Apolonia para sustituir a la precedente. Es muy importante señalar, antes de proseguir, que no hemos encontrado ninguna prueba ni evidencia que confirme que el cuadro al que todo el mundo se refiere como de Santa Paula Barbada, represente verdaderamente a esta santa. En este cuadro está dibujado el rostro de una mujer imberbe y en ninguna parte pone quien es, ni tampoco la documentación existente lo aclara. Pero lo importante en nuestro trabajo es saber quién dice la gente que es.

Lo primero que hay que reseñar al respecto es que ninguna de las figuras sustituidas desaparece, simplemente pasa a ocupar otro lugar diferente dentro del mismo templo: Santa Águeda en el retablo mayor, Santa Barbada en el del Evangelio, Santa Apolonia en un altar lateral, pero dentro del ábside de la epístola y, por último, Santa Lucía en otro altar del mismo lateral. Resulta, por tanto, muy llamativa la profusión de figuras femeninas en la ermita reseñada, máxime si consideramos que la generalizada devoción a féminas figuras, suele restringirse en la práctica por la jerarquía eclesiástica al culto a la Virgen¹⁷.

¹⁷ Actualmente "del total de 260 parroquias en que se divide el obispado de Ávila, sólo dos tienen a santas por patronas" (Tomé y Fábregas, 2000.50). La inexistencia de parroquias dedicadas a santas es una constante histórica en el obispado abulense a la que aludiremos en el capítulo siguiente.

No todas la imágenes indicadas están representadas de acuerdo a las mismas características. De hecho, en primera instancia, es posible establecer una clara distinción: las figuras de Santa Lucía, Santa Águeda y Santa Apolonia están representadas por esculturas de bulto redondo efectuadas en madera policromada, en tanto que la supuesta Santa Barbada es una obra pictórica. Se da otra clara diferenciación entre estos dos grupos. Las esculturas aludidas ofrecen, de una u otra forma, la crudeza del mensaje que pretenden mostrar, mientras que el cuadro lo difiere. De cualquier forma, se puede hablar de una cierta identidad respecto del significado inherente a las cuatro representaciones que deriva de los contenidos de la trayectoria vital de cada mujer referida.

La figura que representa a Santa Lucía nos muestra una mujer de rasgos sobrios y de edad indefinida que porta una bandeja. Sobre la misma, dos objetos esféricos representan los ojos de la santa. Se cuenta que Lucía vivió y murió en Siracusa (Sicilia) durante el siglo IV de nuestra era. En dicha ciudad italiana fue denunciada por un varón que, pretendiendo sus favores, se encontró con el rechazo de la misma. La acusación de cristiana cayó sobre ella y, aunque la hubiera podido evitar apostando de su fe, se negó a ello. Para sorpresa de sus captores, el encarcelamiento que debiera seguirse de su decisión no pudo llevarse a efecto, pues al llegar a prisión quedó como clavada en la puerta y ni tan siquiera la fuerza de dos bueyes a los que la ataron fue capaz de moverla. Contrariados los carceleros decidieron arrojarla al fuego. La frustración de los mismos fue en aumento al ver como las llamas que la rodeaban no le producían el menor dolor. Finalmente, ante tanta resistencia, sus torturadores optaron por clavarle una espada en el cuello que le produjo la muerte.

Del trágico final de la vida de Santa Lucía podría esperarse que su representación iconográfica la mostrara acompañada por dos bueyes, como en ocasiones ocurre, o, tal vez, de una hoguera o espada. No se entiende, sin embargo, cómo vinieron sus ojos a dar a la bandeja y cómo terminó convirtiéndose en patrona de invidentes y refugio para los que padecen males oculares.

La explicación de esta divergencia entre la vida de la santa y su concreción iconográfica debe buscarse en los intereses implícitos de los que encargaron sus representaciones. La popularidad de la leyenda de Santa Lucía en toda Europa desde tempranas épocas propiciaba el fácil conocimiento de una historia con un poder evocador consolidado. El reforzamiento de la figura central de la misma mediante elementos iconográficos sencillos podía ser un instrumento que permitiese la consecución de los objetivos propuestos de forma más asequible.

Lucía la Casta, beata homónima que decidió arrancarse los ojos para eliminar la tentación que atormentaba a un joven que la pretendía fascinado por la belleza de sus ojos, proporcionará los recursos necesarios para lograr la concreción iconográfica. La popular representación de Santa Lucía contribuye a identificar la leyenda de la casta beata con el nombre de la popular mártir con el objetivo de garantizar el éxito de un mensaje del que no necesariamente son conscientes los que observan la imagen.

La identificación de los dos personajes se logra gracias a una referencia icónica, los ojos sobre la bandeja, que permiten una síntesis de las historias. El legendario

compendio y su mensaje implícito se ven reforzados porque el creyente que se sitúa frente a la imagen de la santa se encuentra ante la confusa sensación de ser contemplado desde un extraño punto de vista: el de los ojos que le observan desde la bandeja.

No es ésta la única ocasión en que las santas "pasan la bandeja". En el retablo central se halla la que sostiene Santa Águeda para ofrendar sus pechos a los devotos. La imagen que representa a ésta santa se encuentra muy extendida en Castilla y León y rara es la localidad que no tiene o tuvo una. La historia de esta mujer nos recuerda vivamente a la de Santa Lucía. Si la precedente vivió en el siglo cuarto, en el caso presente nos situamos en Siracusa un siglo antes. Coetáneo de Santa Águeda era el cónsul Quinciano, gobernador de la isla, quien pretendía seducirla. El rechazo de la joven provocó que el cónsul dictase una orden de detención contra ella acusándole de practicar el cristianismo. Todavía intentó Quinciano convencerla por medio de una alcahueta antes de proceder a aplicarle crueles castigos. Como su decisión fuera inquebrantable, unas pinzas de hierro le desgarraron la dermis. Aún así, la resolución de no abjurar de sus creencias no fue modificada, por lo que los carceleros procedieron a cortarle los senos. Águeda recriminó al sádico verdugo con las siguientes palabras:

"Hombre cruel, no recuerdas a tu madre y a los senos que te alimentaron, para que me mutilen de tal forma?" (Englebert, 1985.57).

La leyenda se hace en este punto todavía más enrevesada y se cuenta que la devolvieron al calabozo, donde recibió la visita de San Pedro que curó sus heridas. Finalmente fue arrastrada sobre carbones encendidos hasta que murió.

La tercera de las imágenes de este primer grupo al que estamos refiriéndonos es la de Santa Apolonia, quien viviera durante el tercer siglo de nuestra era. Según tradición cristiana, durante el reinado de Decio (248-251) las autoridades permitían que cualquier persona atacara a los seguidores de Jesús. Se cuenta que un grupo de persegutores que ya habían dado muerte a un anciano que se había negado a blasfemar contra Cristo y a una mujer, Quinta, que no había accedido a sus idolátricos deseos detuvo a una mujer madura entresacada de un grupo de mujeres consagradas a Cristo. Se trataba de Apolonia. Golpeada en la mandíbula sintió como todos los dientes le eran quebrados. Posteriormente, con el objeto de amedrentarla, sus torturadores la situaron frente a una hoguera, solicitándole que injuriase a Cristo, a lo que se negó reiteradamente. Con muy buenos modos, Apolonia se disculpó por no poder cumplir los deseos de sus captores y en un descuido, "más rápida que sus verdugos", según nos dice San Agustín en uno de sus sermones (Englebert, 1985.61), se lanzó a las llamas.

7.- Distorsiones comunicativas

Ciertamente la historia de identificación de dos personajes en uno, que hemos visto en el caso de Santa Lucía, autorizaría a pensar que la identificación de Santa Barbada con la joven Santa Paula de la que hablara San Jerónimo podría haber se-

guido el mismo proceso. Sin embargo, no parece prudente limitar el análisis a dicho intento, sino que, en nuestra opinión, debe arrojar indicios suficientes para que podamos explicar por qué Santa Barbada fue sustituida y su culto ha decaído en la ciudad.

El primer problema para relacionar estas cuatro figuras femeninas procede de la "condición" de mártir. No hay duda alguna de que tal atributo se aplica con propiedad a las santas italianas mencionadas. Más problemático resulta, sin embargo, atribuir a Barbada tal calificación. Nada dicen a propósito de esta cuestión los primeros cronistas quienes la califican como "virgen" o "santa" sin añadir más apelativos.

La consideración de mártir de Barbada vendría refrendada en la ciudad por la existencia de un "retablo de mártires" presente en otra iglesia románica abulense, la de San Pedro. En la base de dicho retablo, fechado en 1575, que en madera policromada se dedica a honrar a Santa Catalina y que habitualmente se atribuye a Diego de Rosales, se puede descubrir unas diminutas figuras de mujeres cuyo rasgo común es que poseen la palma del martirio en la mano. En algunos casos, como santa Águeda, los nombres han sido borrados o, como en Santa Inés, se ha sobrescrito en ellos. Las diez mártires que aparecen en este retablo son las siguientes: Brígida, Úrsula, Inés, Polonia, Cristeta, Ágata (Águeda), Luzía, Savina, Bárbula y Iusta. Si como creemos, esta "Bárbula" es Santa Barbada, nos hallaríamos posiblemente ante el único rastro material de la santa en la ciudad, fuera de la ermita de San Segundo. Permítasenos indicar que el carácter probabilístico de la afirmación precedente se refiere no a la identificación "Bárbula-Barbada", sino a las dudas sobre si es o no el único rastro material de Santa Barbada fuera de la ermita de San Segundo. Las mismas nacen de la imposibilidad de determinar con exactitud quién es una de las figuras que aparece en la que ahora es la puerta principal de la catedral. En 1957 el cronista oficial de la ciudad afirmaba lo siguiente. "Se llamaba Paula y con tal nombre el académico de la Historia Delgado Aguilera, en su "Guía de Ávila" (1896), la coloca en la hornacina atribuida por otros escritores a Santa Catalina con los santos que figuran en la portada de nuestra Catedral. Y así lo quiso identificar recientemente con unos gemelos don Ferreol Hernández, estando por inclinarme al supuesto aunque la imagen carezca de barbas que en la Historia la distinguen." (Mayoral, 1975. 6). Actualmente la imagen está descabezada, no sabemos el motivo.

En 1788 el padre Tello quiso frenar la propagación de la consideración martirial de la Santa Barbada que, por otra parte, aparece como tal en los martirologios de Tamayo Salazar y Bolando.

Tello, con el objeto de mostrar la imposibilidad sugerida por Iulian Petri de que la santa hubiese vivido en época romana, enumera varias razones entre las que se incluye la ausencia de martirio:

"Otra, porque nuestra santa no murió muerte cruel, sino suave. Y, por tanto, sólo se le da el atributo de virgen y no de mártir. Otra, porque ni las memorias ni hiscripciones, ni pinturas ni tradiciones de Avila indican martirio, ni tanta antigüedad." (Tello, 2001.77)

En suma, a pesar de que Santa Barbada no pueda calificarse como mártir como ocurría en el caso de las italianas, existen ciertos elementos comunes a las cuatro, tanto en las imágenes como en sus historias que deben ser reseñados. Tal ocurre con la aparición de elementos que introducen un cierto "ruido" en la comunicación, disminuyendo notablemente su potencial efectividad. Esta alteración de la fidelidad comunicativa, que impide que el mensaje sea recibido de forma adecuada, será fundamental para entender determinados procesos ulteriores al contribuir de manera inequívoca a ampliar la posibilidad de que el contenido explícito que se transmite junto al intencionado sea más fácilmente asequible. Es decir, como pretendo mostrar, es preciso prestar una especial atención a la dimensión pragmática del lenguaje para entender el proceso comunicativo en el que las aludidas imágenes se ven insertas debido a que en el acto perlocutivo, en el sentido que le da J. L. Austin a esta acción, se produce un efecto diferente del buscado como consecuencia de la pertenencia de los potenciales receptores a contextos sociohistóricos especialmente mudables.

Así, es posible detectar contradicciones en las propias imágenes. Santa Lucía lleva los ojos en la bandeja; Santa Águeda sus pechos. Y, sin embargo, las representaciones escultóricas no aparecen mutiladas. Es decir, Santa Lucía tiene simultáneamente los ojos en la bandeja y en sus correspondientes cavidades oculares. En el caso de Santa Águeda se puede intuir algo similar. Los pechos aparecen ofrendados en la bandeja, pero las formas y redondeces que configuran la escultura que la representa hace pensar que también los pechos se hallan en su cuerpo. En el caso de Santa Apolonia, cuya imagen presenta unas tenazas dentales en su mano izquierda, la misma mano que utilizan Santa Águeda y Santa Lucía para ofertar sus mutilaciones, no se atisban indicios en su rostro de ningún tipo de mutilación. Antes bien, su rostro se muestra claramente redondeado y, aunque su boca permanece cerrada, nada permite suponer que esté desdentada. Por último diremos que en el caso de Barbada, el cuadro que supuestamente la representa nos muestra a una bella joven totalmente imberbe.

La existencia de contradicciones como las aludidas no es una mera cuestión de azar sino que debe vincularse a la generación de contenidos no explícitos pero cuyo significado es accesible si se desvela el código utilizado para dotar a las imágenes de un cierto sentido. Es justamente esta discontinuidad del mensaje lo que nos permite postular la hipótesis de la existencia de una divergencia entre el modelo de espiritualidad femenina que desde el púlpito se pretende generar y la que efectivamente puede producirse tras su recepción.

La verificación de la misma es posible a partir de la constatación de que el elemento central de las narraciones no es el trágico final común a las martirizadas, sino algo que habitualmente ha quedado relegado a un segundo plano: la posibilidad real que las mujeres tienen de decidir qué hacen con sus vidas.

Ciertamente, el resultado de la elección es la muerte, al menos en la historia de las tres primeras santas, pero ésta es, en todo caso, consecuencia de una decisión libremente adoptada. La aceptación de la persecución y el eventual sacrificio marti-

rial contrapone la condición femenina a la santidad. O expresado de otra forma, en la narración de la vida de las cuatro santas sólo la renuncia explícita a la corporeidad permite la santidad.¹⁸ Este desplazamiento del lugar central -desde el martirio hasta la decisión- de las vidas narradas, nos obliga a modificar una interpretación simple de las imágenes que las simbolizan.

La interpretación habitual de la imagería religiosa es aquella que considera que los fines de la imagen sagrada son excitar la devoción, despertar nuestra atención o enternecer nuestra sensibilidad ante la representación corporal de los santos o de las imágenes evangélicas. (Checa y Morán. 1985. 212) Ahora bien, reconociendo que la apelación a los sentidos es fundamental para entender el rol que desempeñan las imágenes religiosas, se hace preciso acudir a la existencia de una multilateralidad hermenéutica. Esto es, no debe descartarse que la intencionalidad del autor del icono, o de quien ordena que se esculpa, no coincida exactamente con la sensación que aflora en quien lo ve porque, aunque la imagen es única, la interpretación de la misma es múltiple.

Una primera aproximación a la cuestión podría incidir presumiblemente en el hecho de que los relatos aludidos, en los que las imágenes insisten sin palabras, giran en torno a la virginidad para, como dijera Geertz a propósito de la religión, "establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones." (Geertz, 1997.89) Es decir, la imposición de una determinada pedagogía sexual refrendada por las imágenes pretendería "modelar" una cierta experiencia al "suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia." (Geertz, 1997.93)

Ahora bien, tal aproximación parte del supuesto de que los fieles son sujetos pacientes sobre los que la simbología opera al margen de sus decisiones y cuya capacidad para convertirse en agentes es nula. Y, sin embargo, dicho supuesto no parece sostenerse cuando se somete a contrastación.

Consecuentemente, sin prescindir totalmente de las "disposiciones" que en el fiel se pretenden conseguir, hay que desarrollar un análisis que inserte en la reflexión el papel de agente de los sujetos receptores de los mensajes y que explique en qué medida se produce una distorsión significativa. Al efectuarlo se descubre una dualidad inserta en el mensaje transmitido desde el púlpito que hace que, junto al contenido que explícitamente se lanza, aparezca otro solapado e inintencionado que, sin embargo, puede ser captado con cierta nitidez por los receptores. Ahora bien, dada la distorsión producida en el acto comunicativo, el *feed-back* que garan-

¹⁸ La teóloga Esperanza Bautista en su obra sobre la mujer durante los primeros años del cristianismo considera el martirio que sufrieron algunas santas como "pruebas de virilidad": "los contemporáneos de las mártires lo entendían [el martirio] como una prueba de cómo las mujeres conseguían superar su debilidad, rehabilitar su sexo y conseguir la igualdad haciéndose 'viriles'. Parece que las propias mujeres cristianas experimentaban también esto como una 'potencialidad' femenina real para ser 'viriles'." (Bautista, 1993.158)

tiza habitualmente la comunicación no se produce debido, entre otros factores, a que el dogmatismo inherente a la orientación hacia sí mismo de los emisores impide la recepción correcta de cualquier retroalimentación no confirmatoria.

La comprensión adecuada de esta distorsión comunicativa ha de tomar necesariamente en consideración el hecho de que los inicios de la Edad Moderna vienen acompañados en diversos ámbitos, y el del arte en particular, de una reasignación de significados de las representaciones iconográficas en prácticamente toda Europa: imágenes clásicas comprensibles desde unos contextos periclitados se adecuan a los nuevos manteniendo los motivos, pero modificando los temas, tal y como mostró magistralmente Panofsky. En este contexto mutable, aquellas imágenes que son capaces de adecuarse a las nuevas condiciones socio-religiosas van a mantenerse presentes en la vida de los creyentes. Expresado en términos de nuestra indagación, la sustitución de un icono por otro, o su derivación hacia lugares secundarios del templo, tiene que ver con el intento de mantener un mensaje cuya validez puede estar siendo cuestionada debido a que se está recibiendo distorsionadamente como consecuencia de su inadecuación a nuevos contextos. La sustitución icónica supone una reconfiguración significativa que se traduce en una revitalización del mensaje que de otra forma hubiera quedado obsoleto y abandonado con el decurso del tiempo. Por la misma razón, cada alteración significativa de la distribución icónica del templo referido nos alerta sobre la presencia de cambios sociales que podrían haber pasado desapercibidos. Nuestra focalización en las imágenes que rodean el sepulcro de Santa Barbada no pretende, por tanto, analizar determinadas imágenes a partir de contextos más o menos conocidos sino aplicar una perspectiva más próxima al cognitivismo que nos permite inferir cómo se les atribuye una determinada significación por parte de quiénes las observan con el objeto de adaptarlas a sus *schemata* dominantes.¹⁹

En ese sentido, conviene recordar que la Iglesia había pretendido elaborar durante toda la Edad Media una pedagogía sexual centrada en la "pureza" cuya consecución exigía la exaltación tanto de la virginidad como de la castidad. Ciertamente ya se ha convertido en un tópico identificar la moral sexual medieval con los escritos paulinos y agustinianos. Sin embargo, como veremos más adelante en el caso de algunas de las mujeres más importantes de la sociedad abulense de la transición del XVI al XVII,

"el modelo de Agustín no fue la única perspectiva que persistió durante la edad media. La tradición ascética femenina más antigua que dignificaba

¹⁹ Como nítidamente estableció M. Bloch, el término "cognitivo" no tiene la misma referencia en las teorías psicológicas y antropológicas. En psicología, las teorías cognitivas tienen que ver con la forma en que el individuo interacciona con su ambiente. Por lo mismo, vienen referidas a la forma en que los sujetos individuales y, especialmente los niños, construyen su propio sistema de creencias. Por el contrario, en antropología, el término cognitivo no se focaliza ni en los niños ni en procesos individuales sino en la forma en que las generaciones previas han construido eso que se llama representaciones colectivas, cosmología o, sencillamente, cultura. (Bloch. 1989c.106) Un detallado análisis del concepto de *schema* ha sido desarrollado por D'Andrade en el capítulo sexto de su historia de la Antropología cognitiva (2001.122ss).

la condición de la mujer, y ofrecía un mayor grado de independencia a las célibes, también perduró y es parte de nuestra herencia.” (Salisbury, 1991. 14)

Evidentemente, la imposición de una determinada concepción de la pureza tenía que ver con otros aspectos sociales no siempre explícitos. Como ha indicado M. Douglas,

“muchas ideas acerca de los peligros sexuales se comprenden mejor si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad, como configuraciones que reflejan la jerarquía o la simetría que se aplican en un sistema social más amplio.” (Douglas, 1991.XXX)

Pero, además, el carácter represivo de esta moral sexual, al hacer de la castidad virtud conyugal por excelencia, convertía al matrimonio en necesario pecado asumible como mal menor y a cualquier sexualidad practicada al margen del mismo –excepto el celibato– en pecado. En última instancia, esta moral descansaba en una desconsideración de la mujer que, tomada como concreción de la materia corruptible, se presenta siempre como el elemento que puede impedir los deseos masculinos de alcanzar la “ciudad de Dios.” En este contexto en el que todo pecado es reflejo pálido del cometido por Eva²⁰ y en el que las mujeres, merced a la poderosa arma de la lujuria capaz de embaucar a cualquier insensato varón, se convierten en instrumentos al servicio de la concupiscencia de la carne, se provocará una ofensiva contra la femineidad, como trasunto etéreo de la concreta corporeidad, cuyas resonancias perdurarán varios siglos²¹. Dicha embestida fue forjándose desde diversas perspectivas. El recurso a las palabras confirmatorias de esta cosmovisión por parte de cualquier autoridad resulta recurrente.

La condena presente en los Evangelios Apócrifos contra toda mujer parece resonar con fuerza durante toda la Edad Media:

“Simón Pedro les dijo: ¡Que se aleje Mariham de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida. Dijo Jesús: Mira yo me encargaré de ha-

²⁰ La atribución del “pecado original” a Eva, la mujer, olvida frecuentemente, por no decir siempre, que por ella vendrá la salvación pues será ella (o su linaje) quien pise definitivamente la cabeza de la serpiente: “Dijo, pues, Yahveh Dios a la mujer: ‘¿por qué lo has hecho?’ Y contestó la mujer: ‘La serpiente me sedujo, y comí’. Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: ‘por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tu su calcañar’.” (Gn, 3.13-15) Esta profecía del Génesis, tiene su continuación en el neotestamentario libro del Apocalipsis donde la mujer se enfrenta y derrota al dragón. (Ap.1-17)

²¹ A propósito de esta cuestión, afirma Oronzo Giordano que “la visión bíblica del hombre llevó a elaborar una concepción pesimista de la naturaleza humana: todas sus obras son siempre fruto de la *concupiscentia carnis*, y, para la especulación patristica, el pecado en general se concreta y se compendia en las culpas de la lujuria. Causa e instrumento de esa culpa es la mujer. Por consiguiente, el concepto de matrimonio y de familia, premisa y momento germinal de la sociedad, está subtendido por esta perspectiva pecaminosa”. (Giordano, 1983.133)

cerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo." (Evangelio Apócrifo de Tomás, 51, 18-26)

Desde este punto de vista no resulta extraño que sesudos teólogos, formados en el ideal de la vida monástica, plantearan la posibilidad de una reproducción asexual. La distinción sexual de macho y hembra —se decía— era una consecuencia del pecado original; si el hombre no hubiese pecado en el Edén, la humanidad se habría propagado a través de una descendencia paradisíaca." (Giordano, 135-136). Esta idea no constituye una novedad teórica medieval, ya que, en sentido estricto, no se aleja en exceso del mito griego del andrógino, como queda patente en las palabras que pronuncia Aristófanes en *El Banquete* de Platón: "primitivamente éramos uno; pero después, en castigo por nuestra iniquidad, Zeus nos separó como los arcadienses y los lacedemonios." (El Banquete, 193 a)

El carácter negativo, consustancial a cualquier mujer, hará incluso que no falte quien se plantee la imposibilidad de su redención. Así, por ejemplo, San Jerónimo, merced a cuya pluma conocemos la vida de Santa Paula, tras sufrir en su propia carne la cercanía de la tentación, llegó a postular, siguiendo a San Pablo que en la resurrección final la mujer resucitaría como varón.²²

Pues bien, al inicio de la Edad Moderna gran parte de la imagería se pondrá al servicio de la propagación y mantenimiento de estas ideas. Las imágenes de Santa Lucía, Santa Apolonia, Santa Águeda y Santa Paula Barbada presentes en la ermita de San Segundo pretenden transmitir un modelo de comportamiento basado en un mensaje nítido: la purificación que toda mujer debe anhelar incluye necesariamente la negación de su cuerpo, pues el acceso a la santidad sólo es posible mediante la renuncia de la condición femenina. La obsesiva exaltación de la virginidad en las santas debe entenderse justamente a partir de tal idea. En el caso de Barbada, el camino de santidad sólo se inicia cuando el peligro de perder la virginidad queda conjurado al ser considerada por sus conciudadanos como varón. En este sentido, se podría afirmar que la santidad comienza con la masculinización de su cuerpo. Por lo mismo, si lleváramos el argumento a sus extremos, habría que afirmar que los términos santidad y femineidad son antitéticos: no se puede ser mujer y santa a la vez.²³

²² Contra esta idea se manifestó su coetáneo San Agustín (Jerónimo vivió entre 342-420 y Agustín de Hipona entre 354 y 430). Dice San Agustín que "algunos (por lo que dice San Pablo: "hasta que nos juntemos todos en un mismo estado de varón perfecto, a la medida plena y perfecta de Cristo, y nos hagamos conformes a la imagen de Dios") no creen que las mujeres han de resucitar en su propio sexo, sino dicen que todas resucitarán en el de varón (...) En mi sentir mejor lo entienden los que no dudan de que ambos sexos han de resucitar (...) El sexo de la mujer no es vicio sino naturaleza, la cual, aunque entonces no se juntará con el varón ni parirá, sin embargo, tendrá todos los miembros correspondientes a su sexo, no acomodados al uso ya pasado, sino al nuevo decoro y hermosura con que no se atraerá la concupiscencia de los que vienen, porque no la habrá." (S. Agustín, 1928.IV.426)

²³ Como quiera que el argumento se rebatiría fácilmente enumerando un sinnúmero de santas, recalamos la idea de que, casi todas, han alcanzado tal condición tras dar prueba de su varonil carácter. O sea, la mayor parte

Ciertamente, los “formadores de opinión” de la iglesia católica de la transición a la Edad Moderna piensan especialmente en un público compuesto mayoritariamente por mujeres en el que se intenta una enculturación específica a partir de la idea ya tópica de que las mujeres son susceptibles de practicar un ritualismo vacío próximo a la superstición porque, como señala D. Juliano (1992), su volubilidad mental unida a su fragilidad les incapacita para pensar por sí mismas. Pero las ideas que les reiteran hasta la saciedad, que en lo que respecta a nuestra reflexión podrían sintetizarse en la creencia de que el cuerpo femenino es el origen de todo pecado y su belleza una trampa para el buen cristiano, están destinadas a todos los creyentes: la perversidad natural de la mujer no es una idea que deban interiorizar sólo las mujeres. En cuanto que “natural”, ha de ser una concepción indubitable para cualquier ser racional. En este contexto, la iconografía se torna texto.

Las palabras que tras ser lanzadas al aire desde el púlpito rebotan en el tornavoz extendiéndose por entre los oídos de los fieles, se refuerzan con lo que los ojos ven. La técnica ha cosechado los frutos perseguidos durante siglos y en contextos bien diferentes. No extraña, por tanto, que narraciones e imágenes beban directamente de la mitología clásica que durante siglos había probado su eficacia en el arte de excitar los sentimientos. No se trata de una yuxtaposición de motivos, valores y creencias, sino de una síntesis nueva entre concepciones diversas de la religiosidad cuya conclusión es una determinada ideología cristiana que, de alguna forma, implica la desaparición de aquellas imágenes de santos y santas que podían tener una lectura diferente de la que reclamaba el nuevo dogma.

La religiosidad contrarreformista que tiene que defenderse de la acusación de idolatría que Lutero y sus partidarios proclaman como inherente a la vieja doctrina eclesial, tiene en el Decreto de las Imágenes del Concilio de Trento la oportunidad idónea para mostrar una tendencia explícita al control de las imágenes. El recurso a Aristóteles va a convertirse, una vez más, en el fundamento de la acción pues para el filósofo la vista es el más importante de los sentidos y con ellos conocemos la realidad. Por tal motivo, si es cierto que las imágenes son las creadoras de las ideas como asegura el estagirita, quien tenga el control sobre las imágenes, tendrá el control sobre las ideas.

La difusión de tal concepción por parte del movimiento contrarreformista va a ser causa de la proliferación imaginera barroca: las imágenes son el vehículo que induce a los creyentes a un determinado tipo de disposición anímica. Desde tal perspectiva, en la medida en que no han de mover a la reflexión, sino al sentimiento (Armstrong, 1981), no han de demostrar nada, han de conmover y, por consiguiente, la iconografía no debe ser recibida como un logos de racionalidad demostrativa. Ha de producir emociones en quien la vea provocando una mimesis, una operación en la que el que ve debe sentirse emocionalmente partícipe de aquello que le entra por los ojos.

de las santas lo son por comportarse como hombres y no como mujeres, en el sentido tópico y falso atribuido a los comportamientos diferenciados por género.

Estas palabras no pretenden, sin embargo, sustituir la cuestión de la Santa Barbada por una teoría general más o menos abstracta sobre la evolución de la religiosidad. Nuestro propósito es enmarcar ciertas condiciones extracontextuales que, no obstante, están operando en el marco de la religiosidad local abulense. Así, las imágenes de Santa Águeda, Santa Lucía, Santa Apolonia o Santa Barbada, por dramático que pueda parecer, están destinadas a que las mujeres que las ven se sientan ellas mismas las protagonistas de las historias que estas santas vivieron. La ausencia de una apelación a la inteligencia crítica y reposada o el intento de generar pautas de comportamiento caracterizadas por la asunción, en el caso de las mujeres, del deseo de ser protagonistas de su propio martirio y de buscar en éstas, en el caso de los varones, sólo reflejos de santidad tiene un alcance, obviamente, mayor que el contexto local abulense. Pero la identificación de castidad y santidad en los relatos de las vidas de las mujeres que se encuentran en el templo de San Segundo explica las sustituciones históricas habidas en el sepulcro de Santa Barbada como deliberados intentos de reformulación y revitalización de un mensaje -de la misma forma que la excelencia es consustancial a la varonilidad, la inferioridad en todos los órdenes es predicable de la condición femenina- que los destinatarios abandonan con relativa frecuencia. En suma, el conjunto imaginero de San Segundo se destina a reforzar la creencia de que la castidad es prerequisite de la santidad y que ésta, en el caso de las mujeres, conlleva una explícita renuncia a la corporalidad y la sexualidad.

Ahora bien, como han mostrado Halle (1993), Foy y Marling (1994) y Brigard (1995), es posible detectar diferencias notables respecto de la percepción y apropiación de la obras de arte en función de la posición social del receptor. Asumiendo tal perspectiva, consideramos que, más allá de las intenciones de quienes las elaboran, en el proceso de apropiación del significado de una obra de arte, acontece un proceso de adaptación a los propios *schemata*. Esto es, la percepción de la imágenes aludidas no se desarrolla pasivamente; es un proceso en el que la significación de la misma puede ser modificada en función de factores tanto individuales como sociales, en el más amplio sentido de la palabra, tales como la generación, el género o la clase social de quien las esté observando. Máxime si recordamos que lo simbólico “no es una propiedad ni de los objetos, ni de los actos, ni de los enunciados, sino más bien de las representaciones conceptuales que los describen e interpretan.” (Sperber, 1988.141)

Más allá de supuestas modas pasajeras, la continua reelaboración del mensaje aludido tiene que ver con el carácter polisémico de las representaciones iconográficas cuando son consideradas como texto. El carácter polívoco de estas imágenes y sus referencias permite una lectura diferente a la destinada a mover a la devoción y la sumisión que puede entenderse en el contexto de las convulsiones que vive la ciudad de Ávila en los inicios de la Edad Moderna.

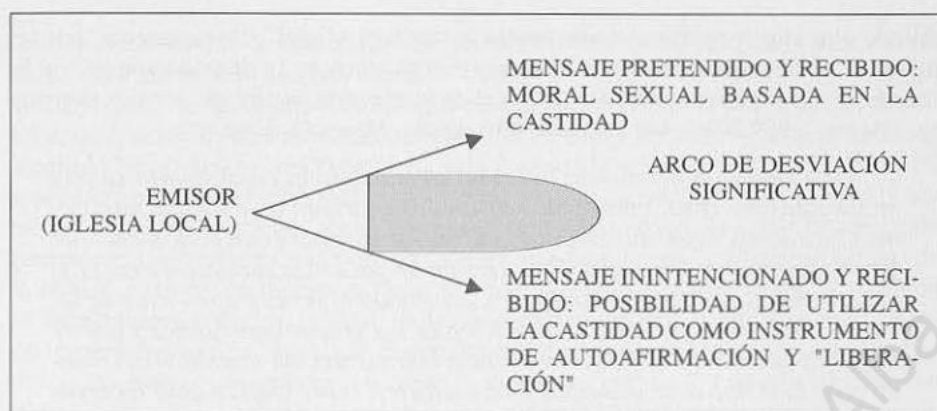
Los múltiples intentos de formular una religiosidad “primordial” u “originaria” llevados a cabo en Ávila durante los siglos XV y XVI incluirán una vuelta a prácticas ascéticas que intentarán ser dirigidas por la iglesia local. En este contexto, la historia de Santa Barbada podrá ser utilizada en tal dirección pues ésta, según la na-

rración, se retiró tras el milagro de la pilosidad a vivir ascéticamente en las proximidades de San Segundo. Ahora bien, la ascesis de la Santa Barbada muestra la ambigüedad en la que se encuentra la mujer que elige el camino de la santidad y las distorsiones que tal mensaje puede sufrir. Si la iglesia oficial quería destacar junto a la defensa de la castidad la ascesis, inintencionadamente abría la posibilidad de prestar atención a otro aspecto relevante de la vida de la doncella de Cardeñosa: su capacidad para elegir y decidir. La vida ascética supone una elección y, en cuanto tal, la introducción de factores de libertad hasta entonces desconocidos. Tras analizar detalladamente la vida de las mujeres que alcanzaron la santidad por la vía de la ascesis, Salisbury llega a la siguiente conclusión:

"Estas mujeres rechazaron cierta y vigorosamente una vida sexual y abrazaron una vida ascética que implicaba renunciar incluso a las comodidades sensoriales, por no mencionar los placeres. Sin embargo, no rechazaron la sexualidad como intrínsecamente mala, ni temieron por su propia sensualidad. No obstante, la sexualidad no podía ser incondicionalmente positiva, pues en tal caso ellas no la habrían rechazado con tanta fuerza. Lo que la sexualidad traía consigo para ellas era una pérdida de libertad. El sexo podía ser bueno en abstracto, pero cuando una mujer tenía relaciones sexuales, se ataba a las preocupaciones del mundo y a una relación prestablecida con su conyuge. Como repetidamente lo observaron los Padres de la Iglesia, las esposas estaban demasiado ocupadas con los oficios domésticos para entregarse a los asuntos espirituales, pero estas mujeres estaban apasionadamente comprometidas con la vida espiritual." (Salisbury, 1991.197)

Volviendo a Barbada, diremos que su significación (no olvidemos que su icono es imberbe para hacerlo más atractivo y, sobre todo, lograr un mayor potencial de identificación), no puede entenderse al margen del resto de la iconografía femenina del lugar. La Santa Barbada elige la vía ascética. Santa Apolonia es una mujer consagrada, una mujer que ha tomado la decisión de vivir un determinado tipo de vida y que, cuando circunstancias ajenas a su voluntad se lo impiden, opta por el suicidio. Algo similar ocurre con Santa Águeda y Santa Lucía. Ambas podían haberse ahorrado los tormentos insinuando una disonancia cognitiva que les llevara a cambiar de idea. Sin embargo, no acuden a ningún subterfugio. Lo importante no es sólo la fidelidad a la iglesia, como la doctrina oficial quería presentar, sino el deseo de mantener por encima de toda presión una decisión tomada libremente.

La dualidad de contenidos que líneas atrás venía postulada teóricamente encuentra así validación. Expresado gráficamente nos encontraríamos con el siguiente gráfico:



8.- ¿Religiosidad popular?

La existencia de una divergencia significativa no es una cuestión semántica sino pragmática y, por tanto, ha de resolverse en el plano de las interpretaciones de los receptores. Ahora bien, es justamente esa consideración lo que nos acerca a lo que Delgado (1993b) denomina "falso problema" de la "religiosidad popular" a partir de la constatación de que toda teoría acerca de la misma se elabora justamente en oposición a una denominada "religión oficial" que se identifica con la única y verdadera religión.

El supuesto en el que descansa la llamada religiosidad popular es la creencia de que existe un "pueblo llano" cuya falta de preparación le imposibilita acceder a los elevados conceptos de la "alta" teología y que, por consiguiente, debe limitar su creencia a una práctica asentada en la corporeidad y la materialidad más próxima al paganismo y la superstición que a la "verdadera fe". De alguna forma, el mantenimiento de esta dualidad supone incrementar el "capital simbólico", en terminología de Bourdieu (1982), de la ideología que lo ha creado y posibilitado y asumir la validez de la proposición tópica de que la Iglesia oficial ha hegemonizado, en sentido gramsciano, sus contenidos doctrinarios haciendo de los términos "religión oficial" y "religión" sinónimos.

Sin embargo, el análisis que Bajtin (1989) hiciera de la cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento a partir de la obra de Rabelais mostró la persistencia de múltiples actos y ritos humorísticos, no sólo el carnaval, destinados a ridiculizar al poder religioso²⁴. En su opinión, no se trata únicamente de expresiones lúdicas, sino de mecanismos de resistencia que expresan una auténtica visión del

²⁴ "Todos estos ritos y espectáculos organizados a la manera cómica, presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas de culto y las ceremonias oficiales de la Iglesia o del Estado feudal. Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del

mundo que pugna continuamente contra la "cultura oficial". Precisamente, por tal motivo, "el rasgo sobresaliente del realismo grotesco es la degradación, o sea la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto." (Bajtin, 1989.24) Sobre esta cuestión señala James C. Scott que

"[La tradición del mundo al revés] es más común considerarla en términos funcionalistas: como una válvula de seguridad o de escape que, como el carnaval, deja salir inofensivamente las tensiones que podrían ser peligrosas para el orden social. Otra versión un poco más siniestra de ese mismo argumento dice que las imágenes del mundo al revés y otros ritos de inversión son una especie de conspiración de los grupos dominantes y que de hecho éstos mismos los han ideado como una sustitución simbólica del mundo real. Este tipo de argumentos funcionalistas, sobre todo cuando recurren a conspiraciones que debían por supuesto permanecer secretas, no se puede refutar directamente. Lo que sí es posible, creo yo, es mostrar cuán improbable resulta esa perspectiva y los testimonios indirectos que prueban exactamente lo contrario." (Scott, 2000.200)

Desde nuestro punto de vista, lo más interesante de las inversiones más o menos ritualizadas del mundo es su carácter ambiguo que permite que los descontentos con el orden social lo vean como una sátira del mismo y una demostración de su poder frente a los que lo controlan. Y, a su vez, que éstos los apoyen firmemente porque, en el fondo, es una burla de la posibilidad del cambio.

Esta constatación nos sitúa ante el problema aludido en una nueva perspectiva al plantear que

"incluso si concediéramos, en beneficio de la discusión, que la hegemonía ideológica, una vez lograda, debe promover el consentimiento de las clases subordinadas, en ese caso sería bastante discutible que dicha hegemonía haya prevalecido siempre." (Scott, 2000.104)

Es decir, la cultura pretendidamente hegemónica o dominante puede haber logrado su supervivencia a partir de una reiterada adaptación a lo que en el terreno religioso Joan Prat (1983) denominara "experiencia religiosa ordinaria." En suma, la interpretación de la iconografía relativa a la santidad femenina que aparecen en la ermita de San Segundo de Ávila nos retrotrae a la clásica discusión entre la Gran y la Pequeña Tradición que teorizara hace medio siglo Robert Redfield a partir de sus estudios sobre los yucatecos pueblos de Xcacal y Chan-Kom. (1941, 1956)

Aunque la aplicación de la distinción *Gemeinschaft-Gesellschaft* a las aludidas comunidades yucatecas por parte de Redfield ha sido criticada por Eric Wolf debido a su incapacidad para explicar los procesos de formación de los pueblos aludi-

mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una segunda proporción mayor o menor y en la que vivían en fechas determinadas. Esto creaba una especie de dualidad del mundo, y creemos que sin tomar esto en consideración no se podría comprender ni la conciencia cultural de la Edad Media ni la civilización renacentista." (Bajtin, 1989.11)

dos, lo cierto es que la distinción que Redfield introdujo ha calado durante numerosos años las investigaciones sobre la "cultura popular" o su trasunto de "religiosidad popular" y, de alguna forma, sigue estando presente en no pocas monografías. La contraposición entre sociedad indígena campesina y sociedad criolla urbana que Redfield "descubriera" en Yucatán ha sido trasladada a la existente entre "pequeña tradición" popular y "gran tradición" oficial. Así, de la misma forma en que la sociedad campesina depende de la urbana, en la medida en que es lugar de atracción permanente, la "religiosidad popular" se sentiría atraída por la ritualidad formal de la oficial. Esto es, de la misma forma en que los campesinos se hallan al pario de la legislación y gobierno urbano, de la economía ciudadana y, en definitiva, de todo lo que acontece en la urbe de la que dependen, en el ámbito de la religiosidad se daría una interacción semejante entre la vivencia "popular" y la oficial. Esto no quiere decir que Redfield considerara a la sociedad campesina como un "mundo primitivo", ya que, como consecuencia de la primera revolución tecnológica, la agrícola, en sentido estricto se encontraba a mitad de camino de la "tribu" a la urbana sociedad moderna. (Redfield, 1930.217) Por lo mismo, en sentido estricto habría que pensar que la sociedad campesina es semi-urbana y, si extendemos la dualidad a otros ámbitos, semi-culta o, de otra forma, semi-sociedad.

De esta forma, la "religiosidad popular", siguiendo el paralelismo sería únicamente semi-religión. Desde este punto de vista, no resultaría especialmente dificultoso abordar la interpretación de la iconografía de la ermita en que Santa Barbada está enterrada. Como hemos indicado, en el momento en que las primeras imágenes llegan a esta iglesia, nos encontramos en pleno tránsito de una religiosidad a otra. La gran tradición que el Concilio de Trento está generando choca frontalmente con la religiosidad popular tradicional. Ciertamente sin el Concilio no puede entenderse la explosión iconográfica de los siglos XVI y XVII. Pero junto a esta potenciación de la imagería, los prelados romanos estaban especialmente interesados en lograr una uniformización del culto católico. Hasta ese momento había una gran variedad de oficios y "en cada diócesis se observaban variaciones, aceptadas tradicionalmente, en relación con tales oficios y las festividades de los santos". (Caro Baroja, 1995.I.113). Esta homogeneización sitúa en un lugar de riesgo la devoción de los santos locales. Ahora bien, se produce aquí, especialmente gracias a la mediación iconográfica, una interdependencia de la pequeña y la gran tradición: si la gran tradición auspiciada desde la iglesia oficial pretende desarrollar una piedad en la que las imágenes juegan un papel fundamental, la devoción popular que expresa la pequeña tradición ha consolidado ya la veneración a las santas.

Ahora bien, estos modelos de interdependencia obvian que las relaciones entre ambas tradiciones no se produce nunca en el plano de la igualdad, sino, como señalara Lewis, de la confrontación desigual. Si las ideas de la gran tradición, de las elites político-religiosas más elevadas, utilizan la imagería para configurar una mujer dependiente, las de la pequeña tradición provocan justamente lo opuesto.

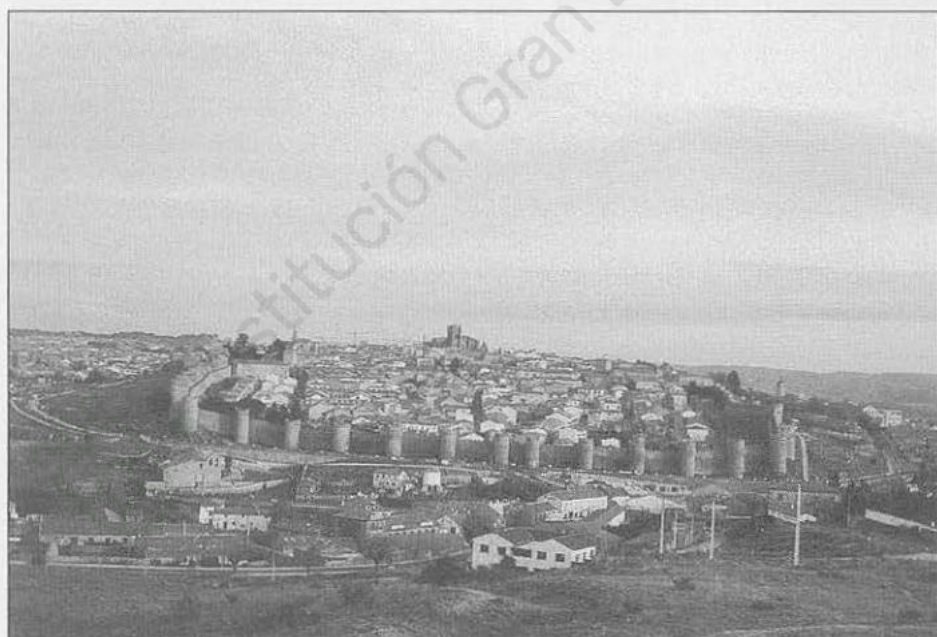
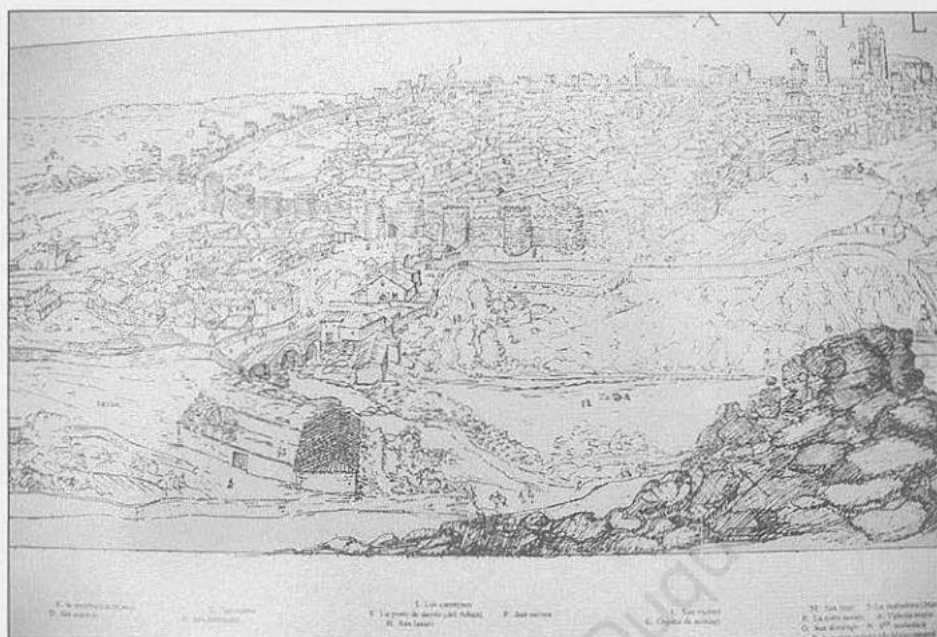
Lo que, definitivamente, estamos cuestionando es la posibilidad misma de entender lo que acontece en el plano religioso, y social, desde una perspectiva estricta-

tamente dualista que se remonta a la distinción cristianismo-paganismo.²⁵ Ciertamente, modelos como Santa Águeda, Santa Lucía y Santa Apolonia pueden ejercer una gran atracción para muchas de las mujeres que buscaran cierta independencia en cualquier lugar católico y época. No en vano, estas santas son mujeres que toman decisiones por sí mismas. Salisbury ha manifestado, a propósito de mujeres como María Egipcíaca o Constantina, contemporáneas de las tres santas mutiladas a las que nos estamos refiriendo, que su uso de la castidad

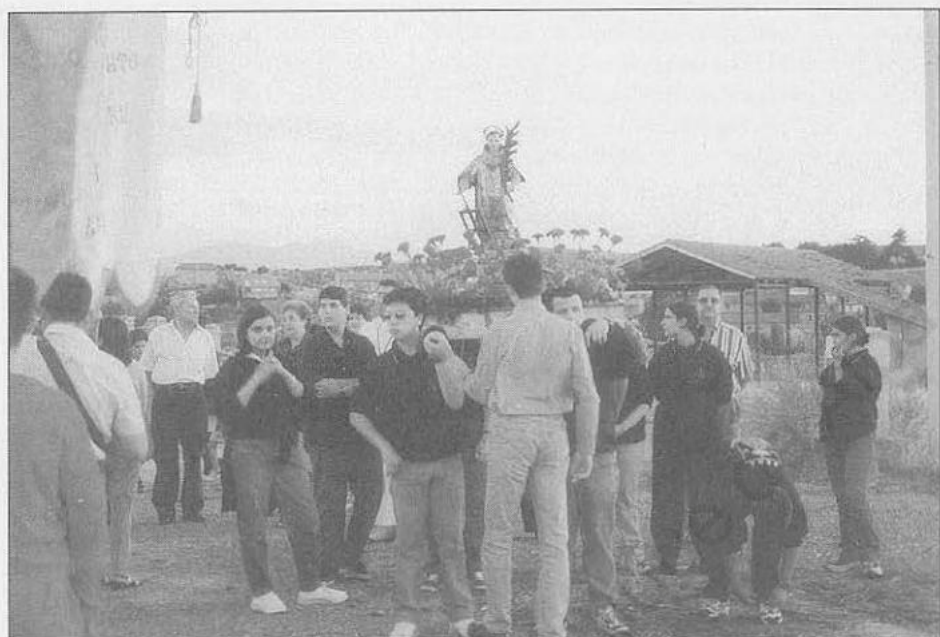
“esto es, el control de su propia sexualidad- para asumir el control de otros aspectos de su vida, representaba un ejemplo mayor para las mujeres cristianas.” (Salisbury, 1994. 125)

Con ello, la inversión bajtiniana, las “artes de la resistencia” que según Scott (2000) utilizan siempre de forma subrepticia los oprimidos, halla posibilidades propiciatorias. La inserción de Santa Paula Barbada, ubicada entre las santas “oficiales”, responde justamente a ese tipo de operaciones de resistencia. No se trata ya de una religiosidad popular, sino de algo que se sitúa, como señala Christian (1991), en un contexto local del que participan todos los agentes de la ciudad utilizando el símbolo para la defensa de intereses diversos. Ahora bien, local no quiere decir parroquial. Si la ermita de San Segundo se encuentra en el arrabal abulense, justamente el lugar en el que confluyen varios caminos y cordeles que atraviesan la ciudad (de hecho no debe descartarse totalmente que la concentración de tantas santas en una misma ermita pueda deberse a su proximidad a la cañada pues como indicara Caro Baroja (1995. I. 113), la literatura de cordel fue la principal transmisora durante siglos de las vidas de santos), será excusa para canalizar todo tipo de conflictos en los que intervendrán tanto los estamentos sociales de la ciudad como funcionarios de diverso rango de la corte e incluso el propio monarca. Estas convulsiones, las próximas y las lejanas, afectarán de forma incuestionable a la ciudad y condicionarán la religiosidad local y el culto a sus santos, tanto en el pasado como actualmente. Es, por tanto, imprescindible analizar estos procesos históricos para comprender en su justa medida cómo se ve y se ha visto a Santa Paula Barbada en Ávila.

²⁵ A propósito del dualismo religioso en la interpretación de ciertos relatos amerindios, Pedro Tomé ha señalado que “la comprensión ha de intentarse al precio de renunciar a una concepción dualista en la que términos como ‘naturaleza’ y ‘cultura’, como ‘natural’ y ‘sobrenatural’ (o como ‘sagrado’ y ‘profano’), aparecen como antitéticos. Tales conceptos pueden ser utilizados, en la práctica, como indicadores de una cosmovisión pero no como conceptos que puedan describir el sentido último de la experiencia religiosa de estos pueblos.” (Tomé, 1998.281)



Fotos 1 y 2: Arriba, dibujo que Van den Wyngaerde realizó de la ciudad de Ávila en 1570. Abajo, la ciudad actualmente.



Fotos 3 y 4: Aunque la ermita de San Lorenzo desapareció hace unos 170 años, sigue celebrándose la procesión al lugar donde estuvo (arriba). Abajo: ermita de San Segundo en la actualidad. A la izquierda se observa el inicio del antiguo camino a Salamanca, la Sierra de Ávila y Cardeñosa.

III SANTA BARBACIA

1.- De la 'Farsa' al Epílogo

Durante siglos las historias que sobre la ciudad de Ávila se han escrito han conjugado con sorprendente habilidad fabulosos acontecimientos con sucesos realmente ocurridos. Tan pronto el Conde Raimundo de Borgoña se hallaba poblándola como se aparecía en las páginas de algún sesudo historiador uno de los muchos Hércules que levantaron los imponentes muros que todavía hoy cierran a Ávila. Se construyó, por tanto, una historia legendaria en la que sólo trabajosamente se podía discernir qué acontecimientos habían sido vividos realmente por los abulenses y cuáles habían tenido únicamente lugar en la imaginación del autor. Pero, por lo mismo, las distintas historias que de la ciudad se han compuesto, han estado sometidas a continua sospecha, lo que hacía que tan pronto fueran despreciadas por manifiesta falsedad, como alabadas por su rigor. Tal ha ocurrido con la que se podría considerar como primera historia de la ciudad, la *Crónica de la población de Ávila*, escrita por autor desconocido hacia 1253. Condenada al olvido durante varias centurias, sufrirá rehabilitaciones y nuevos olvidos hasta llegar a nuestros días en que se ha convertido en una de las principales fuentes para conocer cómo se fundó y pobló la ciudad.

Una de esas restituciones tendrá lugar en los albores del siglo XVI. En un momento en que Ávila, como otras ciudades castellanas, descubre un anhelo de "recuperar y construir su memoria histórica," (Barrios, 2000b,196) el corregidor abulense Bernal de la Mata ordena que se hagan copias de la *Crónica de Ávila*. (Barrios, 1998.XL) En 1519, solo dos años después de que reapareciera en escena la *Crónica de la Población de Ávila y de los fechos q' los caballeros de ella hicieron en servicio de los Reyes a Castilla*, título con el que se dio a conocer la mencionada, la primer historia de la ciudad se verá ampliada con la publicación del *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria ptenecientes a la yllustre y muy magnífica: y muy noble: y muy leal ciudad de Auila* que fue "ordenado por Gonzalo de Ayora de

Cordoua: Capitan y coronista de las catholicas majestades". Al inicio del *Epílogo* declara Ayora nítidamente el objeto que persigue con su obra: poner remedio al hecho de que villa tan "antigua y maravillosa" no sea "tan famosa como sus notables hazañas merecen" (1519,2), especialmente en los "tres géneros de bienes" que más la adornan: "naturales, de costumbres y de fortuna." (ibid.) Por tal motivo, la obra dice contener "muchas historias dignas de ser sabidas q estaban ocultas" (1519, portada) de entre las cuales no es la menor "hauer sido Auila la primera yglesia catedral de España y de la mayor parte del occidente." (1519.5)

Más allá de la bibliofilia de Bernal de la Mata o del deseo de Gonzalo de Ayora de cumplir su cometido de "pluma pública," (1519.2) las convulsiones que Ávila está viviendo explican parcialmente la necesidad de reconstruir la memoria histórica. Los continuos sobresaltos de la población se remontaban, cuando menos a 1465, cuando aconteció la denominada "Farsa de Ávila". En presencia de todo el pueblo, los oligarcas abulenses apoyarán a una gran parte de la alta nobleza castellana que mostrará su disconformidad con el rey Enrique IV y tras hacer público escarnio de su figura lo considerarán destronado. Con la figura del monarca por los suelos, destronado simbólicamente Enrique IV, los mismos nobles proclamarán como nuevo rey de Castilla a un niño de once años: el infante Alfonso, hermanastro de Enrique. La subsiguiente guerra civil entre partidarios de uno y otro finaliza con la muerte del príncipe don Alfonso, el llamado Alfonso de Ávila, rey de Castilla, en Cardeñosa, y la paz entre los dos bandos (partidarios de Isabel, y partidarios de Enrique IV) se firma en una conocida reunión acontecida en 1468 en el sureste de la provincia de Ávila, junto a los Toros de Guisando. Se pone fin a la guerra civil tras aceptar los nobles a Enrique IV como rey a cambio de que éste declarase como heredera única del reino a Isabel, hermana de Alfonso, en detrimento de su propia hija.

El futuro del reino se jugaba ante los ojos de los abulenses quienes veían cómo su vida cotidiana no podía soslayar los problemas inherentes a la incertidumbre y la tensión. Por otra parte, la farsa desencadenó el advenimiento a lo más alto del poder de una reina muy ligada a la ciudad, hasta tal punto que en el convento de Santo Tomás, en la iglesia, ordenará enterrar a su heredero. Esta muerte provocó una gran conmoción en Ávila, más si cabe cuando Francisco Pérez de Vargas, regidor de la ciudad, hizo responsable a los pecados del pueblo de la misma:

"E en llegando al Mercado Chico, donde yrían çient personas enxergadas, poco más o menos, e allí el dicho corregidor sumisa voçe, dijo a todos: señores, ya sabéis cómo el príncipe don Juan, nuestro señor es fallecido desta presente vida, y creo esto sea más por nuestros pecados que por sus merecimientos; es mucha razón que todos lloremos su muerte, pues como todos sabéis, avemos perdido el mayor príncipe de las Españas; por ende, todos lo lloremos e nos dolamos de tan gran pérdida." (cit. Por Sanz Hermida, 2000.67n)

2.- Entre la muerte de Isabel I y las Comunidades: quince años convulsos en Ávila

Aunque el reinado de Isabel tranquilizó parcialmente la ciudad, las tensiones no llegaron a desaparecer. De hecho, tras su muerte y hasta el fin de las Comunidades, la ciudad vivió una situación presidida por el desconcierto en la que se entremezclaban conflictos de distinta índole y en los que Gonzalo de Ayora, el citado cronista, va a participar activamente.

Las divisiones creadas en el seno de la oligarquía abulense durante todo el siglo XV, y a las que Isabel siendo princesa había intentado infructuosamente poner fin, se mostraron abruptamente tras su fallecimiento. A pesar del continuo envío por parte del rey de personas de su confianza para que mediaran entre las dos facciones, las contiendas armadas se sucedieron durante varios años por las calles abulenses.

A su vez, el estamento pechero, que durante el reinado de los reyes católicos había ido paulatinamente adquiriendo conciencia de que la situación política podía cambiar, va a hacer oír su voz. En 1513, hidalgos y caballeros imponen como representante de los pecheros en el Concejo a un hidalgo con el objeto de que no pudiera bloquear las disposiciones tributarias que se avecinaban. La cuestión fiscal resulta particularmente importante para entender los conflictos en los que la ciudad se va a ver inmersa durante todo el siglo XVI. En principio, cada concejo castellano tenía capacidad para decidir qué procedimiento utilizaba para pagar los impuestos que fijaba la corona. A diferencia de lo que hoy es común, la cuantía tributaria no era fijada desde la instancias del Estado atendiendo a las condiciones individuales sino vecinales. Esto es, la administración central repartía entre provincias, partidos y lugares cuánto se había de recaudar y, una vez que era conocido el monto total, el respectivo concejo decidía cuánto había de abonar cada vecino utilizando uno de estos tres procedimientos: echar sisa sobre algunos artículos (p.e. vino o carne), recurrir al patrimonio del propio concejo, o repartir la cantidad total entre los pecheros.

En el caso abulense, clérigos y nobles siempre obstaculizaron la utilización de la "sisa", un impuesto indirecto del que difícilmente se les podría excluir. Por otra parte, la escasez de recursos de la ciudad se remontaba a finales de la Edad Media cuando la nobleza usurpó las tierras concejiles (Barrios, 1983. II.161 y ss). Así pues, excluidos los dos primeros procedimientos, la ciudad de Ávila utilizó con excesiva frecuencia el más fácil: repartir la cantidad a pagar entre los pecheros. (Tapia, 1984.46)

Tras la muerte de Isabel y viviendo todavía su esposo Fernando se originan fuertes tensiones en la ciudad como consecuencia de la construcción del Ayuntamiento en la plaza del Mercado Chico. Para poder concluir su construcción se impuso una tasa que debía sumarse a las extraordinarias destinadas al "adobo" de la muralla, al empedrado de calles y la compra de trigo pues no lo había ni en Ávila ni en su tierra (Mayoral, 1958.72). Cada visita de un personaje ilustre a la ciudad suponía un incremento de la tributación. En 1512 una visita de Doña Juana, la reina de Castilla, supuso una nueva derrama. La visión que tuvo la reina de Ávila fue

tan deprimente al ver que sus calles “estaban muy tristes y sombrías y no podía entrar claridad ni sol y estaban muy sumidas e lodosas e sucias” que encomendó a los regidores con urgencia que

“en lo sucesivo fueran alegres e limpias e claras e pueda hentrar e hentren por ellas el sol, el aire, la claridad.” (Mayoral, 1958.73)

Otra visita generó grandes protestas. Hernán González Ávila, que se hallaba participando en el sitio de Perpiñán, llegó hasta la ciudad con el objeto de que sus parientes le ayudasen a reclutar gente para la contienda. Su salida de la ciudad debió ser más apresurada de lo que él había previsto, porque el municipio formuló una queja al tener que mantener durante un tiempo que consideró excesivo a una hambrienta tropa mientras la escasez de pan, trigo y cebada se incrementaba hasta extremos alarmantes.

En este contexto, no es de extrañar que los roces y conflictos entre estamentos que pechaban y los excluidos de tributación se sucedieran. Pero, además, el colectivo pechero hubo de estar particularmente vigilante con la compraventa de las hidalguías “para impedir que gente sin derecho se hiciera pasar por caballero castellano.” (Tapia, 1984.47) De hecho, Tapia ha señalado que en 1525 el colectivo pechero abonó 50.000 maravedíes para pleitear contra 133 vecinos, el 11'5% de la población, que habían pretendido pasar por hijosdalgo sin serlo.

El descontento entre el común era patente en estos inicios del siglo. El decreto de expulsión de los judíos (1492) y el de conversión obligatoria de los moriscos (1502), con la consecuente huida de muchos, había dejado a la ciudad sin sus principales tributarios. Por si fuera poco, las pestes parecían sucederse provocando devastadores efectos:

“entre 1504 y 1507, se sucedieron unos años de pésimas cosechas que desembocaron en una peste que afectó muy directamente a la ciudad y cuyas consecuencias fueron tan dramáticas para la subalimentada población que por aquellos años surgen una serie de iniciativas tendentes a paliar las penurias de los sectores más necesitados.” (Tapia, 1991.98)

Aunque la mortandad de la peste de 1507 fue elevada, las inmigraciones permitieron que la ciudad siguiera creciendo demográficamente hasta el punto de que hacia 1517 prácticamente ya había recuperado el nivel anterior a 1507. Desgraciadamente, en 1518 una nueva pestilencia sobrevino sobre la ciudad prolongándose hasta el siguiente año.

La intervención eclesial se atribuirá en este caso el fin de la peste al haberse

“mitigado en la dicha ciudad desde el punto que en este mismo año se sacó en procesión el santísimo sacramento, llamado el de los Hereges que está en santo Tomás de Ávila.” (Cianca, 1993.167)²⁶

²⁶ El “sacramento de los herejes” recibe su nombre de la Sagrada Forma que custodia y que les fue incautada a los judíos que supuestamente habían asesinado al “Santo Niño de la Guardia”. En síntesis el juicio con

En ese mismo año, 1519, tendrán lugar tres acontecimientos más de muy diversa índole que, sin embargo, se verán interconectados: la publicación del *Epílogo* de Ayora, la aparición de los restos de San Segundo y, por último, la confirmación de Carlos I como rey de España. Si las revueltas se sucedieron en Ávila tras el fallecimiento de Isabel de Castilla, la llegada al trono de Carlos I y el definitivo postramiento de Juana no mejorará la situación al verse la ciudad inmersa en conflictos de amplio alcance espacial. Por lo mismo, su comprensión ha de anclarse en el axioma de que "no podemos pensar en las sociedades como sistemas aislados autómantendidos." (Wolf. 1987.472) Esta afirmación alcanza mayor grado de certidumbre al constatar que las disputas se superponen y la versatilidad de pugnas hace que los contrarios puedan aparecer difuminados: grupos refractarios en determinadas disputas resultan ser afines o en otras. La desconfianza se hace patente entre la mayor parte de los ciudadanos que se ven obligados a optar aún sin conocer totalmente la dirección de las opciones. Incluso, las dos instituciones de mayor relevancia de la ciudad, el concejo y el cabildo catedralicio, entran en pugna aumentando el desconcierto de fieles y ciudadanos²⁷.

que Torquemada inició las actividades inquisitoriales en Ávila pretendía demostrar que los judíos practicaban la magia negra a partir de la detención de Yuce Franco con una Hostia en Astorga. La misma, junto al corazón de un niño crucificado al que los acusados habrían asesinado en su pueblo natal, La Guardia (Toledo), servirían para crear un filtro que podría envenenar todas las aguas de la ciudad con la consecuente mortandad de cristianos. Por este crimen fueron detenidos y acusados de apostasía, herejía y crímenes contra la fe un grupo de judeoconvertos: Alonso Franco, Lope Franco, García Franco, Juan de Ocaña y Benito García (todos de La Guardia), Yuce Franco (de Tembleque) y Mosé Abenamías (de Zamora). Tras el proceso, los mencionados iniciaron la macabra cuenta que supuso que, en los seis años de estancia (1490-1496) de la Inquisición en Ávila, fueran quemadas 102 personas en el Braserio de la Dehesa, topónimo que aún subsiste en la ciudad. Los detalles del proceso, así como la ola de antisemitismo generada, y convenientemente dirigida que lo había auspiciado con lapidaciones callejeras de algunos de los judíos de Ávila, han sido profusamente analizados por José Belmonte. (1986.201ss) Tal fue el fervor que algunos abulenses, convenientemente espoleados, pusieron en impedir que los hechos de La Guardia se repitieran, que los reyes Isabel y Fernando hubieron de tomar a los judíos abulenses bajo su protección dictando el 16 de diciembre de 1491 una "Carta de Seguridad dada por los Reyes Católicos a los judíos de Ávila". Los mismos reyes cambiarían poco después de opinión y el 31 de marzo de 1492 decretarían la expulsión de todos los judíos del reino. No ha faltado historiador abulense de prestigio internacional, justamente reconocido, que ha atribuido el cambio de opinión regio a la piedad de los monarcas: como quiera que las hordas populares eran incontrolables tras el juicio por el asesinato del Santo Niño de La Guardia, lo mejor era expulsar a los judíos de este reino para evitar que la gente los matara por las calles. Por otra parte, debido al gran número de exvotos ligados a la protección de los niños y las parturientas que existen en el santuario de La Guardia, donde se venera al "santo niño" revestido de atributos cristológicos, Oscar Calavia ha visto en dicho culto un ejemplo de la capacidad de las comunidades rurales para "disolver la figura de Cristo dentro de un esquema simbólico previo al cristianismo". (Calavia, 1995.178)

²⁷ Las disputas entre Concejo y Cabildo no siempre discurrieron por los cauces que a tales dignidades se le supone: el ocho de junio de 1520 compareció ante el Cabildo Catedralicio el corregidor de la ciudad y "dixo que se quexava e quexó de los dichos señores, que avían dicho que darían quatro myll ducados porque le matasen y que el señor Deán lo avía dicho e publicado, que avía prometido de dar los dichos quatro myll ducados... y luego el dicho señor Deán dixo que lo recibía por ynjeria porque tal cosa no era verdad." (Sánchez Sánchez, 1995.306) El conflicto entre ambas instituciones abre una brecha más entre las

En este contexto agitado se hace difícil pensar que la pluma del cronista Gonzalo de Ayora pueda mantenerse neutral entre los grupos en litigio. Legítimo será, por tanto, sospechar que algunas de las "cosas ocultas sacadas y ordenadas por Gonzalo de Ayora de Córdoba" (1519, portada) puedan estar al servicio de las causas que su "sacador" defiende. De entre estas "cosas ocultas", en lo que respecta a nuestro trabajo, merece mención explícita, la siguiente afirmación: en uno de los

"solemnes templos del mundo (...) esta sepultados los cuerpos del glorioso confessor San Segundo y de Sancta Barbacia."(1519.5)

Debemos pues, a Gonzalo de Ayora, dos cosas: que la historia de "Barbacia" deje de ser algo exclusivo, si lo era, de la tradición oral para pasar a ser escrito sujeto a debate por distintos agentes sociales, por una parte; su vinculación a San Segundo, por otra.

3.- "Que por tradición es recibido"

Ciertamente se ha convertido ya en un tópico el anhelo positivista de que el dato histórico sólo se refleja en el documento escrito pues su invariabilidad le aproxima mucho más al hecho descrito que la inmensa variabilidad de la "tradición oral". Sin embargo, como escribiera con mordacidad Robert Graves,

"cuando un futuro historiador, en una obra de catorce tomos a la que le dedicará toda su vida, se encuentre finalmente con los tabúes sociales de los siglos XIX y XX, y plantee la existencia de un abundante lenguaje secreto de connotaciones sexuales y una amplia literatura oral de cuentos y coplas obscenos conocidos, de acuerdo con varios niveles de iniciación, por todos los hombres y mujeres del país, pero nunca impresos o reconocidos, la sociedad ilustrada en la que estará escribiendo considerará que se trata de nociones quiméricas." (cit. en Scott. 2000.192)

Esto es, despreciar la tradición oral en favor de la escrita supone asumir una mirada semejante a la de aquellos griegos que pretendían arrojar los mitos "a las tinieblas del error y a las quimeras de la ficción" para sustituirlo por otros modos de pensamiento -no sólo de expresión- supuestamente más rigurosos. (Vernant, 1982.185)

Por otra parte, asumiendo que "las expresiones culturales de las clases bajas han tenido, en general, una forma más oral que escrita", (Scott. 2000.192) podría explicarse el desprestigio de la tradición oral en la supuesta intrascendencia asignada a ciertos actores sociales. Ahora bien, en una sociedad compleja se establecen vínculos de dependencia económica y política entre los distintos grupos sociales por

oligarquías ciudadanas que históricamente las habían utilizado para "perpetuar las fortunas de sus familias en futuras generaciones." (Bilinkoff, 1993.46-47) De hecho, algunas de estas familias, como los Múxica o los Bracamonte, administraban el obispado abulense, mientras otras, como los Del Peso o Núñez Vela, regían el concejo.

lo que sólo puede ser definida por la totalidad de las relaciones posibles. Es decir, aunque una desafortunada historia, ya prácticamente desterrada, ha pretendido durante siglos identificar la sociedad con sus 'grandes' personajes -reyes, nobles, capitanes, artistas, arquitectos, literatos, etc.-, resulta imprescindible asumir como axioma que la posición de éstos viene determinada por sus relaciones con obreros, campesinos, soldados, etc. En última instancia,

"la sociedad se define por la totalidad de actores abarcados por la red de relaciones, ya que son éstas las que determinan la posición relativa de unos con respecto a otros." (Boehm, 1986.19)

No tomar en cuenta a aquellos actores sociales que no producen documentos escritos supone una visión 'imperial' de la historia que hoy día no es posible mantener.

Por otra parte, la continua interacción entre narración oral y recurso a fuentes documentales escritas hace que aparezcan en los escritos diferencias difícilmente explicables. Un somero repaso a fuentes escritas en las que se narra la historia de la Santa Barbada abulense muestra que, aún acudiendo a citas de predecesores, la escritura puede ser tan voluble como la palabra dicha. Si tomamos, por ejemplo, la datación de la época en la que, según los escritos, vivió la Santa Barbada abulense hallaremos una gran disparidad de fechas:

- "no se halla en el tiempo que este milagro sucedió" (Cianca)
- "no menos del tiempo de Daciano," (Gil González Dávila)
- "floreció por los años de Cristo de 300" (Fernández Valencia)
- "existió en los tiempos antiguos de nuestra ciudad" (Moreno Guijarro)
- "durante el pontificado de Amanungo"(Martín Carramolino)
- "en tiempos de Recesvinto"(Veredas)
- "en los primeros siglos de la dominación romana" (Belmonte)
- "por los años mil y tantos" (Grande Martín)

Y, sin embargo, la fuente fundamental de cada uno de estos escritos son, supuestamente, los anteriores. Es más, algunos de los narradores insisten vehementemente en el rigor de su narración amparándose en la facilidad de acceso a la documentación histórica debido a su posición de historiador implacable o de cronista oficial de la ciudad. Tal es el caso, por ejemplo, de Martín Carramolino, quien al defender en el siglo XIX la veracidad del relato de la Santa frente a los ataques de los escépticos, asevera cuánto le duele "dejar (...) mi papel de modesto narrador de las cosas de Ávila para elevarme al de historiador crítico." (Carramolino, 1872.II.122) De la misma forma, José Mayoral Fernández, quien firma su escrito como 'Cronista Oficial de Ávila', se sitúa en una trayectoria historiográfica citando en la primera línea de su relato a "mi antecesor el cronista Antonio de Cianca". (Mayoral, 1957.6)

Se trata en ambos casos de la clásica apelación al argumento *ad verecundiam* que pretende reforzar la veracidad de lo narrado acudiendo a 'autoridades' que previamente hayan expresado opiniones semejantes. Esta actitud no afecta sólo a los dos autores citados, sino que se extiende a la mayor parte de los escritos. De hecho, podríamos mostrar en un cuadro las referencias expresas que se hacen en cada uno de ellos a los relatos precedentes.²⁸

| | Ayora 1519 | Cianca 1595 | Ariz 1607 | G. Dávila 1647 | F. Valencia 1676 | Tello 1788 | M. Guijarro 1866 | M. Carramolino 1872 | Picatoste 1888 |
|----|---------------|----------------|--------------|----------------------|------------------------|---------------|------------------------|---------------------------|-------------------|
| A | | SI | SI | NO | SI | SI | SI | SI | SI |
| C | | | NO | SI | SI | SI | SI | SI | SI |
| Ar | | | | NO | SI | SI | SI | SI | SI |
| G | | | | | SI | SI | SI | SI | SI |
| F | | | | | | SI | SI | SI | SI |
| T | | | | | | | NO | NO | NO |
| MG | | | | | | | | NO | NO |
| MC | | | | | | | | | SI |

Ante la profusión de citas internas presentes en los documentos escritos, parece lícito preguntarse cuál es el motivo que genera tantas divergencias en los contenidos de los mismos. En realidad, ésta es una falsa cuestión porque las fuentes de los redactores de los citados documentos escritos no son sólo los autores precedentes. De la misma forma que los primeros escritos insisten en que "según por tradición en Ávila está recibido" (Cianca) para otorgar al relato antigüedad o autoridad, que en este caso es lo mismo, en las sucesivas versiones los autores conjugan la referencia a escritos precedentes, que otorgan autoridad, con las necesidades sociales existentes en el momento en que escriben. Es decir, a título de hipótesis, podríamos avanzar que es, justamente, el hecho de que la historia de Barbada siga viva entre los abulenses lo que introduce aún hoy transformaciones, a veces sustanciales, en el relato.

De hecho, podríamos colegir que los cambios operados en los documentos escritos obedecen a las mutaciones existentes en los contextos en los que tales narraciones se escriben. Ello explicaría que, de la misma forma que la tradición oral cambia, lo haga la escrita. En ambos casos, los cambios operados en las narracio-

²⁸ Este cuadro debe leerse en sentido vertical. Así, por ejemplo, la intersección Cianca-A, debe entenderse como 'Cianca cita a Ayora'.

nes proporcionan una valiosa información sobre los contextos que ha de ser considerada si se pretende averiguar qué sentido tiene hoy para los abulenses la historia de la Santa Barbada.

A tenor de lo sugerido, parece necesario formular una interpretación de los contextos a partir de los signos y símbolos que aparecen en los narraciones que no se asiente en la invariabilidad de la coincidencia de símbolos y significados. Por lo mismo, tampoco parece razonable concebirlos semiológicamente ligados a contextos relacionales sin referencias cognitivas.

4.- ¿Hubo una ermita de Santa Lucía?

La segunda deuda que, decíamos más arriba, tenemos con Ayora es la vinculación que hace de las figuras de Barbada y San Segundo. Ahora bien, una lectura detenida de la aproximación de estas dos figuras que hace Ayora, arroja ciertas sorpresas. Ayora describe la catedral abulense como la primera de España y una de las primeras del occidente al asumir, implícitamente, que su fundación tuvo lugar con motivo de la llegada de San Segundo a Ávila en el siglo primero de nuestra era. Es, por consiguiente, también la catedral la primera iglesia de Ávila

“salvo la que agora llaman San Sebastián fuera de los muros: donde están sepultados los cuerpos del glorioso confessor San Segundo y de Sancta Barbacia: la qual iglesia aun primero fue dicha Sancta Lucía: pero ninguno de aquestos fue su nombre primero: porque antes fue ella que aquellos dos Sanctos fuessen martirizados y mucho después canonizados.” (Ayora, 1519.5-6)

Si hacemos caso de este texto, la ermita extramuros del Adaja debió tener alguna dedicación desconocida en los primeros tiempos del cristianismo. Posteriormente habría pasado a dedicarse a Santa Lucía, cuyo culto habría sido sustituido por San Sebastián y, por último, aparecerían San Segundo y Santa Barbacia. De hecho, hoy día la mayor parte de las historias locales y las guías de turismo repiten que la ermita de San Segundo estuvo dedicada antes a San Sebastián y Santa Lucía²⁹. Como es suficientemente conocido, la inveterada costumbre de reproducir lo que autores precedentes han dicho sin someterlo a contrastación provoca errores de variado calibre. En nuestra opinión, esto es lo que está ocurriendo con la atribución de las advocaciones de la ermita reseñada pues, si bien es cierto que mucho se ha escrito sobre los orígenes del culto a San Segundo y bastante menos sobre Santa Barbada, no lo es menos que nada o prácticamente nada se ha dicho sobre San Sebastián y Santa Lucía.³⁰

²⁹ Un interesante tríptico editado por la Cofradía de San Segundo así lo recoge. Hay que hacer notar que el mismo aparentemente está dirigido más a los turistas que ocasionalmente visitan el templo que a los fieles. De hecho, el llamativo título del tríptico en cuestión es *San Segundo. Patrón de Ávila Ciudad Patrimonio de la Humanidad*. (García Jiménez, 1997)

³⁰ La única excepción es una breve llamada de atención en la obra de M. Vila de Vila. (1999, 125)

Un análisis de los elementos arquitectónicos del templo –iglesia orientada, sin crucero, con tres naves culminadas en ábsides que forman una cabecera muy inclinada hacia la izquierda con respecto al eje axial–, indican que su aspecto actual pudo haberse originado en los inicios del siglo XII. De hecho, en su estudio sobre el románico abulense Margarita Vila señala que “una fecha en torno a 1130 podría ser la más aproximada para su comienzo. Las obras –por lo que se conserva de la antigua fábrica– parecen haberse desarrollado de un modo homogéneo, siendo posible que estuvieran concluidas hacia 1150.” (Vila da Vila, 1999.125)³¹ Pero, de la afirmación precedente no puede deducirse la inexistencia de culto previo en el lugar. De hecho, Gutiérrez Robledo afirma que

“respecto a los motivos de la desviación de la cabecera, que a veces se ha relacionado con la inclinación de la cabeza de Cristo en la cruz, más lógico es pensar en algún culto anterior, algún fallo de replanteo o alguna desconocida dificultad del terreno.” (Gutiérrez Robledo, 2000.540)

Más taxativo se muestra Ángel Barrios al afirmar que

“otro hecho sorprendente y aparentemente inexplicable es que casi todos los templos románicos de la capital se encuentran fuera del circuito amurallado y carecen de bóveda de cañón o restos de ella. Probablemente esto responda a que los lugares de originarios cultos paganos, sobre los que se superpondrían después cultos cristianos, se hallaban fuera del muro campamental [romano].” (Barrios, 2000b.217)

Si hubo o no culto anterior a la primera mitad del siglo XII es algo de lo que no conocemos documentación y de lo que, por tanto, solo puede hablarse de forma conjetural.³² Sí está, sin embargo, documentado su culto desde esas fechas hasta nuestros días. Son, precisamente, estos escritos los que nos permiten afirmar que no existe ninguna prueba de que durante la época medieval la iglesia estuviera dedicada en alguna ocasión a Santa Lucía.

En la *Consignación de Rentas* que elaborara el Cardenal Gil Torres en 1250 aparece *in archidiaconatu Abulensi. In ciuitate* la parroquia de San Sebastián pero, sin referencia alguna a la santa mencionada.³³ Un siglo más tarde, en un documen-

³¹ Gutiérrez Robledo matiza muy ligeramente las fechas: “Tanto la cabecera como la portada (...) se pueden considerar obras construidas entre 1130 y 1160, sin que se pueda precisar cuándo se terminó el resto de un templo que luego fue muy reformado.” (Gutiérrez Robledo, 2000b.540)

³² En 1996, con motivo de las obras de adecentamiento del entorno de la ermita se llevaron a cabo unas excavaciones arqueológicas dirigidas por Rosa Ruiz Entrecañales, en las que básicamente se hallaron restos de una necrópolis medieval (comunicación de J. Fabián, arqueólogo de la Junta de Castilla y León en Ávila) y un ara votiva romana, recientemente descrita por Fabián y Mariné (2000), y de la que hipotéticamente se deduce que fue erigida en cumplimiento de un voto. Por otra parte, en la zona del Puente Adaja existen numerosos elementos romanos reutilizados en la muralla y, aunque arqueólogos del siglo XIX informaron de un ara votiva que habría en las proximidades de San Segundo dedicada a una deidad indígena denominada “Togo”, lo cierto es que hoy día no hay rastro de ella.

³³ El 6 de julio de 1250 el Cardenal Gil Torres emitió un documento en Lión (Francia) (reproducido por

to emitido el 24 de abril de 1360 en Aviñón, vuelve a nombrarse la iglesia e igualmente aparece citada como San Sebastián, si bien ignoramos si para entonces sigue manteniendo la categoría parroquial.³⁴

En el siglo XV la categoría de parroquia había desaparecido totalmente pues ya no figura entre las que los Reyes Católicos mencionan en 1477.³⁵ No es de extrañar, no obstante, que no figure como parroquia en 1477 pues en el *Libro de los veros valores del obispado de Ávila* de 1458 no aparece citada bajo ninguna categoría. Por tanto, en 1458 la ermita de San Sebastián, luego de San Segundo, había decaído tanto en su actividad que, caso de que la hubiere, sería menor y, en todo caso, subsidiaria de cualquier otra parroquia abulense.

Pero lo anterior nos permite afirmar igualmente, que hasta que Ayora señala la advocación a Santa Lucía, no había habido ninguna mención a la misma. Por lo demás, tampoco después de este parece haber unanimidad. En la comedia titulada San Segundo que Lope de Vega escribiera en 1594 el templo es denominado "Sebastián y Lucía", cual si la advocación fuere simultánea. (Lope de Vega, 1993.727)

Tejero Robledo en 1983) con el que se pretendía zanjar la disputa entre los obispados de Ávila y Olmedo sobre a qué mesa capitular debían contribuir algunas parroquias en litigio. El citado Cardenal enumera todas las existentes tanto en la ciudad como en el campo, proporcionando así la más antigua relación del avance de la repoblación castellana. Además de hacer una extensa serie de las parroquias y ermitas existentes, el cardenal fija la contribución de cada una de ellas. Evidentemente, esto permite calibrar su importancia económica. En lo que se refiere a la ciudad de Ávila, el cardenal nombra 16 parroquias de entre las cuales, a juzgar por los VI morabetinos que había de pagar a la mesa capitular, la parroquia de San Sebastián debía ser de término medio-bajo, como puede deducirse del cuadro 1 elaborado a partir del citado documento.

Cuadro 1: parroquias de la ciudad de Ávila en 1250

| | | | |
|---------------------|----------------------|---------------------|--------------------------|
| S. Vicente: 50 mor | S. Silvestre: 15 mor | S. Andrés: 5 mor | S. Trinidad: 1/2 mor |
| S. Yague: 40 mor. | S. Cruz: 10 mor | S. Bartolomé: 2 mor | S. Pelayo: sin cantidad |
| S. Juan: 35 mor. | S. Estevan: 8 mor | S. Martín: 2 mor | S. Cebrián: sin cantidad |
| S. Nicholas: 30 mor | S. Sebastián: 6 mor | S. Gil: 1/2 mor | S. Román: sin cantida |

El mismo cardenal Gil Torres había elaborado muy poco antes (Lyón, 30 de marzo de 1250) la constitución del cabildo catedralicio abulense fijando el número de capitulares y la forma de elección de los mismos, constitución que sería confirmada el 29 de agosto del mismo año por Inocencio IV. (Barrios, 1981.61-65)

³⁴ El documento es una relación de clérigos de la diócesis abulense que eran deudores o morosos. La relación se elaboró como consecuencia del fallecimiento del obispo y en ella figura Martini Fernandi, de "sancti Sebastiani". (Sobrin, 1991.62)

³⁵ En octubre de 1477 los Reyes Católicos proceden a efectuar un trueque de las dehesas y heredamientos de Las Gordillas por las tercias de las parroquias de la ciudad de Ávila y de algunos pueblos cercanos. Con motivo de tal intercambio se genera una prolífica documentación en la que todas las parroquias abulenses se citan reiteradamente sin que aparezca la menor mención a la susodicha. Las parroquias abulenses citadas en dicha documentación serían: Sant Pedro, Sant Vicente, Santiago, Sant Nicolás, Sant Andrés, Sant Johán, Sant Bartolomé, Sant Llorente, Santa Cruz, Santo Tomé, Santistevan y Santo Domingo. (Vid. Luis López, 1997.232ss)

Un año después, en 1595, Cianca se ve en la necesidad de dedicar casi dos páginas para explicar la advocación de la ermita. Para Cianca, "según se tiene píamente y por tradición recibido", (Cianca, 1993.185) el primitivo nombre de la ermita junto al Adaja fue San Salvador, el mismo que en su época y aún hoy llevaba la catedral. A continuación cita Cianca la concordia que hubo en 1258 entre los clérigos abulenses y el cabildo de San Benito en la que aparece la ermita como parroquia de San Sebastián. Ahora bien, entiende que ni esta advocación,

"ni la de Santa Lucía, aunque en ella cada vn año se celebran por costumbre y vsança antigua las fiestas destes santos, como en iglesia de su adouación, no se les pudo dar ninguna dellas en el tiempo de san Segundo, ni muchos años después." (Cianca, 1993.186)

El notario abulense no tiene duda acerca de la imposibilidad de que el patronazgo de los mártires sobre la ermita fuera tan antiguo como San Segundo, pues éste había vivido doscientos años antes que los mártires. Por lo mismo supone que en la primitiva iglesia se debió sustituir el culto a San Segundo por el de San Sebastián y Santa Lucía para, a comienzos del siglo XVI, restituirse lo que fue primero. No obstante, Cianca parece ser consciente de la inconsistencia de sus argumentos, pues siendo San Segundo más importante que los mártires no tiene explicación que éstos tuvieran su fiesta desde antiguo y el obispo la hubiera perdido. Por esta razón, Cianca prefiere dejar el tema y pasar a narrar la vida de Santa Barbada.

Durante la primera mitad del siglo XVII no hay mención a Santa Lucía como patrona de la ermita extramuros en los numerosos escritos que tratan de Ávila y de su historia. Habrá que esperar hasta 1676, año en que Bartolomé Fernández Valencia escribe su *Historia de San Vicente*, para hallar una alusión a dicha santa como patrona de la ermita del Adaja. Allí indica que la ermita de San Segundo es

"la más antigua y primera de Ávila (...) [y] ha tenido tres advocaciones: la primera de San Salvador, que conservó desde el tiempo de su fundación por más de trescientos años; la segunda San Sebastián y Santa Lucía, mártires, hasta el año de 1519." (Fernández Valencia, 1992.90)

A éstas habría seguido la ahora conocida de San Segundo. De todas formas, Cianca, que en nota a pie de página dice que lo relativo al nombre de San Salvador y sus fechas lo toma directamente de Cianca, no establece sucesión histórica en el culto a San Sebastián y Santa Lucía, dando a entender que fue simultáneo.

Tras la obra de Fernández Valencia, mediado el XVII, habrá que esperar a la recuperación "romántica" de una cierta religiosidad que hubo en los finales del siglo XIX para que Santa Lucía sea recordada como patrona del templo a orillas del Adaja, algo que actualmente se da por supuesto. Todavía Pascual Madoz a mediados del siglo XIX se refiere a ella diciendo que era una "iglesia antiquísima con la advocación de San Sebastián." (Madoz, 1984.108)

5.- Un paréntesis: ¿Santas Parroquiales?

Existe otro indicio para justificar la inexistencia del nombre de Santa Lucía como propio de la ermita. En este caso, no obstante, la evidencia es mitigada pues se basa en la constatación de una tendencia que, en cuanto tal, puede estar sujeta a múltiples desviaciones particulares. La realización de cuatro "catas" históricas que establecen intervalos de aproximadamente 200 años - 1250, 1458, 1676, 1850- nos permite comprobar que es invariable en el obispado de Ávila desde su fundación, la ausencia de advocaciones en parroquias o ermitas a santas.

Si en la *Consignación de Rentas* de 1250 no aparecía parroquia dedicada a santa alguna (cuadro 1), las advocaciones a santas existentes en Ávila en 1458, según el Libro de los veros valores es prácticamente inexistente (la cofradía de la Magdalena y el monasterio de Santa Escolástica), como puede verse en el cuadro 2 que no precisa mayor comentario.

Cuadro 2: Advocaciones religiosas en Ávila (1458)³⁶

| VIRGEN | CRISTO | SANTOS | SANTAS | OTROS |
|---|--|---|---|--------------------------------------|
| M. Sta. M ^a la Antigua M. Santa M ^a del Carmen M. Sta. M ^a de San Millán E. de Ntra Sra. de las Vacas | I. Santa Cruz Catedral San Salvador | M. S. Francisco I. S. Juan I. S. Marcos I. S. Andrés I. S. Martín I. S. Pedro I. S. Vicente I. S. Román I. Santiago I. S. Tomé I. S. Domingo I. S. Mateo I. S. Bartolomé I. S. Nicolás I. S. Lázaro I. S. Esteban C. S. Juan y Pelayo C. S. Bartolomé y S. Llorente C. S. Andrés, S. Martín y S. Clemente Cofr. S. Antón Cofr. S. Gil | M. de Santa Escolástica C. Sta. María Magdalena M. de Santa Ana | C. St. Trinidad M. Sanctispiritus |

Doscientos veinte años después, el número de advocaciones a santas en la ciudad ha cambiado muy poco si hacemos caso de la enumeración de edificios religiosos que en 1676 hace Bartolomé Fernández Valencia en su *Historia de San Vicente* y que mostramos en el cuadro 3 elaborado a partir de dicha obra.

³⁶ C= Cofradía; E= Ermita; I= Iglesia; M= Monasterio. El cuadro 1 mencionado figura en una nota precedente(33).

Cuadro 3: Advocaciones de los edificios religiosos de Ávila en 1676³⁷

| VIRGEN | CRISTO | SANTOS | SANTAS | OTROS |
|-------------------------------------|----------------------------|---------------------------|------------------------------------|------------------------|
| E. Ntra. Sra. de las Aguas | E. Sta. Cruz (2) | P. S. Pedro | M. Sta. Catalina | E. Trinidad |
| E. y Hos. de Ntra. Sra. de Sonsoles | Hum. Sto. Cristo de la Luz | P. S. Vicente | M. Sta. Ana | E. S. Miguel |
| E. Ntras Sra. Los Remedios | Hum. El Pradillo | P. Santiago | Hos. Sta. M ^a Magdalena | Sem. Niños de Doctrina |
| E. Ntra. Sra. Las Vacas | M. La Encarnación | P. S. Juan | Hos. Sta. Escolástica | Hos. Dios Padre |
| M. Ntra. Sra. la Antigua | Catedral S. Salvador | P. S. Domingo | | Hos. La Misericordia |
| M. Ntra. Sra. del Carmen (2) | | P. S. Tomé | | |
| M. Sanctispiritus | | P. S. Andrés | | |
| M. Concepción | | P. S. Nicolás | | |
| M. Santa María de Jesús | | E. S. Román | | |
| M. Ntra. Sra. de Gracia | | E. y Hos. de S. Bartolomé | | |
| C. Anunciación 2 | | E. S. Lorenzo | | |
| | | E. S. Segundo | | |
| | | E. S. Martín | | |
| | | E. S. Lázaro | | |
| | | E. S. Julián | | |
| | | E. S. Mateo | | |
| | | E. S. Isidoro | | |
| | | E. S. Benito | | |
| | | E. S. Cristóbal | | |
| | | E. S. Roque | | |
| | | E. S. Esteban | | |
| | | M. S. Francisco | | |
| | | M. S. Tomás | | |
| | | M. S. Tomé el nuevo | | |
| | | M. S. Antonio | | |
| | | M. S. Gil | | |
| | | M. S. José | | |
| | | Sem. S. Millán | | |
| | | Hos. S. Antón | | |
| | | Hos. S. Joaquín | | |

El cuadro 3, con independencia de que Fernández Valencia no llegue a relacionar todos los hospitales existentes, muestra que, como veremos más adelante, el modelo de religiosidad del siglo XVII ha introducido profundos cambios con respecto al de dos siglos antes. En 1676 la ciudad se dividía en ocho parroquias, todas ellas dedicadas a santos. Además, había en la ciudad 24 ermitas, de las cuales dos se hallaban en ruinas, y dos capillas que por su suntuosidad y riqueza (Fernández Valencia, 1992.104) escapaban a dicha categoría. Igualmente, la ciudad se ha poblado de conventos, pudiendo contarse siete de religiosas y nueve de religiosos. Pero, lo más notorio es el avance de la devoción mariana y el despuntar de la cristológica.

Aunque habremos de volver más adelante con detalle sobre estos dos aspectos de la religiosidad católica, no puede por menos que mencionarse el equívoco que

³⁷ C= Capillas; E=Ermitas; Hos= Hospital; Hum= Humilladeros; M= Monasterios; P =Parroquias; Sem = Seminario. De las 2 ermitas de Santa Cruz, una está en ruinas. De los dos conventos del Carmen uno es de observantes y el otro de descalzos.

produce el nombre de uno de los hospitales. Dice Fernández Valencia (1992.111) que el Hospital de "San Soles" está dedicado a recoger peregrinos y "en él tiene la sala de su junta los patrones de la ermita de nuestra Señora[de Sonsoles]." La confusión entre San Soles y Nuestra Señora de Sonsoles parece un caso paradigmático del "esfuerzo de la Iglesia para centralizar el control de las canonizaciones y restringir las tendencias locales de las iglesias nacionales" (Christian, 1976.60) mediante la sustitución de los santos por María.

El tercer aspecto que llama la atención de este cuadro, además del gran número de edificios religiosos existentes para los 2.000 vecinos con que contaba la ciudad por esos años, es la aparición de centros de enseñanza religiosa. Con todo, los dos existentes tienen cariz diferente, pues si el Seminario de San Millán, creado a partir del convento del mismo nombre, se erige para dar cumplimiento al precepto tridentino de que "debe erigirse un Colegio en cada Diócesis para la educación y formación de los aspirantes al Sacerdocio", (Sobrino, 1986.101) la Casa de los Niños de la Doctrina fue una fundación jesuítica para albergar y dar doctrina a los numerosos "niños de la calle" que por entonces había en la ciudad de Ávila.

Dos siglos después de que escribiera Fernández Valencia, tampoco halló Madoz ermitas o iglesias dedicadas a santas en la ciudad. En la época en que Madoz escribe, la religiosidad "popular" no se parece mucho a la del siglo XVII. Aunque en otro lugar hablaremos de lo acontecido en el siglo XIX, no está demás proporcionar algunas claves para entender la drástica reducción de edificios religiosos que se aprecia en el cuadro 4 si se compara con el cuadro 3. La dificultad de subsistencia de numerosos conventos abocados al perpetuo déficit, junto con las disposiciones papales, se tradujeron, en primera instancia, en una reducción no siempre tranquila de su número iniciada ya en el siglo XVI. El proceso de unificación fue forzado, y de qué manera, durante la primera mitad del siglo XIX por factores ajenos a la voluntad eclesial. Las guerras carlistas y las disposiciones liberales a las que ya hemos hecho referencia en otro capítulo terminaron por alterar significativamente el paisaje religioso de la ciudad. El convento de Nuestra Señora de la Antigua, también llamado de San Benito, quedó inutilizado después de servir de cárcel. El convento de calzados de Nuestra Señora del Carmen, fundado en 1378, y el premostratense de Sancti Spíritus eran ruina y ambos, al igual que los de San Jerónimo y San Francisco, habían sido enajenados. Igualmente se había cerrado La Concepción donde habían vivido las franciscanas que tuvieron que trasladarse a Las Gordillas (Santa María de Jesús), como forzosamente cambiaron de residencia las dominicas del convento de Santa Catalina que finalizaron en el de Nuestra Señora de Gracia.

Cuadro 4: advocaciones religiosas citadas por Madoz en 1845-1850³⁸

| VIRGEN | CRISTO | SANTOS | SANTAS | OTROS |
|-----------------------------|----------------------------|----------------|------------------|-------------------|
| M. Ntra. Sra. La Antigua) | M. La Encarnación | P. S. Juan | M. Santa Ana | E. S. Miguel |
| M. Ntra. Sra. del Carmen | Sto Cristo del Humilladero | P. S. Pedro | M. Sta. Teresa | M. Sanctispiritus |
| M. La Concepción | Cristo de la Luz | P. S. Vicente | M. Sta. Catalina | |
| M. Ntra. Sra. de Gracia | E. Resucitado | P. Sto. Tomé | E. Magdalena | |
| M. S. María de Jesús | Catedral S. Salvador | P. S. Andrés | | |
| B. Ntra. Sra. la Asunción | | P.Sto.Domingo | | |
| E. Ntra. Sra. Las Vacas | | P. Santiago | | |
| E. Ntra. Sra. de la Cabeza | | P. S. Nicolás | | |
| E. Ntra. Sra. de la Caridad | | Sem. S. Millán | | |
| E. Ntra. Sra. de las Aguas | | M. S. José | | |
| | | M. Sto. Tomás | | |
| | | M.S. Francisco | | |
| | | M.S. Jerónimo | | |
| | | M. S. Antonio | | |
| | | E. S. Martín | | |
| | | E. S. Segundo | | |
| | | E. S. Isidro | | |
| | | E. S. Esteban | | |

En suma, los cuadros precedentes confirman la tendencia de la inexistencia de edificios religiosos dedicados a santas. Desde la primera "cata", las excepciones a esta tendencia serían Santa Ana, que se funda en la ciudad en el siglo XIV, María Magdalena, Santa Escolástica.³⁹ Ello no quiere decir que no hubiera culto a santa alguna, sino que éste era en la ciudad de Ávila, al menos hasta el siglo XVII y especialmente la canonización de Santa Teresa, de menor relevancia que el que había a los santos.

La inexistencia de documentos históricos, más la manifestación de la tendencia aludida, nos lleva a considerar que no existen fundamentos sólidos para afirmar que la ermita del río Adaja se dedicó a Santa Lucía. Más bien, tendemos a creer que la utilización por parte de Ayora de su indudable devoción tiene que ver con la figura de la Santa Barbada. El recurso a una santa martirial de los inicios del cristianismo

³⁸ B= Beaterio, E= Ermita, M= Monasterio, P= Parroquia

³⁹ El culto a Santa Ana es relativamente tardío en el occidente cristiano. Debido a que la madre de la Virgen no aparece citada en los Evangelios, sí en los Apócrifos, su festividad ha pasado por vicisitudes variadas que van desde su supresión en el siglo XVI por el Papa Pío V, incluyendo su restauración a finales del mismo siglo por parte de Gregorio XIII, a su consideración de rito de segunda clase por parte de León XIII al comenzar el siglo XX. La popularidad de María Magdalena, por su parte, se inicia en el occidente en el siglo XI cuando su cuerpo es llevado al monasterio benedictino de Vézelay (Francia) provocándose notables disputas religioso-económico-militares en el área provenzal de donde "fue robado" el cuerpo. Por último, la devoción a Santa Escolástica también se liga al culto a San Benito pues eran hermanos. El culto a San Benito es de los que se pueden rastrear en Ávila casi desde los inicios de la diócesis, pues el 'Cabildo de clérigos parroquiales de San Benito' "para finales del siglo XIII gozaba ya de cierta antigüedad." (Sobrino, 1991.8)

y de origen italiano es un paso intermedio en la creación de una santa local que, sin ser mártir, pueda asemejársele. La vinculación que establece Ayora entre Santa Barbacia y San Segundo, nos lleva a afirmar que el proceso de constitución de una religiosidad local en los albores del siglo XVI abulense se desenvuelve en un doble eje que, por una parte, no se desprende totalmente de recursos medievales (San Sebastián-Santa Lucía) y, por otra, solo muy lentamente se inicia en la edad moderna (San Segundo-Santa Barbacia) como intentaremos mostrar en las páginas siguientes.

6.- San Segundo y Santa Barbacia

Presumiblemente la recreación del relato de Barbada se opera a partir de los prodigiosos sucesos que tienen lugar en la ermita de San Segundo. Aunque la fecha exacta en que acontecen tan portentosos eventos nos es desconocida, desde finales del siglo XVI se tiene el año de 1519 por tiempo de los milagros. En ese año, la cofradía de San Sebastián, había decidido efectuar unas obras en la ermita del mismo nombre.⁴⁰ Estando éstas en ejecución, uno de los obreros descubrió en el interior de una pared que estaba derribando un sepulcro, por lo que fueron avisados rápidamente los cofrades que habían encargado las obras. Antes de abrir el sepulcro, dice Cianca, los hermanos cofrades de San Sebastián

“por lo que por tradición se sabía, y por escritura se hallaua escrito, tuuieron por cierto estar en aquel sepulcro el cuerpo santo del bienauenturado san Segundo.” (Cianca, 1993.169)

Tan seguros estaban los cofrades de haber hallado los restos de San Segundo que, aún antes de que el sepulcro se hubiera abierto,

“esta boz de auer parecido el sepulcro (...) se estendió al punto por toda la ciudad de Ávila.; y assí luego la justicia eclesiástica, y seglar, y algunas dignidades y prebendados de su santa cathedral iglesia, y clerezia, y caualleros de su ayuntamiento y ciudad, y otras muchas diuersas personas de ella” (Cianca, 1993.169)

se procedió a la apertura del sepulcro. En el interior del mismo se encontraron unos

“huessos enteros de vn cuerpo humano, y allí con él vnos poluos y cenizas que en ellos se echauan de ver ser del mismo cuerpo: y en la cabeça un

⁴⁰ Una de las más reiteradas afirmaciones en numerosas historias locales es que la cofradía de San Sebastián es de las más antiguas de la ciudad. Esta creencia se basa en una afirmación de Cianca según la cual, “la hermandad de San Sebastián es vna de las más antiguas que en Ávila se hallan después que vltimamente esta ciudad fue poblada por el Conde don Ramón, según se halla en el libro antiguo de Ávila.” (Cianca, 1993.168). A pesar de estas legendarias noticias que situarían el origen de la Hermandad de San Sebastián en los finales del siglo XI, lo cierto es que las primeras noticias que se tienen de la misma datan justamente de los inicios del XVI cuando se acometen las obras de la ermita, tal y como ha mostrado Ana María Sabe en su estudio sobre las cofradías abulenses. (Sabe, 2000.132)

gran bulto que parecía auer sido mitra, según la forma de ella: y dentro en el mismo vaso vn cáliz con su patena de metal, y vn anillo de oro, con vna piedra en él engastada en çafiro, y vn letrero que dezía SANCTVS SECVNDVS." (Cianca, 1993.169)⁴¹

La insistencia del cronista abulense en el hecho de que no hubiese duda, antes de abrir el sepulcro, de cuál iba a ser su contenido resulta ser un mecanismo retórico de indudable valor que pretende que el lector esté seguro de que el culto a San Segundo era en la ciudad anterior a tal descubrimiento.

Por otra parte, doscientos años antes de este descubrimiento había ya en la catedral un altar dedicado a la figura del obispo, pues un documento del Cabildo de San Benito fechado el 4 de septiembre de 1327 si inicia con las siguientes palabras:

"Sepan quantos esta vieren cómo nos, los clérigos de sant Benito de Ávila, estando ayuntados en la iglesia cathedral de sant Salvador de Ávila antel altar de sant Segundo..." (Sobrino.1991.45)⁴²

A dicho documento debe añadirse otro que antecede en algunos años a la aparición del cuerpo de San Segundo y que menciona la celebración de su fiesta: las constituciones sinodales ordenadas por el obispo Alonso de Fonseca en cuyo manuscrito, fechado en 1481, se indica que la fiesta de "Secundi et Iohannis apostoli, quod divina, ut supra", se celebraba en el mes de mayo.

Más problemático resulta mostrar la devoción a San Segundo en la ermita extramuros de Ávila que hoy lleva su nombre con anterioridad al descubrimiento, si

⁴¹ El descubrimiento de estos restos fue seguido del asombro de los presentes al comprobar que el obrero que halló el sepulcro, a pesar de llevar varios años quebrado, sanó al instante y vivió el resto de su vida totalmente recuperado de su dolencia. No fue sólo la vista la que les convenció de la importancia del hallazgo: "fue tanta la fragancia y olor tan suave, y tan bueno, que de aquel santo cuerpo salía, que parecía proceder de tal santidad como allí estaua sepultada." (Cianca, 1993.169) El arqueólogo Rodríguez Almeida, tras analizar con detenimiento el cáliz mencionado, afirma que "es fundada la sospecha de que los restos considerados como del apostólico San Segundo, discípulo de Santiago, sean, en realidad, los del gran obispo reformador del Císter y sus monasterios en Ávila en el s. XIV. Los hechos incontrovertibles, que van considerados "fuera" de mi propuesta son estos: los restos "martiriales", como precisa Ariz, aparecían vestidos de insignias episcopales inconfundiblemente medievales (mitra, roquete), no paleocristianos; un cáliz y una patena perfectamente datables, con una evidente procedencia y una firma de un autor italiano, son un "sello" de autenticación bien preciso; y todo se adapta con buena precisión a la figura y época de don Sancho Blázquez Dávila, uno de los más ilustres personajes del episcopado abulense". (Rodríguez Almeida, 1.997. 85-86) María Cátedra ha puesto de manifiesto la razón de la interesada confusión al analizar el nombre que aparece en el cáliz que se halló en la tumba: "el nombre de este obispo pudo ser escrito SANCIVS SECUNDUS, un nombre que a excepción de una letra (I por T) es idéntico a SANCTVS SECUNDUS". (Cátedra, 1997 a. 199) Más allá del quien fuera concretamente enterrado en dicho lugar, el trabajo citado de María Cátedra muestra significativamente los procesos que dieron lugar a la "invención" del santo.

⁴² La correspondencia de fechas por cambio de "eras" procede también de Sobrino, ya que el documento se firma a "quatro días de setiembre, era de mill e trescientos sesenta e çinco annos".

bien hay algunos indicios razonables que permitirían suponer que el culto a San Segundo se inicia, como mínimo, un año antes de la fecha en la que supuestamente se hallaron sus restos.

En primer lugar, hay que indicar que en las actas del cabildo catedralicio la primera referencia que se encuentra de la ermita de San Segundo con tal nombre aparece fechada el treinta de enero de 1518.⁴³ En segundo lugar, el diez de diciembre de 1518 el Cabildo Catedralicio ordena que

"de oy en adelante, quando fuere día de Cabildo e no oviere Mysa de prima en el Altar Mayor, que mandavan e mandaron que el selmanero, que fuere de prima, que diga la Mysa, que oviere de dezir en el Altar de Sant Segundo después de dichos los salmos de prima, que escomyençe a dezir la dicha Mysa y la diga al dicho Altar de Sant Segundo y esto mandaron." (Sánchez Sánchez, 1995.198-199)

Un tercer indicio acerca de la existencia de culto a San Segundo en Ávila antes de la aparición de sus restos es el propio libro de Ayora, pues en el mencionado Epílogo, publicado en 1519 se indica que el santo está enterrado en la ermita que luego llevará su nombre. Ahora bien, esta aseveración es harto problemática, pues parece razonable suponer que, de haberse descubierto los restos antes de la edición del libro, éste lo reflejaría. Y, sin embargo, si el libro se publicó en 1519, habida cuenta de los tiempos usados en la composición e impresión, habría que colegir que Ayora acabó su obra a finales, como poco, de 1518.

Todo lo anterior, nos lleva a establecer un dilema: o bien en los años previos a la invención se está abonando lentamente el terreno para justificar posteriormente su aparición, sin que de ello se pueda deducir que los clérigos abulenses o la población en su conjunto conocieran exactamente qué iba a ocurrir; o bien el milagroso suceso no ocurrió cuando señala Cianca. En nuestra opinión, las dos opciones no son incompatibles. Lo que sí parece seguro es que

"los detalles de la historia se 'reconstruyen' probablemente años después, entre la información sobre milagros de 1543 y 1574 cuando se formaliza la averiguación de la invención." (Cátedra, 1997 a 199)

⁴³ No obstante, hay que señalar que dicho documento utiliza en la denominación del templo tanto el nombre antiguo como el nuevo pues la llama "hermyta de Sant Sebastián e Sant Segundo." Esta duplicidad de nominación no está exenta de controversia por cuanto Andrés Sánchez, que hasta no ha mucho fuera archivero de la catedral de Ávila, en la transcripción del acta indica con una nota que "Las palabras 'e Sant Segundo' aparecen entre líneas." (Sánchez Sánchez, 1995.144) La causa más probable de la duplicidad sea que el redactor de las actas estaba acostumbrado a usar la denominación antigua, pero ya se estaba imponiendo la nueva. Caben, no obstante, otras posibles explicaciones entre las que no se puede descartar que se trate de una corrección posterior. Por otra parte, se trata de un indicio de que, tal vez, el descubrimiento de los restos no tuviera lugar efectivamente en 1519, sino antes. Por otra parte, el problema de mostrar la precedencia del culto de San Segundo en la ermita a su descubrimiento se acrecienta por cuanto sólo existen actas regulares del cabildo catedralicio abulense desde 1511. (Sánchez Sánchez, 1995.40)

Por lo mismo, la elección del año 1519 como fecha del prodigio tiene que ver con la memoria (escrita) de que el 22 de agosto de ese año hubo una procesión a San Segundo. (Sánchez Sánchez, 1995.246). Ello explicaría igualmente que la única referencia que aparece en las actas del Cabildo Catedralicio a los restos de San Segundo esté fechada el uno de febrero de 1520. En la reunión de ese día, en uno de los últimos puntos del orden de la reunión, concretamente el octavo, se manda al Deán y al Maestrescuela que

“entiendan en las cosas que les paresciere sobre lo del cuerpo de San Segundo e para escryvir a su Señoría sobre ello y entender con el señor Provisor sobre ello en todo lo que convenga a la negociación.” (Sánchez, 1995.282)

Lo que pudiéramos deducir de este mandato y los datos precedentes es que los restos fueron hallados con anterioridad pero es en estas fechas cuando la catedral comienza a manifestar algún interés por los restos del santo. De hecho, a partir de 1520 las referencias a San Segundo comienzan a ser constantes en dichas actas. Prueba de este intento de monopolización de las reliquias del santo es que el cabildo del 16 de enero de 1523 aprueba entre las obligaciones del sacristán mayor la de tener el anillo de san Segundo para consolar a los enfermos. (Sánchez Sánchez, 1998.80) En todo caso, si parece posible afirmar que el culto a San Segundo en la ermita que hoy le da nombre se generaliza hacia 1520. Con menor ritmo, pero también desde entonces, aparecen las referencias escritas a la Santa Barbada.

Queda, sin embargo, un cabo por atar a éste ya de por sí enmarañado acontecer urbano de la ciudad de Ávila de 1519:

“Cuando los historiadores escriben sobre san Segundo normalmente aluden al hecho de que el cuerpo del santo aparece simultáneamente a una peste que padece la ciudad en 1519, pero según mis noticias, casi nadie ha señalado su intrigante coincidencia con la fragua del movimiento comunero de Castilla. Creo que ésta es la “llave” que falta para comprender a san Segundo.” (Cátedra, 1997 a.128-129)

7.- La Sancta Junta y Ayora

En 1519 Carlos I, quien llevaba ya dos años en la península, es confirmado como rey. Ese mismo año, una delegación castellana le hace saber el descontento existente en la población debido a que ha roto el equilibrio entre Castilla y Aragón en favor de éste último, así como por la larga ausencia que va a provocar su marcha a Aquisgrán dejando el reino en manos de sus asesores flamencos y desdeñando, por tanto, la capacidad de dirección política a la que la creciente burguesía y la nobleza creían tener ‘derecho’. En realidad, el descontento iba en aumento por razones mucho más concretas: los concejos veían como peligraba su autonomía y, además, la política fiscal del emperador amenazaba la economía de comerciantes y caballeros que configuraban la nueva oligarquía urbana. Es más, la coronación del Emperador colocó, una vez más, a la ciudad al borde de la revuelta al obligarse al

municipio a una aportación económica para contribuir al sufragio de la armada del rey. El dinero salió, como siempre, de los escasos pecheros que tuvieron que abonar el "peso del concejo".

Paulatinamente, los incidentes comienzan a sucederse en toda Castilla. Tras Toledo, Salamanca, Ávila, Toro, Segovia y Valladolid comienzan a dar indicios que la revuelta inicial tiene visos de convertirse en revolución. El rey se ve en la necesidad de atajar el problema convocando Cortes. Para evitar un territorio potencialmente adverso, en 1521 son convocadas en la Coruña evitándose así la conflictiva Castilla. Hasta dicha ciudad gallega llegan los dos representantes abulenses: Diego Hernández de Quiñónez y Sancho Zimbrón. Las decisiones que éstos toman en Galicia, de donde vuelven muy bien gratificados en pago de su voto a la causa realista, serán el detonante del conflicto en Ávila. Si en un principio las élites locales habían hecho lo posible por nadar entre dos aguas y sin apoyar fervorosamente al rey, le habían jurado lealtad, las Cortes gallegas van a cambiar la situación, no sólo porque en las mismas Carlos I otorgue poderes casi ilimitados a Adriano de Utrech, sino por la aprobación, con el voto favorable de los abulenses, de una nueva tasa: el "servicio".

Tras regresar los representantes abulenses, al concluir las Cortes, fue convocada una sesión del Concejo el 19 de junio de 1520 con el objeto de que éstos informaran de sus gestiones. Las deliberaciones pronto devinieron en tumulto:

"Diego Álvarez Bracamonte acusó a sus colegas presentes en las Cortes de La Coruña de representar mal las opiniones de la ciudad y de traicionar su obligación al votar a favor del servicio." (Bilinkoff, 1993.80)

A Diego Álvarez Bracamonte se le unieron los regidores Francisco de Pajares, Cristóbal del Peso y Gil Suárez, y más tarde, Fernán Gómez Dávila y Suero del Águila, quienes decidieron anular el voto de Ávila en las Cortes. Otro regidor, Sancho Sánchez Cimbrón, les exige por escrito que den cuentas a la ciudad de su actuación. La insurrección se generaliza en la ciudad cuando el deán catedralicio Alonso del Pliego apoya firmemente a los insurrectos y ofrece la catedral para las reuniones de los inconformes. Aunque algo recelosos de ir de la mano de los jerarcas a los que por otros motivos se enfrentaban, algunos de los más notables comerciantes abulenses -López Fernández Gallego, Pedro de las Navas y Cristóbal Álvarez- decidieron unirse al movimiento.

Mientras, la insurrección se generaliza por casi toda Castilla al recibir los comuneros apoyos de aquellos lugares en los que existe una oligarquía urbana o una clase nobiliaria más liberal. En esta tesitura, el veintinueve de julio de 1520 se constituye en Ávila la "Junta Sancta", sin presencia oficial de la ciudad cuyo Concejo seguía dividido. La reunión abulense redacta una "constitución" que subvierte el orden establecido:

"La constitución de Ávila inicia lo que probablemente puede ser llamado el primer precedente constitucional, que marca una nueva era y desplaza ideas y pensamientos medievales, si bien se gesta de modo lento y con ciertos rasgos tradicionales." (Cátedra, 1997 a.129)

El deseo de intervenir directamente en los asuntos del reino se concreta en una desautorización del sistema de gobierno empleado por los flamencos que gobernaban en ausencia del rey, unido al diseño de una nueva administración en la que éste vería seriamente recortados sus poderes frente a unas cortes elegidas por representación de todos los estamentos, y la constitución de una milicia armada y nuevos tribunales de justicia. En suma, como señala Joseph Pérez,

"las reivindicaciones de las comunidades venían a resumirse en una fórmula: presuponer que el reino manda al rey y no el rey al reino." (Pérez, 1976.15)

Conscientes de la nueva situación que se está creando, y para sorpresa de muchos, la voz cantante de la Junta fue llevada por un tundidor abulense del barrio de San Esteban llamado Pinillos.

Sin embargo, con el fin de eliminar cualquier tipo de duda acerca de la fuerza del poder regio, Adriano, en nombre de Carlos I, se decide a aplicar una política fuertemente represiva contra la "Junta". Veinte días después de la reunión de Ávila, las tropas imperiales mandadas por Fonseca y el arevalense Ronquillo hacen una demostración de fuerza que se salda con el incendio de Medina del Campo, corazón económico de Castilla.

A su vez, el cabildo catedralicio comienza a inquietarse por la presencia de la Junta dentro de la capilla de San Bernabé, en la catedral. El 2 de julio de 1520 se había aprobado, aunque no unánimemente pues "se opusieron a ello el Doctor Ayala y el canónigo Manzanas", la presencia del Deán Alonso del Pliego, el licenciado Escudero y el arcediano de Bonilla

*"para que vayan al Regymiento y con los diputados por ellos e por la comynidad conferir con ellos todo lo que sea servyçio de Dios e honra de la dicha Iglesia y de los dichos señores Deán e Cabildo e de toda la cle-rezía; para lo qual les dieron todo su poder conplido para ello."*⁴⁴

Sin embargo, la situación ha cambiado mucho en la ciudad sólo un mes después. Por tal razón, el mismo cabildo revoca su decisión el 14 de agosto de 1520. Desde ese momento, la actitud de la catedral es, cuando menos, ambivalente. En la reunión del Cabildo del 17 de agosto comparecieron "los nobles cavalleros Gómez de Ávila e Sancho Sánchez e los señores Françisco de Pajares e Diego López Bullónen nombre de la Junta de la dicha çibdad de Ávila" para solicitar que se permitieran las reuniones en la capilla de San Bernabé de la Catedral. La respuesta del Cabildo es "que con mucha voluntad les plazía que se junten en dicha Capilla porque estén más a su contentamiento" pues el cabildo desea

"hazer todo aquello, que al servyçio de Dios e bien del Reyno e desta çibdad conpliere, pero que, como estas cosas son seglares e ellos se-

⁴⁴ Las distintas referencias a las actas capitulares del cabildo catedralicio abulense están tomadas de Sánchez Sánchez (1995). Hasta donde sabemos, ninguna de éstas, y son numerosas durante los meses de agosto y septiembre, ha sido utilizada para analizar la incidencia en Ávila de la revuelta comunera.

an eclesiásticos (...)suplica a sus mercedes que la Iglesia tenga su libertad”.

Poco después, la Junta se traslada a Tordesillas donde obtiene la aquiescencia de la reina Juana de Castilla quien se hallaba recluida en dicha ciudad desde la muerte de su esposo Felipe. La reubicación de la Junta junto al Duero no atempera la participación abulense en el movimiento: en el otoño de 1520 el deán Alonso del Pliego es comisionado para que se traslade a Portugal para explorar la actitud que el monarca del país vecino va a adoptar. Mayor dificultad tiene la misión que la Junta encomienda al otro representante abulense, Sancho Sánchez Zimbrón: dirigirse directamente al Emperador para exponerle los agravios y solicitarle que sancione la nueva constitución. Como era de prever, en esta reunión el diálogo fue escaso y concluyó con el regidor abulense encarcelado.⁴⁵

La ira desatada tras la devastación de Medina y el apoyo de quien era considerada como reina legítima por los castellanos, convierte definitivamente la revuelta en proceso revolucionario. Sin embargo, poco dura la revolución castellana. Las contradicciones se acrecientan entre los junteros: la revolución que las élites urbanas castellanas han diseñado es aprovechada por ingentes masas campesinas que llegaban empobrecidas a las ciudades industriales, especialmente Ávila, Segovia y Medina. Pronto los revolucionarios se ven en la necesidad de abandonar el ataque para defender sus propias pertenencias cuando no la vida. En Ávila, las viviendas de los regidores que habían representado a la ciudad en las Cortes coruñesas, Diego Hernández de Quiñónez y Sancho Cimbrón, fueron saqueadas por su actitud favorable al rey. Otros regidores, como Antonio Ponce y Pedro de Ávila, vieron igualmente como sus casas eran atacadas. El día que la “junta revolucionaria” que sustituyó al Concejo quiso extender la democracia haciendo que los delegados a las

⁴⁵ La extensa carta que portaban Sancho Sánchez Zimbrón, el también abulense Antón Vázquez y un clérigo llamado Fray Pablo, se presentaba como un acto de patriotismo y se justificaba en que “deuen los subditos guardar a su Rey de sí mismo”. Por ello, formalmente, no iba contra el Emperador, sino contra “los grandes daños e intolerables destos sus Reynos (...) causados por el mal consejo que V.M. en el gobierno dellos ha tenido, por afición y codicia desordenada, y por sus propias pasiones e intereses, e fines malos de los Consejeros que V.M. ha tenido. Que se pueden decir más propriamente engañadores, y enemigos destos vuestros Reynos, y del bien público dellos que no Consejeros tales quales deuian ser.” Tras esta justificación, el memorial pasa a exponer al Rey los movimientos de tropas que ha habido en los entornos de Santa María de Nieva (Segovia) y Arévalo (Ávila) para sitiar a la ciudad de Segovia y todo lo ocurrido en Medina del Campo, en cuyo incendio se han perdido valiosísimas obras de arte e “infinitas mercaderías”. Como consecuencia de estas batallas, prosigue el informe, los junteros han abandonado Ávila por mandato de “su Alteza” Juana para irse a reunir en Tordesillas junto al Palacio en que ésta reside. La primera medida adoptada en la ciudad vallisoletana, para evitar ser declarados traidores por no defender el reino, es “quitar los de vuestro Consejo” y a continuación dejar de pagar las tasas especiales para “sostener el ejército del Reyno (que es más cierto, y propriamente de V.M. que otro alguno).” Suplican, además, que “entretanto que entendemos en gobernar, y concertar las capítulos que vienen para la buena gouernación destos Reynos de vuestra Magestar, y para remediar los daños dellos causados”, sean refrendadas (“otorgarlos y confirmarlos”) por el Rey las propuestas de gobierno elaboradas por la Santa Junta. Esta larga carta ha sido reproducida en Belmonte. (1986.143-148)

Cortes fueran elegidos por las parroquias y no entre el exclusivo concejo y que los señores (nobles e hidalgos) pecharan y contribuyeran al mantenimiento de la ciudad como cualquier otro vecino, la coalición multiclasista se rompió del todo. La retirada de los eclesiásticos terminó por dar la puntilla a la revolución, de forma que cuando llegó la primavera de 1521 en Ávila sólo quedaban algunos rescoldos de la misma y varios regidores huidos para proteger sus vidas. La generalización de los disturbios y algaradas por toda Castilla hizo que otras ciudades, como Burgos, optaran por abandonar totalmente el movimiento. Entre tanto, las tropas del emperador toman Tordesillas y poco después, el veintitrés de abril de 1521, derrotan en Villalar al movimiento comunero y ajustician públicamente a sus principales dirigentes.

Las secuelas del levantamiento comunero se notaron durante al menos dos décadas en la ciudad. Si bien en octubre de 1522 el perdón real recae sobre la mayoría de los partícipes en la revuelta, especialmente los nobles que pronto se volvieron a colocar al lado del rey, los artesanos debieron hacer frente a severas multas que, en no pocos casos, al no poder ser abonadas se tradujeron en la confiscación de bienes.⁴⁶

La magnanimidad del rey tenía, sin embargo, sus límites: además de condenar a muerte en rebeldía a setenta y tres prófugos de la justicia, otros doscientos noventa y tres comuneros relevantes quedaron exceptuados del perdón. Entre los nombres de los condenados a muerte que lograron huir hallamos uno particularmente significativo para nuestra reflexión: Gonzalo de Ayora, el cronista que menciona por vez primera a la Santa Barbada, quien, a pesar de ser indultado en 1527, se negó a regresar a Castilla y "murió pobre y proscrito en Portugal." (Carramolino, 1872. III.146)

Aunque no entraremos en detalle en las vinculaciones entre San Segundo y el movimiento comunero, pues poco podríamos añadir a lo ya dicho por María Cátedra, preciso es mencionar algunos elementos de esta vinculación que son importantes para la comprensión de la Santa Barbada. No es Gonzalo de Ayora el único condenado por las Comunidades que se relaciona directamente con los santos del Adaja.

"tres de los patrones de la cofradía de San Segundo, Lope Fernández Gallego, Pedro de las Navas y Cristóbal Álvarez, participaron en la rebelión." (Bilinkoff, 1993.80-81)

A la vez, encontramos a uno de los principales valedores de la sublevación, el deán Alonso del Pliego, componiendo "unos versos a San Segundo." (Cátedra, 1997 a.139)

Otras dos familias vinculadas al conflicto se relacionan directamente con San Segundo o con Barbada. Poco tiempo después de que los restos de San Segundo fueran hallados en la ermita de San Sebastián, se inician una serie de disputas so-

⁴⁶ Peor les fue a los once artesanos abulenses, entre los que se hallaban el hilador Tomé Fernández, el tundidor Cohote y el tonelero Juan de Osma, que fueron ejecutados por pretender subvertir el orden social.

bre el control de las reliquias, de las que más adelante hablaremos. Aunque el obispo y el cabildo hacen lo posible para trasladar los restos hallados a la catedral, sus intenciones se ven truncadas por la intervención de la cofradía del mismo nombre. El tiempo se va dilatando por lo que, pocos años después, se adopta el acuerdo de formar una comisión con representantes de la catedral, el ayuntamiento y la hermandad de San Sebastián para vigilar los restos hallados, en tanto autoridades más elevadas, el rey en persona, decidían que había que hacer con el cuerpo del santo. En dicha comisión, la representación municipal incluía a cuatro regidores. Al frente de los mismos se hallaba Sancho Sánchez Dávila, hijo de Antón Vázquez Dávila uno de los miembros de la comitiva presidida por Sancho Sánchez Zimbrón que entregó al rey el memorial de agravios que los comuneros tenían contra su mal gobierno y que acabaron encarcelados. Aun así Antón Vázquez será perdonado en 1522.

Por otra parte, ya hemos mencionado que en la ermita de San Segundo existe aún hoy una reja “a honor de la santa Barvada”, que fue puesta en el lugar en el año 1557 por Isabel de Ribera, hija del caballero Valderrábano. Igualmente, hemos señalado las peripecias por las que pasó un retablo que debió haber en la ermita de San Lorenzo y del que dan cuenta numerosos cronistas desde Cianca. En dicho retablo, según Ariz, había “vna Targeta, con las Armas de la casa de los Braquemontes y Balderrabanos Que dize se hizo el año 1530.” (Ariz, 1607.54) No está demás, pues, recordar que el detonante del conflicto en la ciudad de Ávila fue la oposición de Diego de Bracamonte a lo que los delegados abulenses habían votado en las Cortes coruñesas. Además, otro de los prohombres de la floreciente industria pañera abulense que participó en la contienda fue Álvaro de Bracamonte, quien fue uno de los capitanes comuneros junto a Juan de Palomares y Cristóbal de Henao (varios de cuyos familiares, especialmente su hijo, fueron sanados por la mediación de San Segundo. (Cátedra, 1997 a.139))

La suma de los indicios mencionados nos lleva a colegir que San Segundo y Santa Barbacia más que santos epidémicos, aunque con tal fin pudieran haber sido utilizados en alguna ocasión, responden a la necesidad de mantener santos locales en un contexto de resistencia ante una doble homogeneización.⁴⁷ Frente al anhelo centralizador de la curia romana representada por el cabildo catedralicio y, especialmente, ante la “sumisión” a los extranjeros que los comuneros achacaban a los defensores de la causa realista, la devoción a los santos locales hace público el “discurso oculto” que se ha estado generando en los años previos. Las élites urbanas abulenses, claramente modernas, habían generado una lógica de disensión frente a la sociedad estamental imperante durante las últimas décadas del siglo XV y, sobre todo, en las dos primeras del XVI. En un contexto impreciso de dominación - far-

⁴⁷ Esta afirmación no contradice, antes bien al contrario, la constatación de W. Christian de que en los siglos XVI y XVII hay en toda España un “resurgimiento de las devociones religiosas y un interés especial en antigüedades, tradiciones y devociones diocesanas dio lugar a un renacimiento del interés por los antiguos santos.” En la reflexión siguiente, seguimos parcialmente el modelo de análisis desarrollado por Scott (2000).

sa de Ávila, cambio de bando tanto de los nobles abulenses como del rey, guerra civil, disputas religiosas, muerte de la reina Isabel, simultaneidad de reyes,⁴⁸ anulación de los poderes de la reina Juana, muerte de Felipe el Hermoso, reclusión de Juana, sucesión de pestes, gobierno provisional de Cisneros y, finalmente, llegada de Carlos I-, estas élites van a explorar abiertamente las fracturas presentes en la lógica de la dominación.

En tan confuso contexto, las nuevas oligarquías urbanas van consolidando nuevas cotas de poder frente a las viejas familias nobiliarias medievales. San Segundo y Santa Barbacia serán un vehículo oportuno para que la disputa se traslade al ámbito simbólico y, por tanto, se sitúe en el escenario público la confrontación soterrada.

La victoria de las tropas imperiales acaba con la situación de confusión que la elite económica de la ciudad había aprovechado para ganar poder público y las vuelve a situar en un ámbito de subordinación. Pero, ni victorias ni derrotas son, en este ámbito, para siempre. Como quiera que

“la naturalización de la dominación siempre se pone a prueba en espacios reducidos pero significativos, especialmente en el punto donde se ejerce el poder”, (Scott, 2000.233)

las elites abulenses intentarán recuperar el territorio perdido. El espacio donde la confrontación tendrá lugar a lo largo del siglo XVI será especialmente simbólico. Tras la revuelta comunera, la disputa prosigue con la resistencia de los cofrades de San Segundo a que los restos del santo abandonen la ermita en que se hallaron. Como veremos en las páginas siguientes, este disenso se prolongará en la ciudad durante más de setenta años. Sólo cuando el cadalso vuelva a funcionar el conflicto cambiará de eje.

⁴⁸ La concordia de Salamanca de 1505 pretendió zanjar las disputas entre Felipe el Hermoso, que no aceptaba la regencia de su suegro Fernando el Católico, fijando el gobierno conjunto de ambos. (Belenguer, 1994b.1397)



Fotos 5, 6 y 7: La reja dedicada a Santa Barbada aparece quebrada justamente por la mitad de su nombre (arriba). Abajo: imágenes de Santa Apolonia y Santa Lucía sitas en la ermita de San Segundo (estampas a la venta en la propia ermita).



Fotos 8, 9 y 10: Cuadro que representa supuestamente a Santa Barbada (imberbe) en la ermita de San Segundo (arriba). Imágenes de Santa Águeda y San Segundo en la misma ermita. (Las tres son estampas a la venta en dicho templo)

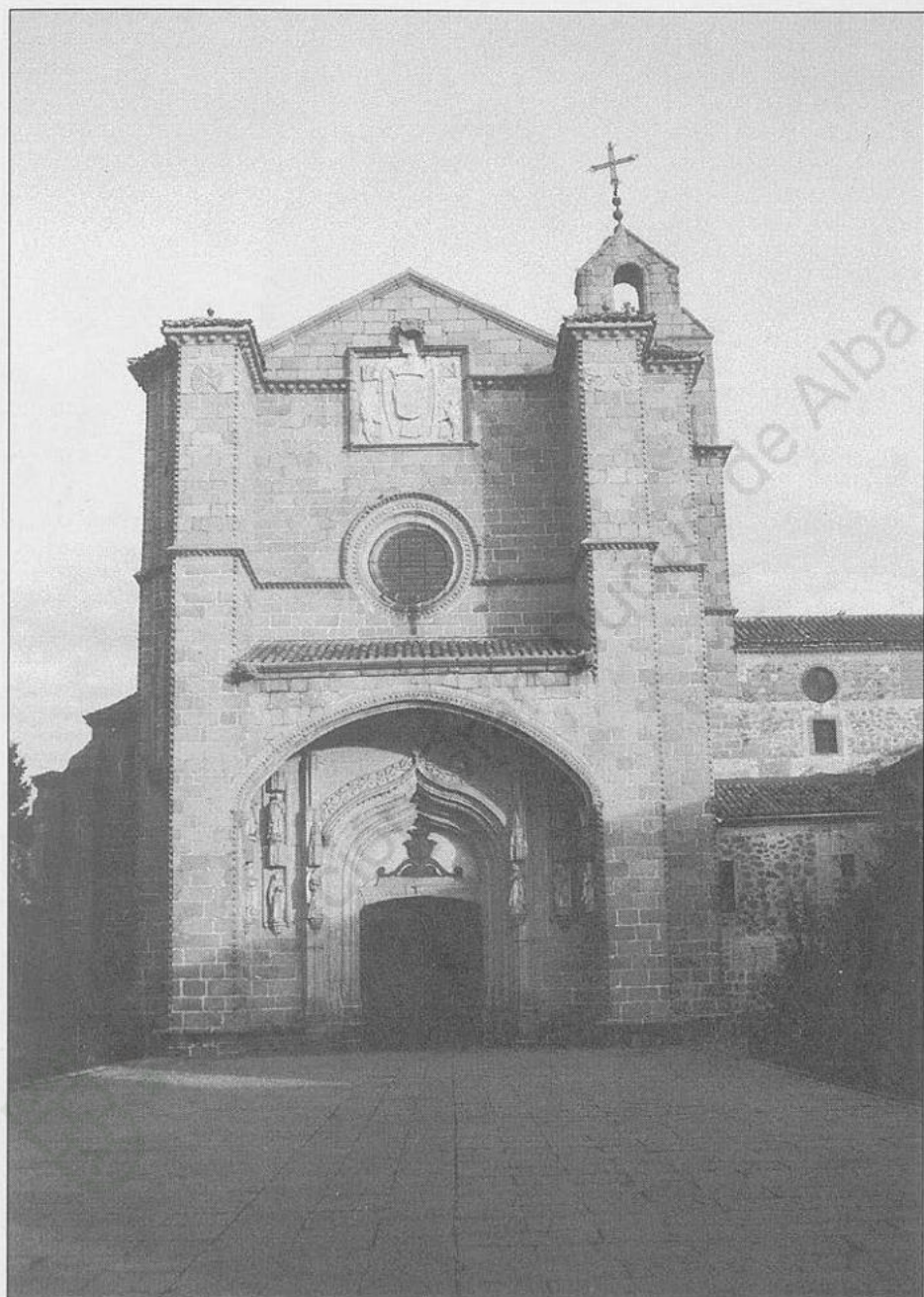


Foto 11: Convento de Santo Tomás (dominicos) donde Torquemada instaló la sede que juzgaría los hechos relacionados con la muerte del Santo Niño de la Guardia y donde se venera el "Sacramento de los herejes". En su interior se halla la tumba del hijo de los Reyes Católicos.

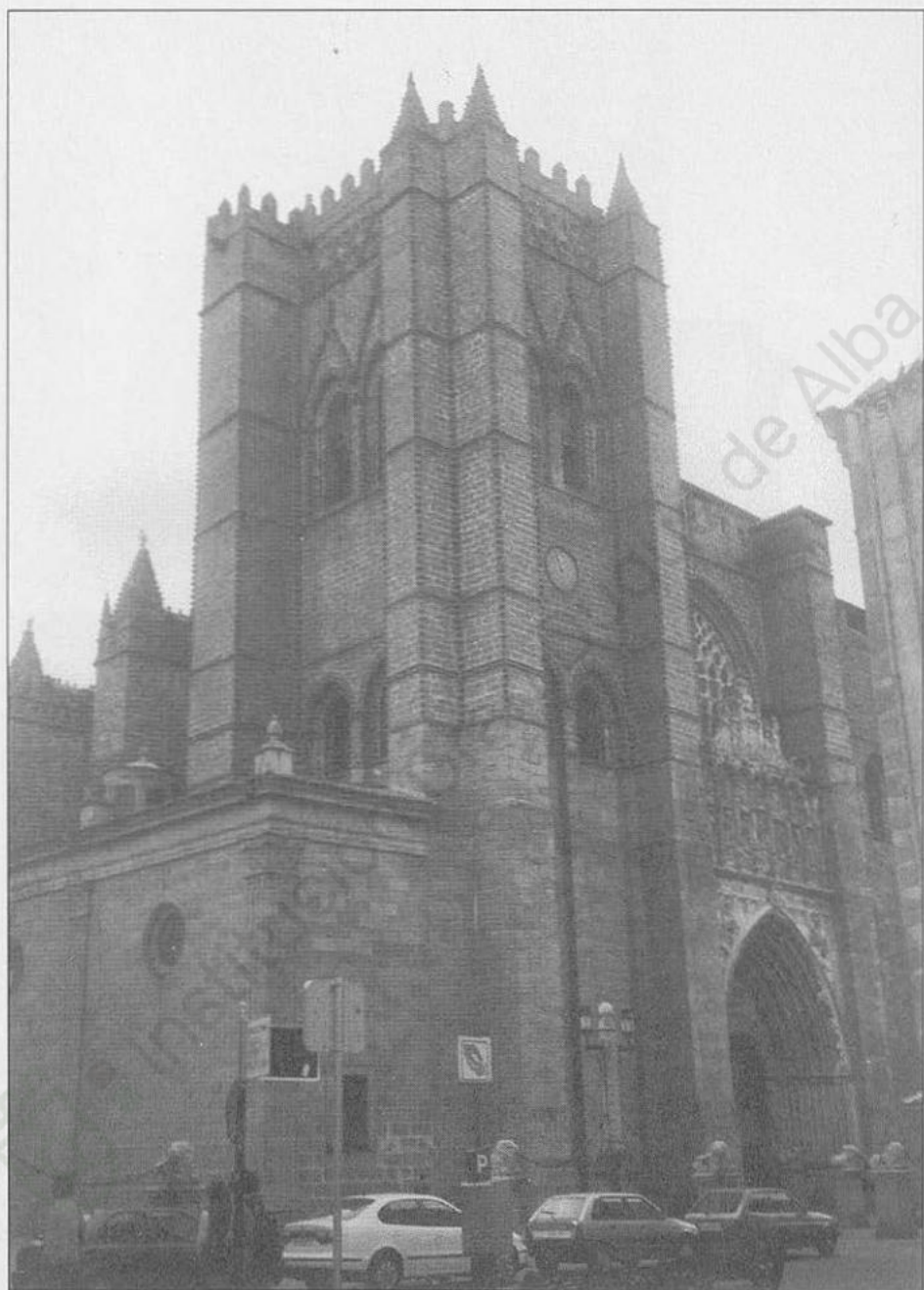
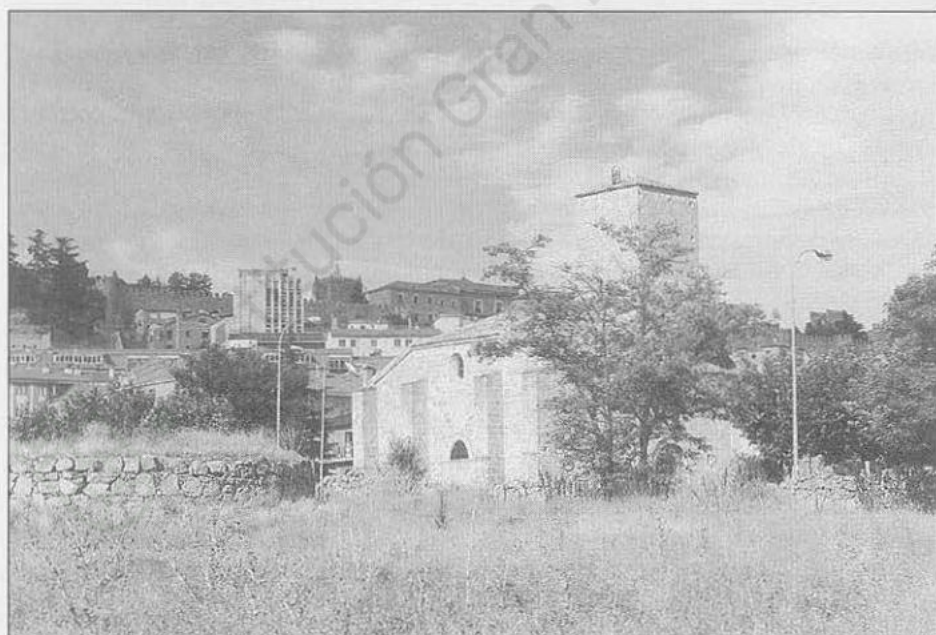
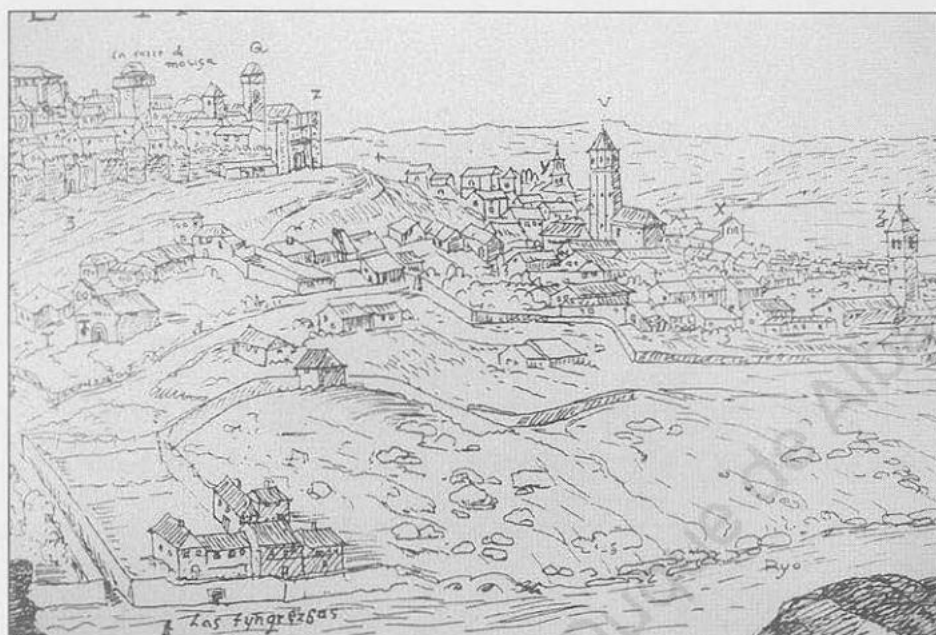


Foto 12: En la catedral de Ávila se constituyó en 1520 la Santa Junta con la que se iniciaría el movimiento comunero.



Fotos 13 y 14: El dibujo de Van den Wyngaerde permite apreciar nítidamente la sociotopografía urbana del siglo XVI: cuanto más "arriba" en lo topográfico, más "arriba" en lo social y político. En los "barrios bajos", como San Nicolás en la foto inferior, vivían los emigrantes campesinos manteniendo condiciones casi rurales. (La elevación de la izquierda aún contiene una noria de riego)

IV

RELIGIOSIDAD LOCAL ABULENSE A FINALES DEL SEISCIENTOS Y COMIENZOS DEL SETECIENTOS

1.- Una sociedad estamental

Finalizando el siglo XV los Reyes Católicos habían potenciado el poder económico de la Mesta favoreciendo el desarrollo de una actividad lanera y textil que transformará radicalmente algunas ciudades castellanas: Medina del Campo, Segovia y Ávila se convierten en ciudades industriales y, consecuentemente, en polos de atracción migratoria. El estamento nobiliario descubre que los contactos sociales, y con ellos las posibilidades de acrecentamiento de las haciendas, hallan un espacio más propicio entre las calles de la ciudad que en las solitarias mansiones solariegas repartidas por el campo. Las casonas y palacios que proliferan en la ciudad de Ávila son hoy vestigio del sólido crecimiento que mantuvo la ciudad durante la primera mitad del siglo XVI. No sólo nobles llegaron a la ciudad. La sucesión de malas cosechas y pestes hace que los campesinos abandonen el campo con la esperanza de hallar un trabajo en la floreciente industria textil abulense incrementando notablemente la población extramuros de la ciudad.

Pero las murallas y sus vigilantes no son suficientes para detener la entrada de las enfermedades: pestes y pésimas cosechas también dejan notar sus negativos efectos sobre la ciudad que, a pesar de las numerosas obras públicas acometidas (arreglo de calles, fuentes, puentes, etc.), se ve incapaz de generar infraestructuras suficientes para atender a toda la población (especialmente en lo relativo al agua). Casi sin tiempo para recuperarse de la peste de 1507 llega a la ciudad otra en 1519. 1521 no es sólo el año de la derrota de los comuneros en Villalar: es también el de una funesta cosecha que provoca una gran hambruna en el campo abulense durante, al menos, tres años. (Tapia, 1984.64) Por tal razón, la gráfica que representa el

crecimiento demográfico durante esos años no es una ascendente línea continua sino más bien una quebrada escalera.

La Ávila del XVI estaba inmersa en la sociedad estamental. Por tal razón, los grupos sociales se distribuían claramente por barrios. Como ya hemos indicado, en 1517 el corregidor Bernal de la Mata ordenó que se hicieran copias de la *Crónica de la población de Ávila* que se había escrito hacia 1253. Pues bien, dicha obra inicia la "construcción mental de la ciudad" (Cátedra, y Tapia, 1997. 155) estableciendo nítidamente en qué lugares se asentaron los distintos grupos sociales que llegaron a la ciudad en el siglo XI: nobles y caballeros armados, en lo más alto; siervos y trabajadores manuales, junto al río, en lo más bajo. Desde temprana época, por tanto, la escala social abulense parece acomodarse a la orografía mostrando en el siglo XVI una distribución que haría las delicias analíticas de Robert Ezra Park y los ecólogos humanos de Chicago.⁴⁹

En la parte más alta de la ciudad, el llamado barrio de San Juan y San Pedro que se extendía por los alrededores de la catedral y el arrabal "residencial" de Santo Tomé, vivían las oligarquías heredadas de la Edad Media, propietarios de grandes tierras. Si descendemos hacia el río desde esta zona palaciega, el primer escalón, todavía central en la ciudad, entre Santa Escolástica y Santo Domingo, era mayoritariamente ocupado por descendientes de judíos, prestamistas, comerciantes y funcionarios de diverso rango. Por debajo de éste se hallaría el barrio de San Esteban, cuyos moradores, dice Ariz, "trabajan las artes manuales: tintoreros, curtidores, molineros, bataneros y fabricantes de albardas." (Ariz, 1607.20) Aún queda un barrio más bajo que éste: junto al río se encuentra el del Puente Adaja, llamado después de San Segundo pues allí se encuentra la iglesia tantas veces mencionada. Tenemos una nítida descripción de cómo se veía "desde arriba" este barrio gracias al racionero de la catedral abulense, firme defensor de trasladar las reliquias de San Segundo, quien, cual si fuera contemporáneo autor de novela negra describiendo los "barrios bajos" de cualquier ciudad, detalla cuáles son los peligros que acechan a cualquier fiel que quiera ir a la ermita de San Segundo:

"[está la ermita] fuera desta ciudad, y lexos del comercio della, junto a vnas tenerías; y por razón desto, y estar en lugar solitario, está sujeta a que estando abierta la puerta, las bestias y ganados a todas horas puedan entrar, y los ladrones hurtar los frontales y ornamentos della, y aun a que de noche, si alguno quiere, pueda sin ser sentido hurtar el cuerpo del bie-

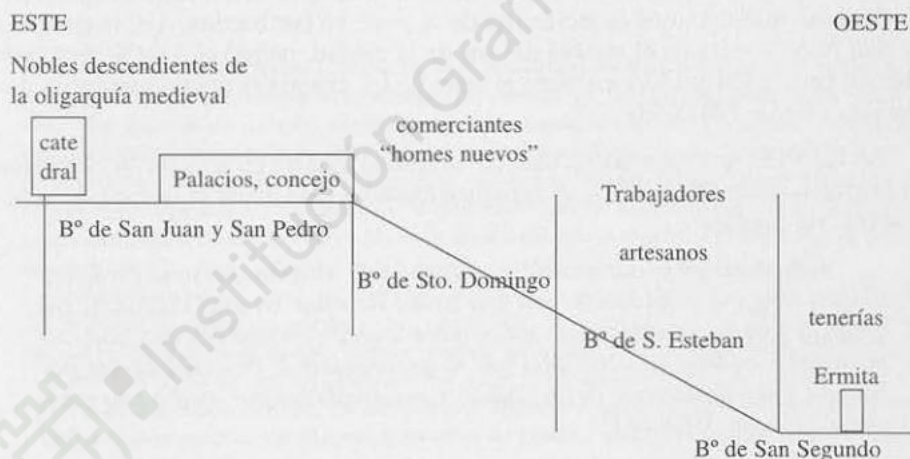
⁴⁹ Robert E. Park (1952 y 1974) junto con Ernest W. Burgess fundan lo que se ha dado en llamar 'ecología humana' a partir de sus estudios acerca de las ciudades norteamericanas. El punto de partida de los mismos es la existencia de un paralelismo entre la evolución de los sistemas naturales y la sociedad considerada como una unidad territorial natural. Desde esta perspectiva, próxima al neodarwinismo, el desarrollo urbano puede ser considerado como un proceso 'natural' en el que la lucha por la existencia ha dejado de ser un componente exclusivamente biótico para sublimarse en formas superiores. Por tanto, la distribución de la población en función de su poder adquisitivo y su consideración social sería fruto de esta competencia natural en la que las clases más fuertes ocupan los mejores espacios.

nauenturado santo, y auerse entendido, que con achaque de yr a hazer oración, y tener velas en la dicha ermita, muchos hombres y mugeres de mal biuir se van allí a tener pláticas y tratos deshonestos". (Cianca, 1993.227)⁵⁰

También el recorrido de la ciudad de norte a sur muestra una distribución que identifica lo geográfico y lo económico. En el arrabal más septentrional, el de Ajates o San Andrés, vivirían los moriscos y aquéllos que se dedican a trabajos no industriales, especialmente labores del campo. Tras ascender al centro de la ciudad se inicia un nuevo descenso en el que las metáforas orientacionales que permiten establecer a Lakoff y Johnson (1980.50) un conjunto de oposiciones duales a partir de la dicotomía arriba-abajo, vuelven a hallar concreción. Descendiendo hacia el valle Amblés hallamos primeramente el barrio de las Vacas, en torno a la ermita del mismo nombre, en el que se agrupaban "tejedores, tintoreros, cardadores, peinadores, hiladores, bataneros, al igual que los artesanos dedicados a trabajos de curtidos, metales, construcción y otros oficios." (Bilinkoff, 1993.21). Más al meridión, ya en el valle y cerca del río Chico se encuentra el arrabal de San Nicolás, el más empobrecido y de ambiente semi-rural al que llegan la mayor parte de los emigrantes campesinos. (Bilinkoff, 1993.24)

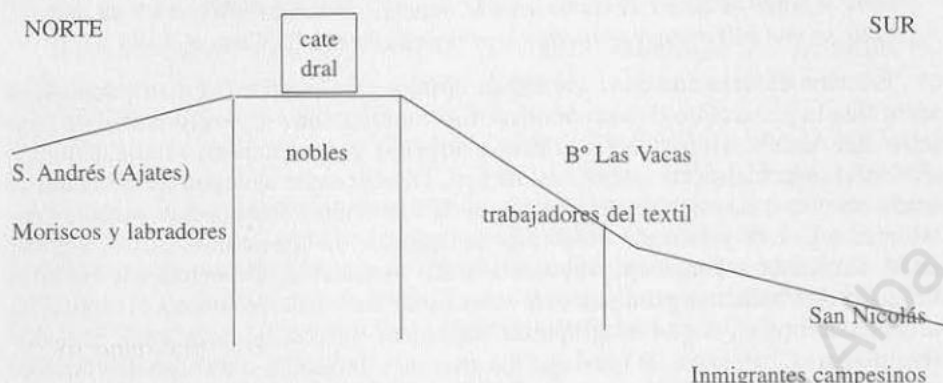
Los dos gráficos siguiente muestran de manera esquemática la distribución por niveles orográficos y sociales de la ciudad de Ávila a mediados del siglo XVI)

(Gráfico 1) SOCIOTOPOGRAFÍA abulense a finales del siglo XVI (E-O)



⁵⁰ Evidentemente, 'cerca' y 'lejos' son términos muy subjetivos porque si el racionero aduce que está "lexos" de la ciudad, los defensores de que las reliquias del santo no se muevan de donde estaban, señalaban en defensa de sus tesis que el lugar está "cerca del muro de la ciudad". (Si hacemos una medición el resultado es que la puerta de la ermita dista 90 metros del cubo más cercano de la muralla y 160 metros de la Puerta del Adaja, de la misma muralla.) Así mismo, la valoración de la actividad industrial es para unos sinónimo de "ruin vezindad de tenerías y molinos" (Cianca, 1993.241), mientras que para los que en ella moran es equivalente a "lugar alegre y superior al río, [de] molinos y tenerías, que de ordinario están en sus riberas y corrientes". (Cianca, 1993.251)

(Gráfico 2) SOCIOTOPOGRAFÍA abulense a finales del siglo XVI (N-S)



Como consecuencia de la distribución que esquemáticamente mostramos, hay que señalar que pestes y hambrunas no afectan por igual a la ciudad sino que se ceban en los sectores más desfavorecidos, aquéllos que “esperando encontrar trabajo en la fabricación de tejidos, en la construcción o en el servicio doméstico, se encontraron, en cambio, reducidos a la mendicidad.” (Bilinkoff, 1993.64-65) Los sucesivos análisis que Serafín de Tapia ha llevado a cabo de la evolución demográfica abulense muestran que la incidencia de la peste va por barrios. Así, la cuadrilla de San Nicolás, sita en el arrabal del sur de la ciudad, perdió el 13'4% de su población entre 1524 y 1525, en tanto el resto de las cuadrillas perdió muy poca población. (Tapia, 1984.65n)

En 1515 (27 de septiembre), inmersa la ciudad todavía en los efectos negativos de la gran pestilencia de 1507, se aprueban medidas para atajar la llegada de inmigrantes “sin papeles”:

“mandaron pregonar que de oy en adelante ninguna persona forastera ni otra ninguna vagamundo non sea osado de estar en esta ciudad ni sus arrabales tres días enteros sin tener señor a quien sirva o oficio a que esté residente y trabajo so pena quel que lo quebrantare le den cien açotes por justicia y sea desterrado desta ciudad y sus arrabales por medio año cumplido.” (Tapia, 1984.66)⁵¹

⁵¹ Una de las discusiones más prolijas de todo el siglo XVI es la relacionada con la “función social del pobre”. La prohibición de pedir limosna o vagabundear que las Cortes castellanas aprueban en sucesivos años desde 1523 o la Real Cédula que promulga Carlos I en 1540, exigidas, entre otros, por Vives quien aduce que la caridad sólo sirve a la buena conciencia de los adinerados, chocan con la opinión de teólogos como Domingo de Soto que considera que impedir el “vagamundeo” es un ataque a la libertad de circulación y prohibir el limosneo lo es al derecho que los cristianos tienen de hacer misericordia con los pobres. Los argumentos teológicos se repartieron entre las dos opciones porque, como señala Caro Baroja, si de una

Una vez superadas las pestilencias del primer tercio del siglo, la ciudad recupera su ritmo de crecimiento demográfico (con intervalos negativos como el generado por las malas cosechas de 1539 y 1540 o la mortandad provocada en las cuadrillas más pobres de los arrabales -S. Nicolás, S. Andrés y San Esteban- como consecuencia del alza de precios del trigo en 1545 y 1546) gracias a la creación de talleres artesanales que absorben la mano de obra que llega del campo y que hacen que la mayor parte de la población "estuviera ocupada en actividades asimilables a lo que hoy llamamos producción industrial (textil, metálicas, construcción, cuero...)." (Tapia, 1984.67)

Aunque este dinamismo económico hace emerger una nueva clase económica más poderosa que la antigua nobleza,

"sin embargo, su riqueza no les proporcionó automáticamente status social de clase alta ni poder político en una sociedad en que se valoraba el "honor" basado en el origen, la pureza étnica y las propiedades de tierras de ocio." (Bilinkoff, 1993.72)

Por esta razón, estos "hombres nuevos" van a utilizar todo tipo de mecanismos de ascenso social que van desde la confrontación abierta, como en el caso de la ya citada revuelta comunera, a otros más sutiles, tal que el emparentamiento con familias de prosapia nobiliaria pero de escaso poder económico, sin olvidar las compras de hidalguías o la fundación o control de las cofradías religiosas.⁵²

parte "la pobreza es un elemento fundamental en la constitución del cristianismo positivo", de otra, "el pobre es un trahinero del rico, puesto en el mundo por Providencia." (1995.II.252) Desde nuestro punto de vista, esta discusión de múltiples aristas representa un ángulo más desde el que observar la disputa Reforma-Contrarreforma en la medida en que la elección de una forma de vida "flamenca" en la que el pobre tiene derecho al trabajo y no a la limosna se vincula a un "ética protestante", frente a la opción por la libertad y la misericordia "castellana" que la costumbre "católica" impuso en estas tierras. (Los principales argumentos sociales y teológicos sobre esta disputa han sido analizados por Caro Baroja en el capítulo dedicado a "La figura del pobre" de *Las formas complejas de la vida religiosa*. (1995))

⁵² De hecho, los conflictos habidos por la posesión del patrón, de los que algo hemos dicho pero sobre los que habremos de volver, nos muestran que la "dirección" de la cofradía de San Sebastián, luego San Segundo, se halla en manos de estos "hombres nuevos" que utilizan la Iglesia como mecanismo de ascenso social. Uno de los historiadores abulenses que mejor ha estudiado el tránsito de la Edad Media a la Moderna en la provincia de Ávila, tras enfatizar que "superan y trascienden muchas veces el sentido religioso", considera que cofradías o hermandades deben ser definidas como "asociaciones de fieles, pertenecientes o no a una misma profesión o grupo social, que se unen para diversos fines: profesionales, caritativos, piadosos, penitenciales o sociales, que se suelen regir por unos estatutos o reglamento y que están puestas bajo la advocación de un santo patrono, cuya festividad se celebra de forma especial." (Luis López, s.d. 1) La posibilidad de que "hombres nuevos" controlasen o fundasen cofradías incluso en la época en que los estatutos de limpieza de sangre se aplicaban *in extenso* fue posible porque, al margen de lo que el derecho eclesiástico prescribía sobre su erección, "[en Ávila] lo habitual era el nacimiento de estas asociaciones por libre y espontánea voluntad. Los promotores se presentaban ante la autoridad eclesiástica indicando sus deseos, y de ella recibían licencia para seguir adelante en su empeño. Eso sí, las ordenanzas o reglamentos debían redactarse de inmediato y ser sometidas a la aprobación episcopal; la gestión económica, al menos desde el Concilio de Trento, debía ser sometida en todo caso a la aprobación del visitador

El desmesurado crecimiento de la ciudad durante la primera mitad del siglo XVI, en treinta años la población casi se multiplica por tres, hace que paulatinamente se incremente el porcentaje de los pecheros, como puede verse en el siguiente cuadro (elaborado a partir de Tapia, 1984.88).

Distribución estamental en Ávila durante el siglo XVI⁵³

| AÑO | PECHEROS % | HIDALGOS % | CLÉRIGOS % | NÚMERO TOTAL DE VECINOS |
|------|---------------|---------------|---------------|----------------------------|
| 1530 | 80 | 19'5 | 1 | 1003 |
| 1566 | 83'3 | 11'4 | 5'2 | 2971 |
| 1590 | 87 | 7'8 | 4'9 | 2743 |

Pero el cuadro precedente también nos muestra que la población de 1590 es menor que la que había en 1566, a pesar de que la ciudad recibió en 1570 a casi 900 moriscos que llegaron desde Granada. A partir de la década de 1570 la ciudad de Ávila, como prácticamente todas las de Castilla, entra en una profunda crisis. Desde 1572, primero lentamente y desde 1598 de forma más rápida, la población de Ávila descende. La sucesión de pésimas cosechas, con el corolario del incremento de los precios de los alimentos y la fuerte reducción de la renta afectaron muy negativamente a la ciudad:

"los sectores rentistas vieron descender sus ingresos y los grupos artesanales fueron muy afectados, tanto por la pérdida de poder adquisitivo de sus más importantes clientes -los campesinos- como por la disminución de éstos. El equilibrio productivo se había descompuesto; este fue el caldo de cultivo en el que prenderían, mejor que antes, todo tipo de epidemias." (Tapia, 1986.168)

La medida, reiteradamente aplicada desde 1562, de expulsar de la ciudad a "suplicacioneros y vagamundos" (Tapia, 1984.70), se torna totalmente ineficaz porque el número de pobres aumenta en todas las ciudades del entorno como consecuencia de la errática política exterior de la monarquía española embarcada en sucesivas e inútiles guerras primero contra Inglaterra y luego contra Francia, además de tener

diocesano o del provisor, cuya vigilancia se tornaba más estricta en lo tocante a recogida y gasto de limosnas." (Sobrino, 1988.9)

⁵³ El término vecino es una "unidad fiscal". Por tanto, una viuda que vive sola es un vecino, pero también lo es un indeterminado grupo de personas que conviven bajo el mismo techo con independencia de que existan o no lazos sanguíneos entre ellos. La enorme variabilidad de vecinos genera una casuística que hace que los demógrafos históricos no puedan establecer equiparaciones generalizadas entre el número de vecinos y su correspondiente de habitantes. El coeficiente aplicable en el caso de Ávila, tras ponderar la variabilidad de vecinos y excluyendo la población conventual, permite equiparar a mediados del siglo XVI a un vecino con 3'7 habitantes. (Tapia, 1984.53)

tropas repartidas por media Europa, especialmente Flandes e Italia. No eran éstos acontecimientos lejanos. Las levas, con sus correspondientes gastos, se sucedían y la presión fiscal ahogaba cualquier posibilidad de recuperación económica de la ciudad. En 1575 el rey Felipe había intentado triplicar los encabezamientos de las alcabalas provocando la reacción de las ciudades que lograron dos años después que tal medida no se aplicara en su total extensión pero estabilizando una fuerte subida. En 1588 gran parte de los excesos recaudatorios se van al fondo del Canal de la Mancha con la Armada. Para resarcirse de la pérdida, ese mismo año se aprueba un auxilio especial -el "servicio de los millones"- de 8.000.000 de ducados que habrán de pagarse a partir de 1590 en seis años al que, además, estarán obligados a contribuir nobles e hidalgos, sin que de ello se derive pérdida alguna de su condición.

Aunque el Concejo debe aprobar el sistema de reparto de la cuota asignada a Ávila, surgen problemas desde la llegada de la noticia a la ciudad. De entrada, en 1589 han de ser suspendidas sucesivas sesiones del Concejo por incomparecencia de los regidores que, al no asistir, no aprueban "servicio". El rey en persona ha de enviar a la ciudad una carta conminatoria advirtiéndole a los regidores que conoce perfectamente lo que está sucediendo en el Concejo. Al día siguiente de que la carta llegara, 14 de noviembre, en la sesión correspondiente se aprueba la contribución de la ciudad pero con siete condiciones de entre las cuales la primera parecía estar fuera de las competencias municipales: "que el importe se emplease únicamente en 'la empresa de Inglaterra'." (Belmonte, 1986a.298)

Los dos años siguientes el descontento social va en progresivo aumento hasta que finalmente el conflicto estalla de nuevo. "El corregidor prohíbe, el 28 de abril de 1590, abastecer la alhóndiga y ordena vender 5.000 fanegas de trigo y 2.000 de centeno que había almacenadas. (...) [el 26 de junio pide prestados] 6.000 ducados de los fondos de la alhóndiga para las necesidades del rey en defensa de la fe católica pero sólo consigue 4.000. Además, se saca trigo de la tierra de Ávila hacia otras partes, lo cual contribuye a encarecerlo y hacerlo escaso." (Tapia, 1986.167n) En noviembre del mismo año se generalizan las "sisas" sobre los productos de primera necesidad, provocando la indignación del clero y el hambre de los desfavorecidos.

En octubre de 1591, el centro de la ciudad se alborota cuando una mañana aparecen fijados siete pasquines en lugares señeros de la misma en los que sin ambages se llama al rey tirano. La reacción monárquica no se hizo esperar. Tras el apresamiento de los sediciosos se vino prácticamente a juzgar a la ciudad. Los defensores de los encausados mostraron una larga lista de prohombres que habían dado lustre a la corona, ante lo que L. Cabrera de Córdoba, uno de los enviados del rey al juicio, recordó otros dos sucesos de los que ya hemos hablado: "mas ¿no depusieron allí al rey Don Enrique y favorecieron a Juan de Padilla, el tirano?" (Belmonte, 1986a.299) El 17 de febrero de 1592, sólo tres meses y medio después de que aparecieran los pasquines, Diego de Bracamonte, uno de los grandes de la ciudad, fue decapitado en la plaza del Mercado Chico. Y con él, simbólicamente la nobleza abulense.³⁴

³⁴ Aunque aparecieron carteles contrarios al rey en otras ciudades, sólo en Ávila culminaron los procesos con condenas a muerte. Los fiscales regios partieron de la idea de que, mientras en otros lugares los pasquines

En medio de esta situación, el traslado de los restos de San Segundo desde la ermita del Adaja hasta la catedral en 1594 va a convertirse en elemento catalizador de los problemas de la ciudad. Y con él, siempre de forma subalterna, Santa Barbada. No en vano, es imposible entender la ciudad de Ávila de los siglos XVI y XVII sin atender al extraordinario protagonismo de lo religioso en la vida cotidiana de la ciudad. Y, añadimos, a pesar de los porfiados intentos, más difícil aún es hacerlo, sin reconocer el extraordinario papel de líderes sociales que desempeñaron en la ciudad un nutrido grupo de mujeres. Pero, como señala Agustín Vaca en *Los silencios de la historia*, "la historia casi nunca camina al mismo ritmo para hombres y mujeres, los acontecimientos en que participan no tienen igual significado para ambos, y también es diferente la forma en que se conserva la memoria de los hechos que llevan a cabo unos y otras." (Vaca, 1998.21)

2.- El círculo espiritual abulense

Antes de que el siglo XV finalizara, los Reyes Católicos iniciaron una lenta reforma de la vida conventual que tendría gran repercusión en la vida ciudadana abulense un siglo después. En "1450 la ciudad sólo tenía cuatro monasterios y una comunidad cisterciense femenina que estaba dividida en tres pequeños conventos. Entre 1450 y 1510 se habían establecido cinco casas religiosas nuevas (cuatro de ellas para mujeres), tres de las antiguas se habían reconstruido o reorganizado y se fundaron muchos de los santuarios, hospitales y capillas de Ávila." (Bilinkoff, 193.47-48)

Este proceso fue posible por el amparo que los reyes proporcionaron a los impulsos reformadores de una religiosidad que languidecía a finales de la Edad Media. Pero, injusto sería decir que la preocupación de los reyes era una cuestión estrictamente religiosa o aún moral. La mayoría de los conventos eran ruinosos y se veían en la continua necesidad de recurrir a las arcas regias para sustentarse.⁵⁵ Más

sólo podrían causar algún alboroto, en el caso abulense cualquiera que hubiera habría que cortarlo de raíz: el siglo y medio precedente había mostrado que podían acabar deponiendo al rey, como en la "Farsa de Ávila", o juntando en su catedral, como con Padilla y el resto de los comuneros, a todos los descontentos del reino. El proceso finalizó con el degollamiento de Diego de Bracamonte, el representante de una de las familias más poderosas de la ciudad (y, como hemos dicho anteriormente, vinculada a Santa Barbada directamente por el retablo). Pero no fue el único condenado. Otro noble, Enrique Dávila, que en principio fue condenado a muerte, tras apelar, logró salvar la vida a cambio de una cadena perpetua en los calabozos del castillo de Turégano; el cura de Santo Tomás, Marcos López, fue privado a perpetuidad de su condición de sacerdote y perdió, además, la mitad de sus propiedades que le fueron confiscadas; el escribano Antonio Díaz, recibió públicamente 200 azotes, a los que hubo de añadir diez años de destierro y galeras; por último, dos abogados, uno llamado Sancho Cimbrón y otro apellidado Daza, y un médico llamado Valdivieso, hubieron de pagar una sanción económica.

Alfonso Carrillo de Albornoz, el obispo de la ciudad, visitó en 1497 los conventos de Santa Escolástica y San Millán comprobando que "no tienen dormitorios, ni refectorio, ni coro... Las monjas son pobres y tienen pocos ingresos con los que no pueden mantenerse de forma conveniente". (Bilinkoff, 1993.49) Tras su visita el obispo decidió cerrar ambos conventos y llevar a las monjas que en ellos había al de Santa Ana en la esperanza de que un único gran convento, hecho de la suma de tres, podría soportar mejor los embates

que conveniente, por tanto, la reforma era sobre todo una necesidad. En este contexto, "las elites de Ávila respondieron con fervor a esta llamada a la reforma para construir, reconstruir y mantener casas religiosas" (Bilinkoff, 1993.50), poniendo en práctica un modelo que tendrá gran trascendencia años después: un grupo de mujeres de las familias poderosas de Ávila optaron por perpetuar el linaje familiar mediante el patrocinio religioso de "casas para beatas" en las que "las 'santas mujeres' vivían solas o en grupos". (Bilinkoff, 1993.51)

Si, por una parte, este patronazgo religioso "servía a las mujeres como medio de expresar su independencia espiritual y económica"(Bilinkoff, 1993.51), por otra, los finales del siglo XV dan un gran protagonismo social a un grupo de mujeres relevantes: Elvira González de Medina, Catalina Guiera, María Dávila, Mencía López y María de Herrera. A su vez, "las fundadoras de estas cinco casas tenían varias características comunes. Todas ellas eran viudas con medios económicos. (...) y mantenían un control total sobre recursos económicos considerables. Ingresando en un convento y anulando así la posibilidad de volverse a casar, les permitía a todas el mantener su estado de viudas pudientes"(Bilinkoff, 1993.54-55). Al igual que las primeras ascetas célibes del cristianismo, a quienes "la renuncia a su sexualidad" les confería "ciertas dosis de poder" (Salisbury, 1994.7) estas mujeres usaron el control de su cuerpo para extender su poder económico y social. La lección fue rápidamente aprendida por los "hombres nuevos" de mediados del siglo XVI, muchos de los cuales descendían de conversos, que habían probado ya en sus carnes la dificultad de ascenso social a pesar de su fortuna. El decidido apoyo de su parte a nuevas fundaciones religiosas deseosas de cambios introducirá modificaciones sustanciales tanto en la religiosidad como en la vida cotidiana de la ciudad.

Siguiendo las doctrinas del Maestro Ávila, quien predicaba en Andalucía que "el cielo se había hecho para los pobres", un heterogéneo grupo de abulenses, reunidos en torno a las carismáticas figuras de Gaspar Daza y Mari Díaz, va a intentar llevar a cabo en Ávila una reforma religiosa incluso antes de que se apruebe en

del día a día. Hay que señalar que este proceso de concentración, hubo de recurrir a mecanismos, a veces poco sutiles, que doblegaran a unas monjas que reiteradamente desobedecían, a pesar del voto, la orden de abandonar sus conventos. Despectivamente, Belmonte alude a estas divergencias diciendo que "algunas de las neuróticas monjas, a quienes se obligan a unificarse con las de Santa Ana, protagonizaron diversos incidentes en oposición a la desaparición de sus conventos." (Belmonte, 1986a.233) Al margen de las valoraciones sobre el estado mental de las mencionadas, no es extraño que surgieran incidentes pues, si bien el fin perseguido era laudatorio, no tenía en cuenta la historia reciente de los conventos que se pretendía unir, ya que, en concreto, el monasterio de San Millán había surgido en 1444 cuando un grupo de monjas de Santa Escolástica se marchó del convento protagonizando una escisión y fundando un nuevo convento denominado "Santa María de las Dueñas y San Millán". Un historiador del convento describe así la situación creada: "A los pocos años de estancia ha ido creciendo un fuerte descontento y desazón y tensión interna. (...) Las rebeldes [de Santa Escolástica] han saltado las tapias del convento y han salido de la ciudad camino de otros monasterios de la Orden. (...) Las antiguas moradoras de San Millán no habían sido más pacíficas. Siguiendo el ejemplo de sus hermanas saltan las paredes y andan sueltas en casa de seglares." (González Hernández, 1961.31-32)

Trento. El impulso definitivo a este proceso fue la capacidad de Daza para “ofrecer apoyo económico tanto como espiritual y administrativo a varias instituciones religiosas.” (Bilinkoff, 1993.93)⁵⁶ De él dice Fernández Valencia que “en lo que más se mostró su caridad y celo del amor de Dios fue en que con un espíritu del cielo convocó muchos eclesiásticos y otras personas virtuosas para que todos se empleasen en obras santas de oración.” (Fernández Valencia, 1992.143) En este grupo heterogéneo tanto en origen social, como formación académica, edad o capacidad económica, participaron directa o indirectamente, además de Mari Díaz, entre otros, el sacerdote Julián Dávila, Gonzalo de Aranda, sostenedor de la reforma carmelitana, Juan Prádanos y Hernán Dálvarez del Águila, quienes abrieron en Ávila la primera casa de la Compañía de Jesús, el también jesuita Baltasar Álvarez, Álvaro de Mendoza, el obispo que fundó el Colegio de San Millán, Francisco de Guzmán, miembro de la poderosa familia Bracamonte, el sacerdote Diego López Beato, Alfonso Carrasco, el “venerable” Francisco de Salcedo, doña Mencía del Águila, doña Guiomar de Ulloa, Teresa de Jesús, María de San Jerónimo, quien fuera primera priora de la fundación teresiana, Catalina Dávila, Leonor de Salcedo, doña Juana Toledo de Enriquez, Ana de Santo Domingo, Isabel de Jesús y María Vela, llamada la “mujer fuerte”.⁵⁷

Aún a riesgo de construir un informe “collage”, es preciso fijar la atención en algunas de las personas mencionadas en esta relación si se quiere tener una cabal visión de la religiosidad local abulense en los finales del XVI e inicios del XVII.

3.- Una tertulia de mujeres.

Hubo en Ávila, mediado el siglo XVI, un círculo de mujeres célibes que se reunía habitualmente en casa de Guiomar de Ulloa y desde allí extendía su influencia reformadora a toda la ciudad. Su objetivo básico, antes de Trento, era recuperar una religiosidad más originaria que se había perdido por la relajación de las costumbres. La vuelta al espíritu del cristianismo primitivo propugnada por estas mujeres, convenientemente mediada por la influencia que en ellas ejerció San Francisco de Asís a través de algunos jesuitas, incluía la exigencia de una vida más conforme a los dictados del Evangelio que a la costumbre eclesiástica imperante, y una

⁵⁶ Aunque Fernández Valencia (1992.143) lo hace descendiente de “padres nobles”, sin embargo, “es muy posible que Gaspar Daza, al igual que el Maestro Ávila, tuviesen antecedentes conversos” (Bilinkoff, 1993.93), lo que explicaría que, a pesar de su gran habilidad administrativa, reconocida por varios obispos, sólo tuviese un puesto de racionero de la catedral y “algunos beneficios y curatos eclesiásticos, compatibles en aquel tiempo con la ración que gozaba.” (Fernández Valencia, 1992.143)

⁵⁷ En 1981 Baldomero Jiménez Duque escribió un librito titulado *La escuela sacerdotal de Ávila del siglo XVI* en el que se tratan a la mayor parte de las figuras mencionadas y a otra muchas. Aunque ya era un tópico histórico hablar de la escuela sacerdotal de Ávila, este catálogo de Jiménez Duque consolida definitivamente este enfoque en el estudio de la religiosidad abulense del XVI. No obstante, la serie de nombres que acabamos de relacionar muestra claramente la presencia de un nutrido grupo de mujeres que, obviamente, no eran sacerdotes ni tenían un papel tan subordinado como a veces se ha pretendido dar a entender.

apelación explícita a la vida de pobreza, penitencia y, lo que era más arriesgado, de recogimiento. Tres eran los pilares del cenáculo en cuestión: la propia Guiomar, Mari Díaz y Teresa de Jesús.

El origen de las tres mujeres era muy diferente. Mari Díaz era una campesina que había llegado a la ciudad en busca de sermones y que vivía en casa de Doña Guiomar en calidad de criada. Teresa de Jesús era una monja carmelita de "familia nueva" que mantenía una estrecha relación con Guiomar desde que fuera asignada al cuidado de Aldonza de Ulloa, hermana de Doña Guiomar que vivía en el convento de la Encarnación, cuando contrajo una grave enfermedad. Por último, Guiomar era una mujer "muy hermosa y dispuesta, liberal y bizarra" (Fernández Valencia, 1992.156), que controlaba un gran capital merced a su pronta orfandad y no menos rápida viudedad. En estas reuniones, además de las tres citadas y de la otra criada de Guiomar, la salmantina María de la Paz, "asidua era la presencia de Ana Reyes, discípula de Maridíaz, y también ella aureolada de santidad en opinión del pueblo. También la frecuentaban María de Ávila y su madre doña Ana Wasteels (la flamenca), futuras carmelitas descalzas; y Ana de Santo Domingo, hermana de Julián de Ávila, que perseveró viviendo en el mundo como "beata edificante" con gran fama de santidad." (Sobrinó, 1997.53)⁵⁸

Su fama de santidad en vida incrementaba la susceptibilidad de una masculina jerarquía religiosa que pasó de considerar ciertas prácticas como equívocas "cosas de mujeres" a tenerlas por socavamiento del modelo de religiosidad imperante: tanta "vida interior y contemplativa" no podía por menos que levantar suspicacias en los inquisidores.⁵⁹

Las sospechas se incrementaron cuando la Inquisición descubrió en el corazón Castilla un nutrido grupo de erasmistas, "herejes y luteranos", que se reunían en Valladolid en torno al Dr. Cazalla y que podía haber tenido algún contacto con este grupo de mujeres.

"Este brote de herejía en el mismo centro del territorio de la ortodoxia católica hizo saltar una ola de pánico en toda la sociedad española. En cuanto Felipe intentó aislar España de las influencias externas, la Inquisición renovó sus esfuerzos para indagar y castigar a los disidentes, centrándose frecuentemente en conversos y mujeres." (Bilinkoff, 1993.143-144).

En la búsqueda de cualquier ramificación del luteranismo en Castilla, la abulense tertulia de mujeres, que hacía pública ostentación de su desprecio de la "limpieza de sangre" y en la que alguna participante, como Teresa de Cepeda, era des-

⁵⁸ Cuando en 1568 Teresa de Jesús estando en Valladolid envía una carta a Francisco de Salcedo para presentarle al que posteriormente sería conocido como San Juan de la Cruz, evocando a sus amistades abulenses pide al caballero que salude en su nombre a "Maridíaz, a la flamenca y a doña María de Ávila." (Santa Teresa, 1997g.880)

⁵⁹ Precisamente Teresa de Jesús centrará *Camino de Perfección* en la cuestión de "la oración mental, [y]...el derecho de las mujeres a la oración contemplativa". (Izquierdo, 1993.25)

cendiente de conversos, no pasó desapercibida a los ojos represores.⁶⁰ El celo inquisitorial chocó, sin embargo, con la “sed de comunión” de estas mujeres. El hecho de que la mayor parte de los fenómenos sospechosos -visiones, éxtasis, etc.- ocurrieran en el momento de comulgar hacía que los mismos tuvieran lugar en presencia de un sacerdote. Consecuentemente, “su espiritualidad estaba así estrechamente unida a la autoridad sacramental del clérigo tanto como a la doctrina de la transubstanciación, dos artículos de Fe que sufrían los ataques de los protestantes durante este período”. (Bilinkoff, 2000.109)

A pesar de la vigilancia, la popularidad de este grupo de mujeres era muy elevada en Ávila. A la santidad unánimemente reconocida de Mari Díaz y la actividad de Teresa de Jesús, Isabel de Santo Domingo o doña Guiomar, se unía el ejemplo de Ana Reyes y de Ana de Santo Domingo.

Ana Reyes había nacido en Ávila hacia 1530 y se convirtió en la discípula predilecta de Mari Díaz a cuyo cuidado y educación fue entregada por sus padres al poco de que ésta llegara a la ciudad hacia 1540. Su fama de santidad se acrecentó a la par que la de su maestra. Si Guiomar era bizarra, la vida que eligió Ana Reyes encuentra difícilmente calificativos:

“fue muy penitente, de muchos ayunos, cilicios y disciplinas; su cama (como otro San Alejo) debajo de una escalera; los colchones eran unas tablas, y las almohadas unos ladrillos, en parte tan estrecha que más parecía sepulcro que lugar para reposo y descanso. (...) Tuvo siempre sujetas sus pasiones y apetitos, poniendo debajo de los pies todas las delicias del mun-

⁶⁰ Aunque ciertamente hubo algunas visitas del grupo de Cazalla a la casa de doña Guiomar, no parece que ganasen ningún adepto. (Puestos a eliminar cualquier duda sobre la catolicidad de estas mujeres, B. Jiménez Duque insinúa que las delaciones que acabaron con los de Valladolid en la hoguera, partieron de su entorno, ya que habría sido el vicerrector de los jesuitas en Ávila quien convaliente de una enfermedad en las propiedades próximas a Toro que tenía doña Guiomar, se había enterado de todo: “Prádanos hizo entonces un buen servicio a la inquisición. Parece que fue él el que tiró del hilo del ovillo de todo lo que se tramaba por los luteranos del entorno, por algunas confidencias que se le hicieron, y porque aquéllos habían querido relacionarse con aquel círculo de santas mujeres que en Ávila gravitaban en torno a San Gil: Guiomar, Teresa, etc.” (Jiménez Duque, 1989.47)) Uno de estos contactos, incluyendo una visión amplia de la religiosidad local abulense, ha sido magníficamente novelado por Miguel Delibes en *El hereje*: “En Ávila conectó con doña Guiomar de Ulloa, mujer de alcurnia, que, de vez en cuando, celebraba tertulias cristianas en un palacio pegado a la muralla. Aquella mujer dejaba traslucir una gran dignidad que aumentaba cuando tomaba la palabra. Su actividad era pequeña y no podía ser de otra manera: en la ciudad dominaba un catolicismo rutinario, decía, muy poco reflexivo y abierto. A cambio, sus cenáculos tenían fama por su altura y calidad. Por su casa habían pasado fray Pedro de Alcántara, fray Domingo de Rojas, Teresa de Cepeda y otra serie de personas eminentes. (...) También pasó por aquí, dijo la dama, el doctor Cazalla a poco de regresar de Alemania. Con motivo de su visita convocó a los hermanos de la provincia, el barbero de Piedrahita, Luis de Frutos, el joyero Mercadal, de Peñaranda de Bracamonte, y a su sobrino Vicente Carretero. El Doctor escuchó a todos, uno por uno, y dejó buena memoria de su paso, aunque él, personalmente, marchara decepcionado. Era una provincia difícil, áspera, dijo y doña Guiomar asintió. (...) Era cierto que Ávila, la capital, era muy tradicionalista, pero en Peñaranda y Piedrahita había facciones en vías de organizarse.” (Delibes, 2000.337-338)

do y los demás embarazos de la tierra contrarios a la virtud y camino de la gloria.” (Fernández Valencia, 1992.132-133)

Su fama de santa aumentó más en la ciudad al verse rodeada de prodigiosos sucesos en los últimos años de su vida y aún después de muerta (en 1608). Por cierto, que como en el caso de Julián de Ávila, “a no ser impedidos por la justicia, pretendían todos quitarla pedazos de su vestido.” (Fernández Valencia, 1992.134)

No menos extrañas eran las penitencias de Ana de Santo Domingo:

“eran tan ásperas las disciplina que se daba que todas las paredes del aposento tenía salpicadas con su sangre. (...) ayunó a pan y agua, no comiendo más que los pedazos de pan que dejaban sobrados los de casa, dando ella de limosna a una pobre que con secreto daba su comida.” (Fernández Valencia, 1992.166)

Con todo, como ha señalado Jodi Bilinkoff en su estudio sobre los confesores y la formación de la identidad abulense en los albores de la Edad Moderna, aún en época en que la vigilancia inquisitorial se mostraba implacable, los confesores de estas mujeres, con quienes establecieron lazos de mutua dependencia, consideraron defendibles

“los beneficios espirituales de superar el sufrimiento causado por la enfermedad y los ataques del demonio, la preferencia por la oración íntima, mental en oposición a la oración vocal, cantada, y la superioridad del conocimiento derivado de la experiencia mística directa que el alcanzado a través de una educación teológica formal.” (Bilinkoff, 2000.116)

4.- Mari Díaz: la santa de Ávila

Hoy día Santa Teresa de Jesús es considerada, sin lugar a dudas, como la figura central de la religiosidad abulense del siglo XVI. Sin embargo, durante dicho siglo, si alguien concitó total unanimidad sobre su santidad, fue Mari Díaz. Tal era su aura beatífica que, según cuenta Cianca en la que posiblemente sea su primera hagiografía, no se pudo celebrar el entierro:

“acabado el sermón, y la Missa, y lo demás del funeral, que antes del entierro precedió, queriéndole hazer y dar la sepultura, no fue posible, por el gran concurso de gente que estaua encontorno della, mirándola, y tocándola con pía y santa deuoción; la qual se frequentaua con tanto número de personas, que el Cabildo acordó, que el cuerpo se estuuiese como se estaua en medio de la iglesia vestido de su ábito, y el rostro descubierto todo aquel día. (...) Todo lo que restó del día, no cessó gente deuota de ir a ver, y tocar a la santa muger. Llegada la noche de aquel día, el consistorio de Áuila la hizo embalsamar y aderezar, según en cuerpos humanos, para preseruación se vsa: y le dieron sepultura en vn lucilo bien labrado y antiguo que está en

la capilla mayor de la misma iglesia de san Millán, al lado de donde se canta la epístola." (Cianca, 1993. 199-200)⁶¹

Pero, ¿quién era esta mujer de la que Teresa de Jesús conservaba una saya "paciéndole que era más para tenerla por reliquia que no para usar de ella" (Jiménez Duque, 1989.94) y de la que el obispo Mendoza guardó "el dedo pequeño de la mano derecha metido en una jarrilla blanca donde bebía la venerable" que le cortaron al embalsamarla? (Jiménez Duque, 1989.115)

Mari Díaz había nacido en Vita, un pequeño pueblo moraño y se trasladó a Ávila tras el fallecimiento de sus padres y la ausencia de su esposo⁶². Al llegar a la ciudad amurallada "en busca de sermones" vivió en el barrio de las Vacas donde comenzó a sorprender a sus vecinos por su piedad e incipiente ascetismo. Su vida operará un cambio significativo con la llegada a la ciudad de los jesuitas. El trato con los mismos afectó a todos los ámbitos de su vida, ya que éstos hicieron que fuera aceptada como criada en casa de doña Guiomar donde

⁶¹ La unanimidad, a juzgar por los funerales, sobre su condición de santa, se extendía a casi todo el clero abulense: el Cabildo catedralicio "quiso enterrar su cuerpo con autoridad y solemnidad, y con en ella en una muy solene procesión funeral fue a la iglesia de san Millán". Al día siguiente, fueron los "padres del Seráfico S. Francisco de Ávila a la misma iglesia de san Millán y allí celebraron el oficio de difuntos, vigilia, y missa, cantadas con sus responsos, y mucha solemnidad"; lo propio hicieron el tercer día "los colegiales del seminario de la misma iglesia de san Millán, y predicó el padre Gaspar Páez de la Compañía de Jesús"; al siguiente día hicieron lo mismo "los padres del monesterio del Carmen de Ávila: y después dellos, el cura, el preste, y clérigos de la iglesia parroquial de San Pedro". Todavía hubo tiempo para que, al día siguiente, asistieran y predicaran "los padres del monestrio de Santo Tomás de la orden de los Predicadores: y el lunes siguiente que fue día octauo de su fallecimiento, hizieron las obsequias la hermandad del nombre de Iesús (...) y después las hizieron el Cabildo, y Clérigos de san Bernabé de Ávila: en las cuales dixo la Missa don Rodrgio Vázquez Dáula, Obispo de Troya, natural de Ávila, y predicó el maestro Gaspar Daça, racionero de la santa iglesia de Ávila." (Cianca, 1993.199-200)

⁶² Las noticias sobre el matrimonio de Mari Díaz son muy confusas. En 1595 Cianca (1993.198) señalaba que "llegada a edad de poder hazer mudança de estado, sus padres se le dieron, y la desposaron, aunque esto le duró poco tiempo, porque el esposo se le ausentó." B. Fernández Valencia, en 1676, apunta que vino a Ávila "ausentándose su esposo, con quien no estaba casada ni había llegado al tálamo nupcial". (Fernández Valencia, 1992.121) En las inconclusas Informaciones que se hicieron en vista a su beatificación, la mencionada Ana Reyes, que posiblemente era la persona que mejor la conocía, indicó que "nunca fue casada, pero que oyó decir a ella que sus padres la habían desposado y ella no quiso aquel estado, y que entiende de lo que la oyó decir que fueron desposados por palabras de presente, porque estando con ella en conversación aquí algunas veces le solían decir: "¿madre, si viniera ahora el desposado, qué haríades?" y ella respondía: "más querría tres lanzadas por el corazón", mas, si Dios lo quisiese, recibiríale y regalaríale, y aquel decir que no fue casada es porque decía que no había sido velada y que a los que no han recibido las bendiciones de la sancta madre iglesia, comúnmente no se les dice casados para poder cohabitar, sino desposados." (cit. Jiménez Duque, 1989.31) En las mismas Informaciones, El capellán de Juan del Águila, Bartolomé Díaz de Luxán, le oyó decir que "sus padres la habían desposado con un mancebo a quien ella procuró aficionar a nuestro Señor y la pureza del ánimo y del cuerpo y que, como él, la vio desasida de todos los deleites y gustos de este mundo, y porque habiéndola el desposado traído unos zapatos colorados, ella los entintó con tinta y el desposado se fue y dijo ella contándolo: sin duda lo ordenó nuestro Señor, porque desde el punto que salió de aquel lugar jamás se supo de él ni por donde fue." (cit. Jiménez Duque, 1989.31-32)

“se puso a prueba su humildad. Privada de su pobreza, pero libre y respetada vida en la vecindad, ahora trabaja, al igual que muchos inmigrantes rurales, como criada.” (Bilinkoff, 1993.106)

Seis años pasó en casa de la viuda donde llegaría a conocer a las figuras más relevantes de la espiritualidad abulense del XVI. A la vez, Guiomar se convirtió en su portavoz:

“las palabras edificantes y la santa vida de Mari Díaz se difundieron en Ávila, especialmente entre los miembros de la aristocracia.” (Bilinkoff, 1993.106)

Su devoción al Santísimo fue la causa de su marcha de la casa de doña Guiomar, pues era su deseo residir donde Éste estuviera perpetuamente. Trasladada su solicitud al obispo de la ciudad, don Álvaro de Mendoza, éste sugirió que entrase en el recién fundado convento de San José, lo que le provocó no pocos desasosiegos. Finalmente, con la anuencia del obispo se trasladó a vivir a un “aposentillo” de la iglesia de San Millán,

“y en poniendo el pie allá dentro no bolvió más acá fuera, haziendo voto, de que no saldría de allí. Diose mucho a la oración, y una vida de penitencia y rigor: el vestido dezía lo que passava en el alma, vna túnica de sayal fraileasco, y por camisa vn cilicio, que le cogía todo el cuerpo, ceñida con vna sogá, y nunca se desnudó en nueve años que duró este estilo de servir a Dios: y la cama dos tablas, y este fue todo el axuar desta Santa Penitente.” (González Dávila, 1647.298)

No es por tanto extraño que, viendo el aspecto fraileasco, “los escritores masculinos se refirieron a ella como varonil” (Bilinkoff, 1993.107) Es más, de alguna forma se podría decir que Mari Díaz asumía un rol que la iglesia reserva a los varones. Ciertamente ella no podía ni confesar ni predicar, pero paulatinamente se convertiría en una referencia social ineludible hasta el punto de convertirse en la “consejera” casi oficial de la ciudad y los alrededores: cualquiera con un problema se le acerca en busca de apoyo o consuelo; por lo mismo, la sucesión de “milagros” que se le atribuían también iba *in crescendo*.

“Tuvo tanta autoridad con su buena, y Santa vida con los de aquesta Ciudad, que los mayores negocios los dexavan en sus manos, y quedavan tan compuestos con las respuestas, que dava, que como si fuera ley, obedecían sus acuerdos. La tribuna [de la iglesia donde vivía] era el tribunal dondepachavan todos.” (González Dávila, 1647.299)

Parte de su popularidad estribaba en su capacidad para tratar por igual a todos los estamentos. Las nobles a las que inicialmente visitaba en su casa se sentían identificadas con ella, hasta el punto de dejarla sentarse en San Millán en los lugares reservados para aquéllas. Pero, su condición de campesina inmigrante y su pobreza manifiesta hacía que otros muchos la consideraran como igual.

“En tiempo de auténtica escasez de alimentos, espacio y refugio se la identificó con los pobres que se habían reunido en Ávila durante el siglo

XVI. Pero la campesina sencilla y santa mujer de la vecindad también fue objeto de devoción por parte de los miembros de la más alta aristocracia de la ciudad, especialmente las mujeres de la nobleza.”(Bilinkoff, 1993.110)

Un ejemplo de su capacidad para concitar acuerdos puede verse en la creación del primer seminario abulense en el que Mari Díaz juega un papel determinante.

Gaspar Daza, y con él Mari Díaz, estaba muy influenciado por las reticencias y aún críticas que el Maestro Ávila había manifestado acerca del modelo imperante de piedad en el que la práctica litúrgica permitía la consolidación de la nobleza merced al patronazgo religioso. Frente a este modelo, y con el apoyo de los jesuitas, pretendieron desarrollar otro diferente en el que el clero estaría totalmente

“dedicado al ideal de proveer servicio a la comunidad total por medio de la predicación pública, la ayuda a los pobres y la educación de la juventud.” (Bilinkoff, 1993.112)

En Ávila el primer paso en esta dirección fue la creación de los Niños de la Doctrina. El segundo, la erección del seminario. La ocasión propicia para ésta llegó con la aprobación en 1563 por parte del Concilio de Trento del decreto “Pro Seminariis” que exigía que cada obispo erigiese en su diócesis un seminario para la formación de los aspirantes al sacerdocio.

Precisamente, en la convergencia de ambos procesos se pondría de manifiesto la habilidad de Mari Díaz y su capacidad de generar consensos. Mari Díaz conocía sobradamente el ruinoso estado en que se hallaban las viviendas aledañas a la iglesia de San Millán, donde ella vivía. Tales casas habían servido de morada a las monjas cistercienses que fueron trasladadas forzosamente en 1503 con el infortunado final que ya he relatado, y fueron alquiladas por la abadesa de Santa Ana, la nueva propietaria, al sacerdote Hernando Álvarez del Águila para que instalara en las mismas a los “Niños de la doctrina” que cuidaban los jesuitas. Mari Díaz convenció, con la colaboración de Daza, a la abadesa para que alquilase las viviendas al obispado, lo que gratantizaba la percepción mensual de las rentas, con el objeto de que éste situara allí el nuevo Seminario. A la vez, convenció al obispo, a quien presionará a través del Maestro Ávila, que ejercía una cierta influencia sobre el mismo, de la conveniencia de la simultaneidad de instituciones en un mismo edificio por los múltiples beneficios espirituales (y económicos) que de la misma se derivarían.

La perseverancia de Mari Díaz ante D. Álvaro de Mendoza, finalmente logró los resultados apetecidos, hasta el punto de que Gonzalo Pérez, uno de los primeros colegas del Seminario, declaró en el inconcluso proceso de beatificación de Mari Díaz que

“Ella fue la que movió al señor obispo don Álvaro de Mendoza a que diese traza cómo allí obviase clérigos que dicesen Misa y confesasen, y estuviese allí el Santísimo Sacramento.” (cit. en Sobrino, 1986.102)

En suma, todas las partes salieron ganando, y el 8 de noviembre de 1668, dos semanas antes de que Santa Teresa fundase en compañía de San Juan de la Cruz el

primer convento para descalzos en Duruelo (Ávila), fue solemnemente inaugurado el Seminario en las casas de San Millán, junto a la iglesia en que vivía Mari Díaz.

Dedicada a la penitencia y mortificación, otro aspecto de su vida religiosa merece también atención. En época de vigilancia inquisidora, ésta mujer vivía al margen de cualquier sujeción:

"Maridíaz ha vivido siempre como seglar, y por lo tanto, sin el control de unos superiores inmediatos como se vive en las "religiones"." (Jiménez Duque, 1989.72)

De alguna forma, ella quiso suplir esta ausencia manifestando subordinación a sus confesores que representaban a toda la Iglesia. Sin embargo, pocos fueron los que se atrevieron a asumir tal jerarquía en la relación. En los años en que vive Mari Díaz, era común pensar que las mujeres

"tenían que ser más crédulas que los hombres, más apropiadas para caer víctimas del engaño de herejes, charlatanes y del demonio. El importante papel de las mujeres en la secta de los Alumbrados, que empezó a llamar la atención de las autoridades en 1520, pareció confirmar esta sombría aportación." (Bilinkoff, 200.104)

Por este motivo, raros eran los clérigos que admitían confesar interrumpidamente a la misma mujer durante demasiado tiempo. Más, si como es el caso, ésta es extraordinaria. Dicha razón, llevó a Mari Díaz a confesarse con distintos sacerdotes hasta dar con uno que asumiera el reto. Mientras vivió en casa de doña Guiomar, aceptaron tal papel Gaspar Daza o Julián de Ávila quienes, sin embargo, se sentían desbordados por su confesada. La llegada de los jesuitas introdujo un cierto orden en su religiosidad al pasar a ser dirigida por el padre Prádanos. No obstante, tal era su renombre, no había clérigo importante que llegase a la ciudad que no fuera a entrevistarse con ella o alargase su estadía en la misma para proseguir sus conversaciones con Mari Díaz: San Pedro de Alcántara no dejó de referirse a ella como santa desde que la conoció; San Francisco de Borja se sintió fascinado por Mari Díaz; el padre Alonso Lobo, que se había ganado justa fama de predicador en Andalucía, Cataluña y, posteriormente, Italia, terminó entregándole el crucifijo que habitualmente llevaba en señal de agradecimiento por el aliento que le transmitió la venerable; los dominicos Mancio y Báñez no dudaron en calificarla como santa, el mismo apelativo con el que siempre se refiere a ella Teresa de Jesús.

Seguramente quien más influyó sobre Mari Díaz fue el jesuita Baltasar Álvarez quien la recibió "en herencia", cuando Prádanos fue trasladado a fines de 1558. Según cuenta su discípulo Luis de la Puente en la biografía que hizo del jesuita, era éste de los que creían que "era buen gobierno traerlos podridos a los subordinados para que se enmendasen" (cit. Jiménez Duque, 1989.57) y, de hecho, él fue quien convirtió la iglesia de San Millán en clausura para Mari Díaz.⁶³

⁶³ Durante los primeros años de residencia en San Millán, Mari Díaz abandonaba la iglesia para llevar consuelo a los necesitados, especialmente a las mujeres de las familias nobles de la ciudad que continuamen-

De la estrecha relación que pronto estableció con Mari Díaz salieron, sin duda, ambos beneficiados a pesar de que, cuando se inició, el encuentro parecía destinado al fracaso: Mari Díaz era una persona muy notoria en la ciudad y amparada por toda la nobleza, a Baltasar Álvarez no lo conocía nadie y los jesuitas solo eran apoyados por los “hombres nuevos”; Mari Díaz era analfabeta, y el jesuita acababa de licenciarse en la Universidad de Salamanca; Mari Díaz tenía unos sesenta años y Baltasar Álvarez acababa de cumplir veintiséis. El beneficio fue mutuo. La de Vita obtuvo una dirección a su medida que combinaba la paciencia, comprensión y dulzura, con la más absoluta tiranía, mientras que Álvarez iba madurando en sus conversaciones y construyéndose un sólido prestigio de confesor. La interdependencia fue tal que Álvarez llegó a ser amonestado por sus superiores y compelido a “consagrar más al trato de hombres donde hay menos peligro y mayores ventajas.” (Bilinkoff, 2000.105) Sin embargo, Baltasar Álvarez prosiguió frecuentando y torturando a Mari Díaz consciente, probablemente, de los grandes beneficios espirituales que ésta le reportaba.⁶⁴ Como señala Jodi Bilinkoff al analizar los escritos de varios confesores de mujeres abulenses de la época,

“la tarea confesional ayudó a estos hombres a definir su existencia como clérigos y como hombres. Su íntima relación con dirigidas avanzadas espiritualmente contribuyó de forma significativa a la formación de identidades: para ellos, para sus contemporáneos y para la posteridad”. (Bilinkoff, 2000.109)

Cuando Mari Díaz murió en 1572 la ciudad en pleno se detuvo. Había perdido a su santa. El inicio de unos versos anónimos que se colocaron en San Millán el día del entierro así lo atestiguaban:

Cibdad, suelta los sentidos
a llorar y padecer;
no esperen ver los nacidos
ni los que están por nacer
en ti tierra más gemidos. (Jiménez Duque, 1989.109)

te la requieran. Cuando Baltasar Álvarez le indicó que debía ser más “recogida”, decidió no volver a abandonar la iglesia, obligando a las señoras aludidas a llevarle las limosnas y el alimento hasta donde se encontraba. Al quejarse algunas de estas mujeres de las incomodidades que ello les suponía y de la dureza del jesuita, Mari Díaz replicaba que “mi confesor no me dice que no visite, sino que guarde mi recogimiento.” (Jiménez Duque, 1989.58)

⁶⁴ Sirva como ejemplo de este “rendimiento” la utilización por Álvarez, según cuenta su biógrafo Luis de la Puente, de las enseñanzas que aprendió escuchando a Mari Díaz sobre las fuentes del dolor para adoctrinar a los seminaristas de Medina del Campo a donde fue tras dejar Ávila. (Las cinco fuentes del dolor serían “sufrir las injurias de los tiempos [climatológicos], (...) sufrir molestias e incomodidades del cuerpo, de donde quiera que procedan, (...) sufrir las condiciones ajenas que nos son contrarias o muy diferentes de la nuestra, (...) sufrir las deshonras, desprecios y daños que se nos recrecen por los que padecen las personas que nos tocan, (...) sufrir las aflicciones del espíritu en el divino servicio.” (cit. en Jiménez Duque, 1989.60)

A la fama de santidad que tuvo en vida hay que añadirle su gran victoria *post mortem*: el nuevo modelo de religiosidad que Mari Díaz representaba, triunfaba a los ojos de la jerarquía eclesiástica, pues el cabildo catedralicio en pleno no dudó en reconocer que Mari Díaz era un ejemplo a seguir por gentes de todas las clases y condiciones. Así se señala en el acta capitular correspondiente al día de su muerte:

“hoy falleció la madre Maridíaz, que residía en penitencia y servicio de Nuestro Señor en San Millán, con voto de no salir de allí. Fue mujer de admirable ejemplo y particular entendimiento y aprobación de cuantos varones doctos en letras divinas la examinaron, tanto que les admiraba no sabía leer, pero en negocios y puntos divinos y términos tocantes a gustar de Dios y caminar por su servicio tuvo especial perfección y esto en satisfacción de todos los estados de Ávila, y fuera de ella, desde los grandes señores y prelados y señoras hasta los menores”. (Jiménez Duque, 1989.111-112)

Tras ser enterrada, se colocó sobre la lápida un largo epitafio en el que se la califica de “mujer fuerte, piadosa y religiosa”⁶⁵. Se convirtió así, Mari Díaz en definición de Bilinkoff que recuerda a Barbada en

“una pueblerina que vino a la ciudad, una mujer que se negó a aceptar las reglas de la sociedad en cuanto a la apariencia personal, una persona mayor que se preocupó de los problemas de los jóvenes y una campesina que vivió en el palacio de una aristócrata. Mari Díaz ocupó una categoría social suya propia –asexual, sin edad ni clase–.” (Bilinkoff, 1993.108)

5.- “El Señor las hará tan varoniles que espanten a los hombres.”

Actualmente Santa Teresa de Jesús es uno de los iconos con los que la ciudad de Ávila se identifica, tanto interna como externamente. Gran parte del turismo nacional e internacional que llega a la ciudad lo hace bajo el amparo de la santa andariega. A su vez, la ciudad celebra las fiestas de Santa Teresa, a la que venera como patrona, con todo tipo de fastos religiosos y laicos, mientras su nombre es un auténtico *odd job*: museos, plazas, fundaciones, cafeterías, hoteles, etc. Sin embargo, en la ciudad donde nació, el reconocimiento tardó en llegarle. Es más, de las mujeres que asistían a la “tertulia” de doña Guiomar fue la única que tuvo serios problemas en Ávila. Y no nos referimos al caso ya muy estudiado de las pruebas de sangre de su familia y a los intentos de ocultamiento del origen étnico-religioso de

⁶⁵ El texto del epitafio es como sigue: *Venerabilis matri Mariae Diaz cuius memoria in benedictione est, conditae sub hoc saxo sed in aula coelesti collocatae, mulieri forti, piaae religiosae veraque sanctitatis splendore ornatuae, simplici eloquio verum ardenti ut divino consilio plenae; humili apud se, apud Deum et homines magnae; oratiene, ieiuniis et corporis castigatione etiam daemonibus admirabili; in vico prope Abulam ortae, sed Abulae semper vitam coelo dignissiman agentis; decimo quinto tandem kalendis decembris post septuaginta septem annos in hoc sanctissimi Aemiliani templo inter suorum desideria et lacrimas feliciter quiescenti. Omnes concives gratulantur. Anno 1572. Praetiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius.* (Fernández Valencia, 1992. 123)

parte de la misma, sino a los conflictos que provocó en Ávila la erección del convento de San José.⁶⁶

Cuando Teresa de Cepeda, con 20 años, profesó en el monasterio de la Encarnación, en 1535, era éste un espacio en el que la vida mundana y la de oración convivían. El más del centenar de monjas que allí vivían reproducían “las clásicas distinciones de clases sociales.” (Jiménez Duque, 1981.28) De hecho, el estudio que Rossi hace sobre los escritos de Santa Teresa llama la atención sobre uno de los aspectos más desconocidos de la historia de Ávila, cual es la esclavitud, al señalar que las monjas más adineradas de este convento entraban en el mismo llevando consigo sus criadas y sus “esclavas.” (Rossi, 1984.37) Igualmente Belmonte destaca que en este convento

“se autorizaban visitas de varones en los locutorios, muy animados y frecuentados y eran auténticos mentideros y solaz y esparcimiento parlero para muchas monjas.” (Belmonte, 1986a.238)⁶⁷

La reproducción de la vida social extramonástica incluía aspectos tan variados como el patrimonio individual, el trato, el vestido o el tamaño de la celda. Así, mientras algunas de las monjas seguían incrementando sus rentas merced al mantenimiento de los ingresos que les producían sus propiedades, otras, procedentes de familias más pobres, prácticamente, vivían en la indigencia; de la misma manera, las “doñas” seguían manteniendo su título que debía ser usado obligatoriamente por las que no lo eran; a su vez, al ser el hábito vestido optativo se veían en el convento todos los modelos presentes en las casas abulenses; por último, en lo que al tamaño de la celda se refiere, hay que anotar que la de Teresa de Jesús, que había sido convenientemente dotada por su padre cuando profesó, se dividía en dos pisos comunicados: en la parte inferior se hallaban la cocina y un amplio salón de reuniones y en la superior las habitaciones que ella y su hermana ocupaban, más el espacio preciso para acoger alguna invitada. En suma,

⁶⁶ “Santa Teresa pertenecía a una familia de judeo-conversos, de cristianos nuevos, descendientes de un abuelo judío y judaizante (don Juan Sánchez), rico mercader de Toledo, reconciliado y sambenitado en el año de gracia de 1485, salido en procesiones inquisitoriales, y que para borrar vergüenzas de tantos signos delatores de su judaísmo emigró a Ávila. (...) Sus hijos, en cambio, fueron abandonando tales quehaceres “viles” y emprendieron con denuedo la carrera de la integración social manejando todos los recursos a su alcance (cambio de apellido, matrimonios con mujeres de la baja nobleza, compras de ejecutorias de hidalguía, alardes sociales de vivir sin trabajar).” (Ros García, 1995.132). Aunque había habido veladas sospechas acerca del origen de Santa Teresa, hasta mediado el siglo XX nada se dijo de ello. En 1946, N. Alonso Cortés publicó un extracto del “Pleito de Hidalguía de los Cepeda”, y tan sólo hace 25 años dicho pleito fue editado íntegramente por Teófilo Egidio (1986). Entre ambas fechas, parte de la intelectualidad abulense intentó a toda costa mostrar lo contrario, de lo que es exponente el artículo de Eduardo Ruiz Ayúcar (1982) titulado “Los ascendientes de Santa Teresa fueron cristianos viejos”.

⁶⁷ Fue el Concilio de Trento el que introdujo la obligatoriedad de los votos de pobreza y castidad en las monjas. En la época en que Teresa de Jesús vivía en la Encarnación, por tanto, sólo era prescriptivo el de obediencia.

“el “mundo semimonástico, semihidalgo” de la Encarnación reproducía esencialmente, en microcosmos, las condiciones de la sociedad abulense y perpetuaba los valores de clase, casta y “honor” que Teresa había pensado evitar al entrar en el convento.” (Bilinkoff, 1993.119)

Paulatinamente la vida ascética de Teresa se iba haciendo habitual, de forma que, cuando llegó al convencimiento de que el origen del problema era el relajamiento de las reglas de la orden, en el “ambiente” de la Encarnación se generarían las primeras cortapisas a sus deseos reformistas. El proceso de conversión de Teresa de Cepeda fue lento -su estancia en la Encarnación se prolongó durante más de veinte años- y se iba acrecentando conforme pasaba largas estancias fuera del convento. Fueron éstas las que le permitieron entrar en contacto con el grupo liderado por Daza y especialmente con los jesuitas. El trato con éstos, y sobre todo con Baltasar Álvarez, le generó la suficiente autoconfianza como para superar la idea de que los arrobamientos que sufría eran demoníacos engaños y convencerse de la necesidad de crear un nuevo convento que le permitiera, en expresión de una de las guías que actualmente enseña el área que no es de clausura del mismo, “quitar dolor a Cristo con el dolor propio”. Ahora bien, Teresa de Cepeda sabía que sus desvelos iban a generar rechazo tanto en su propia orden y, en particular en La Encarnación, como en la ciudad. Así, se percató de que

“estaba muy malquista en todo mi monesterio, porque quería hacer monesterio más encerrado. Decían que las afrentava, que allí podía también servir a Dios, pues havia otras mejores que yo; que no tenía amor a la casa, que mejor era procurar renta para ella que para otra parte. Unas decían que me echasen a la cárcel; otras bien pocas, tornavan algo de mí.” (Santa Teresa, 1997b.178)⁶⁸

A la vez, visitante asidua de las casas palaciegas, era consciente de que tampoco en la ciudad iba a hallar apoyo. Como consecuencia de este ambiente adverso, decidió que todo lo concerniente a la reforma y erección de un nuevo convento sería llevado en el más absoluto de los secretos.⁶⁹

⁶⁸ Lo que más preocupación le causó fue el hecho de que su confesor no sólo no la consolara, sino que, tras ordenarle que se olvidara de sus ínfulas reformistas -“que todo era sueño”- no le diese la absolución. Más gracia le provocaban aquéllos que “ívan a mi con mucho miedo a decirme que andavan los tiempos recios y que me podría ser me levantasen algo y fuesen los inquisidores.” (Santa Teresa, 1997b.179)

⁶⁹ A tal efecto, un cuñado suyo, Juan Ovalle, compró una pequeña casa en estado semirruinoso y comenzó las obras so pretexto de edificar una vivienda para su familia. En una carta que Teresa envía en 1561 a su hermano Lorenzo, residente en Quito, para agradecerle un dinero que éste le había remitido para la fundación, le habla de “algunas personas harto buenas que saben nuestro secreto”. (Santa Teresa, 1997i.868) Tal fue la discreción que ni tan siquiera el obispo se enteró hasta que estuvo terminado debido a que la solicitud formal a Roma para crear *ex novo* un convento había sido tramitada por Guiomar de Ulloa quien no estaba sujeta a la autoridad eclesiástica. Una vez que la autorización de Roma llegó a manos de la mencionada, Pedro de Alcántara, con quien Teresa de Jesús tenía amistad, Gaspar Daza, Gonzalo de Aranda y Francisco de Salcedo, se encargaron de hacer que la inicial oposición del obispo se transformara en apoyo. El mismo Daza será quien, con nocturnidad, celebre la primera misa en el convento. A quien, sin embar-

Como ya se ha dicho, la ciudad había crecido en demasía durante la primera mitad del siglo. Pero, a la vez que crece la ciudad, crecen las fundaciones religiosas: el número de parroquias, iglesias, ermitas, conventos, y hospitales es tan grande que inevitablemente colisionan los intereses de los distintos grupos religiosos en su afán por establecer algún tipo de control sobre determinadas "parcelas espirituales".

No es insólito, por tanto, que en la sesión de la junta plenaria del 30 de agosto de 1562, los regidores abulenses, en presencia de todas las órdenes existentes en la ciudad -excepto los carmelitas-, manifiesten públicamente su oposición al intento de Teresa de Cepeda de erigir un nuevo convento, su primera fundación, porque eso causaría un enorme daño a la economía de los ya existentes:

"los monasterios pobres y órdenes muy confirmadas en su santidad, religión, abtoridad y gran exemplo de la dicha cibdad serán muy agraviados por la necesidad que padescerán por cabsa que con las demandas que para el dicho monesterio se harán, se les quitarán a ellos las que hasta agora se les hacen, porque con todas ellas padescen y tienen gran pobreza."(Sobrino, 1997.107)⁷⁰

El concejo ponía el dedo en la llaga, pues la complicación tenía que ver con la decisión de Teresa de que el convento no tuviera rentas. De haberse creado bajo el patronazgo de algún mecenas, no hubiese habido dificultad alguna, porque dicho padrino (o madrina) lo mantendría. Sin embargo, Teresa de Jesús creyó necesario, por una parte, huir de todo padrinazgo que pudiera comprometer la dirección de la reforma que tenía en mente y, por otra, mantenerse en la más absoluta pobreza como reiteradamente le había aconsejado Pedro de Alcántara. Justamente aquí radicaba el problema: en los años precedentes se había creado tal número de hospitales

go, no lograron convencer fue a Ángel de Salazar, provincial de los Calzados quien, si nada hizo para impedir que Teresa erigiera el nuevo convento, se negó totalmente a darle amparo dentro de la orden. Por esta razón, el convento citado estuvo durante los primeros quince años de su existencia bajo la obediencia directa del obispo y no de su propia orden.

⁷⁰ Realmente los problemas con el Concejo se iniciaron incluso antes de que éste fuera consciente de que se construía un "conventito". El detonante fue la "inspección urbanística" que giró el "veedor de fuentes" de la ciudad en la que constató que la casa que estaba levantando Ovalle estaba demasiado cerca del acueducto y que de seguir subiendo la vivienda hasta la altura que parecía quererle dar, varias fuentes quedarían a la umbría, helándose en invierno y redundando en "muy gran daño y perjuicio a toda la república de esta ciudad." (Sobrino, 1997.91) Por esta razón, el concejo mandó el 22 de agosto parar las obras. Como consecuencia de esta resolución, Teresa de Jesús y sus novicias decidieron entrar en el convento aún sin concluir las obras el 24 de agosto. Tres días después, en la sesión ordinaria del concejo se da cuenta de que "ciertas mujeres, diciendo que son monjas del Carmen, han tomado una casa que es censual a esta cibdad y han puesto altares y dicho misas en ella; y por haber, como hay, muchos monasterios de frailes y monjas, e pobres, que padescen nescesidad" se convoca sesión extraordinaria para que se adopte alguna medida que "conviniere al bien universal". (Sobrino, 1997.101) Teresa de Jesús mandaría cinco meses más tarde una carta al concejo señalando que "no hacía ningún daño al edificio del agua en las ermititas que aquí se han hecho" y que todo el convento se hace para mayor grandeza de Dios por lo que si los regidores siguen en su empeño "se quite primero el provecho y no el daño que hace". (Santa Teresa, 1997f.869)

de acogida de pobres o enfermos que vivían de la caridad que inevitablemente verían reducidos sus ingresos si el número de monasterios pobres seguía creciendo.⁷¹

Así, aunque Teresa de Jesús había logrado abrir su monasterio con cuatro novicias un día antes de que finalizara el Concilio de Trento, hubo de esperar en la Encarnación –lo que la tuvo a resguardo de parte de la población enfurecida ante la posibilidad de quedarse sin agua- a que los pleitos se solventasen, pues la ciudad llevó el asunto ante el Consejo Real.⁷²

El litigio no se cerró con sentencia alguna, sino que acabó por cansancio. Mientras Teresa de Jesús aprovechaba la dilación para comprar las viviendas vecinas y ampliar el convento, el descontento aumentaba entre los regidores por las cuantiosas sumas que la ciudad estaba gastando en las personas que tenía en Madrid para representarla en el juicio. Diez meses después de iniciado el proceso, decidieron no gastar más y éste decayó. Paulatinamente las relaciones entre el concejo y el convento se van mejorando y se puede decir que, a finales de 1565, ya se encuentran normalizadas.

Así, según las palabras que la propia Teresa escribió en el *Libro de la Vida*, se pasó de una situación en que

“era tanto el alboroto de el pueblo, que no se hablava en otra cosa, y todos condenarme e ir a el provincial y a mi monasterio” (Santa Teresa, 1997b.199),

a otra en que

“era mucha la devoción que el pueblo comenzó a tener con esta casa. Tomáronse más monjas, y comenzó el Señor a mover a los que más nos havían perseguido para que mucho nos favoreciesen y hiciesen limosna.” (Santa Teresa, 1997b.201)⁷³

⁷¹ La proliferación de hospitales religiosos es indicio del elevado número de pobres que podía haber en determinados años. Aunque no todos tenían la misma importancia, durante el siglo XVI llegó a haber en Ávila simultáneamente 23: Ánimas del Purgatorio, San Antón, Anunciación, El Arca de la Misericordia, El Carmen, Dios Padre, Santa Escolástica, Niños Expósitos, San Gil, San Joaquín, San Julián, San Lázaro, Santa M^a Magdalena, San Martín, La Misericordia, Niños de la Doctrina, Obispo D. Sancho, San Segundo y San Sebastián, Nuestra Señora de San Soles, San Vicente, San Mateo, La Trinidad y de “envergonzantes”. (Sánchez Sánchez, 2000b.65-66)

⁷² Las novicias en cuestión eran María de la Paz, la criada salmantina de doña Guiomar que acude junto con Mari Díaz a las reuniones que tenían lugar en casa de su “patrona”; María de Ávila, otra asidua de las mencionadas reuniones y apadrinada por Julián de Ávila; Úrsula de Revilla, penitente dirigida y apadrinada por Gaspar Daza; y, por último, Antonia de Henao, penitente recomendada y apadrinada por San Pedro de Alcántara.

⁷³ Cuando tras fallecer en 1582 se inician los procesos informativos para su beatificación, los abulenses ya habrán olvidado totalmente el conflicto habido a propósito de la primera fundación de la Reforma del Carmelo y los que declaren se desharán en elogios hacia Teresa de Jesús y la fundación de San José. Es más, la ciudad en pleno se embarcó en una lucha por la posesión del cuerpo. Al poco de fallecer en Alba

Para esas fechas sólo una cosa inquieta a Teresa de Jesús: que la jerarquía eclesiástica la obligara a volver a La Encarnación. La prueba de fuego la pasaría en 1567 con la inusual visita del P. Juan Bautista Rubeo, general de la Orden, a la ciudad. La sorpresa de éste al visitar el convento de San José fue constatar que lo que el Concilio de Trento había aprobado con su activa participación, y quería él imponer a todos los carmelitas, ya se llevaba a efecto con anterioridad en el convento de San José.

Superada esta fase, Teresa de Jesús comenzó a trasladar al papel sus pensamientos. Si evidentemente no vamos a tratar aquí de ellos -el número de tesis doctorales sobre la obra de Santa Teresa es ya suficientemente numeroso-, sí merece la pena llamar la atención sobre un aspecto de los mismos: las principales obras de Teresa de Jesús están dirigidas a un público femenino. Tal ocurre expresamente con el *Libro de la Vida*⁷⁴ y *Camino de Perfección* -escritos ambos en San José de Ávila y dirigido a sus monjas-, y con las *Moradas del Castillo Interior*, que escribió "a sus hermanas y hijas las monjas carmelitas descalzas." (Santa Teresa, 1997e.470)⁷⁵

El destino de estas obras, formar en la piedad a mujeres, hace que cobre más importancia lo que sobre ellas se dice. No creemos, sin embargo, que fuera una feminista *ante litteram*, como afirma J.L. Abellán (1996.115) pues, como señala

de Tormes se celebró en Pastrana el capítulo de la Orden que determinó que el cuerpo de Teresa de Jesús debía reposar en el convento de San José de Ávila. Allí permaneció depositado en un arca durante los tres años que duró el litigio por la posesión de los restos. Finalmente, la presión del Duque de Alba logró que el Papa Sixto V restituyera el cuerpo de Santa Teresa en 1586 a Alba de Tormes, donde aún se conserva a la vista de devotos y turistas, con la excepción de una clavícula que alguna de las monjas de San José logró arrebatar al cuerpo antes de su partida. Tras la partida del cadáver, casi cuatro años después de su muerte, se tapió la puerta del convento de San José por la que había salido que, casual paradoja, da a la calle Duque de Alba. Sobre la misma se colocó una cruz que "no se moverá" hasta que el cuerpo incorrupto regrese al convento matriz. Los regidores de la pasada legislatura no debían conocer los detalles de la historia porque, aprovechando la remodelación de la fachada del convento que da a dicha calle y viendo que la cruz que había en la pared estaba demasiado vieja, aprovecharon para sustituirla por otra nueva que, dicho sea de paso, se ha colocado en otro lugar para que la puerta tapiada pueda ser mejor vista por turistas (y devotos).

⁷⁴ Nos referimos a la primera edición del mismo que escribió en 1562 al poco de entrar en el convento de San José y que fue incautado por los confesores. Dicha edición se ha perdido y la obra que hoy lleva tal título se escribió un año después por mandato de los mismos, razón por la que se inicia de forma totalmente lacónica: "Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida." (Santa Teresa, 1997b.33) Como consecuencia de que la primera redacción de *El Libro de la Vida* fuese requisada por sus confesores, Teresa de Jesús realizó numerosos exámenes de conciencia que periódicamente les enviaba. El conjunto de tales relaciones fue publicado por vez primera, de forma un tanto anárquica, por Fray Luis de León como epílogo al *Libro de la Vida*. Desde entonces, estas confesiones se han agrupado y desunido atendiendo a criterios diversos. Lo habitual es que se presenten en dos grupos diferentes: el primero de los cuales se suele denominar *Relaciones* y el otro *Mercedes*. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, en la edición de las *Obras Completas* que manejamos las tratan como un todo agrupándolas bajo el título de *Cuentas de Conciencia*.

⁷⁵ El destinatario, las destinatarias, de estas obras explica tanto la forma dialogal en que están redactadas como el empleo continuo del tuteo. (Álvarez, 1984.410)

Margarita Banbridge (2001.1012), ese calificativo es, cuando menos, anacrónico.⁷⁶ Ciertamente sus continuas alusiones a la necesidad de que las mujeres se formen en la lectura no resultaban muy comunes en la época. Como tampoco lo eran algunas de sus finas ironías –“es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que devemos; de devociones a bovas nos libre Dios” (Santa Teresa, 1997b.82)-. Más, no es menos cierto que Teresa participa de gran parte de la visión de la mujer imperante en la época. No en vano, al recordar el monasterio de la Encarnación, alerta sobre los riesgos que corren las mujeres cuando son libres:

“por esto me parece a mí me hizo harto daño no estar en monesterio encerrado; porque la libertad que las que eran buenas podían tener con bondad, porque no devían más -que no se prometía clausura-, para mí, que soy ruin, huviérame cierto llevado a el infierno, si con tantos remedios y medios, el Señor, con muy particulares mercedes suya no me hubiera sacado de este peligro. Y ansí me parece lo es grandísimo monesterio de mujeres con libertad; y que más me parece ese paso para caminar al infierno las que quisieren ser ruines, que remedio para sus flaquezas.” (Santa Teresa, 1997b.53)

El peligro inherente a la libertad se acrecienta en el caso de las mujeres, debido a que su natural condición de “flaquezad” conduce al “abovamiento”. En suma, Teresa de Jesús, piensa que, a pesar de lo difícil que es conocer a las mujeres⁷⁷, es conveniente tener en cuenta que se encuentran más apegadas a lo “natural” y que, por tanto, aquello que tiene que ver con las pasiones se da con más fuerza en ellas: “me parece cordura huir como de una fiera de la lengua de una mujer apasionada”, (Santa Teresa, 1997m.1346), sea para bien como en el caso de la fe para la que están más dotadas que los hombres o para mal como los peligros que en las mujeres provoca la amistad.

⁷⁶ Señala Abellán que Teresa de Jesús es “pionera del feminismo al reivindicar el derecho de la mujer a una espiritualidad propia y liberada, en un momento en que la piedad femenina estaba desprestigiada.” (Abellán, 1996.115) Ahora bien, ni la piedad femenina estaba tan desprestigiada -lo estaba un modelo de piedad medieval que afectaba a varones y mujeres-, ni puede ser considerada feminista una religiosidad definida por el propio Abellán como “individualista e introspectiva” (Abellán, 1996.115) y desarrollada dentro de un misticismo “psicológico.” (Abellán, 1996.112). Desde luego, Teresa de Jesús no tiene nada que ver con el llamado “feminismo radical” (Koedt, Levine y Rapone, 1973) que efectuó una crítica del machismo de las instituciones, ni con el “feminismo cultural” (Osborne, 1993) que como contracultura exalta los “valores femeninos” (entrega a los demás, dulzura, etc.) y denigra los masculinos (agresividad, competitividad, etc.). Por lo demás, tampoco la vemos como antecedente de un feminismo socialista ni de uno liberal. El problema fundamental de Abellán es que -masculinamente- asume que cualquier mujer que se sale de los patrones establecidos e imperantes es necesariamente una feminista, lo que es, cuando menos, hartamente discutible. Esta apreciación, no significa que no valoremos en su justa medida las actitudes contrarias de Teresa de Jesús y otras mujeres de su época frente aquéllos que impedían que las mujeres pudieran actuar a voluntad, especialmente ciertas jerarquías religiosas.

⁷⁷ “En gracia me ha caído el decir vuestra reverencia que en viéndola la conocerá. ¡No somos tan fáciles de conocer las mujeres!, que muchos años las confiesan y después ellos mismos se espantan de lo poco que han entendido. Y es porque aún ellas no se entienden para decir sus faltas.” (Santa Teresa, 1997k.1018)

En consonancia con esta pesimista visión de la mujer, es su condición de tal una de las cosas que más altera y desanima a Teresa de Jesús: "basta ser mujer para caérseme las alas, cuantimás mujer y ruin." (Santa Teresa, 1997b.69) Por lo mismo, al examinar su conciencia descubre que siempre ha procurado hacer alarde de "corazón recio", y evitado todo tipo de quejas, pues en ese ámbito no se reconoce como mujer.⁷⁸

Por tanto, lejos de querer provocar una "revolución feminista", el sometimiento como forma de alcanzar la libertad que predica Teresa de Jesús tiene por objeto volver a un cristianismo que entiende más primigenio. Se produce así la paradoja de que la espiritualidad moderna que defiende Teresa de Jesús se genera como rechazo a unas normas dictadas en 1432 y en defensa de otras emanadas de la autoridad eclesiástica en 1248.⁷⁹ Esto es, Teresa de Jesús recobra una espiritualidad medieval que incluye la firme convicción de que lo femenino es lo débil y lo que está ligado a lo material.⁸⁰

"pido a vuestra reverencia que mire que cría almas para esposas del Crucificado, que las crucifique en que no tengan voluntad ni anden con niñerías. Mire que es principiar en nuevo reino y que vuestra reverencia y las demás están más obligadas a ir como varones esforzados y no como mujercillas." (Santa Teresa, 1997.1386)

Estas invitaciones a la fortaleza requieren la desaparición de la diferencia de géneros, pero no para que las mujeres alcancen mayores cotas de libertad, sino para que se produzca en ellas la eliminación de cualquier rasgo de femineidad. De hecho, no es inusual en sus escritos que Santa Teresa se refiera a "mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza" (Santa Teresa, 1997b, 74) en tono despectivo. Y es

⁷⁸ "Es grandísima pena para mí muchas veces, y ahora más excesiva, el haver de comer, en especial si estoy en oración. Deve ser grande, porque me hace llorar mucho y decir palabras de aflicción casi sin sentirme, lo que yo no suelo hacer. Por grandísimos trabajos que he tenido en esta vida no me acuerdo haverlas dicho, que no soy nada mujer en estas cosas, que tengo recio corazón." (Santa Teresa, 1997n.594)

⁷⁹ Frente a la bula de mitigación de la Regla carmelitana emitida por Eugenio IV en 1432, en el convento de San José de Ávila "guardamos la Regla de Nuestra Señora del Carmen, y cumplida ésta sin relajación, sino como la ordenó fray Hugo, Cardenal de Santa Sabina, a 1248 años, en el año V del pontificado del Papa Inocencio cuarto." (Santa Teresa, 1997b.202)

⁸⁰ Tal es el título del capítulo XVII del libro vigésimo segundo de *La Ciudad de Dios*, al que ya nos hemos referido con anterioridad. Cuando tenía 16 años Teresa de Cepeda fue internada "con gran disimulación, que sola yo y algún deudo lo supo" (Santa Teresa, 1997b.38) en el convento agustino de Santa María de Gracia, de Ávila. Aunque estuvo allí poco más de medio año, debido a que una enfermedad que contrajo en el otoño de 1532 obligó a que saliera del mismo, según la propia Teresa, fue dicha estancia la que determinó su vocación religiosa. Por esta razón, no sólo conocía la obra de San Agustín —"comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí." (Santa Teresa, 1997b.65)— sino también la de San Jerónimo. La lectura de éste durante su adolescente enfermedad fue el detonante último de su decisión de hacerse monja: "Leía en las Epístolas de san Jerónimo, que me animaban de suerte que me determiné a decirlo a mi padre, que era casi como a tomar el hábito." (Santa Teresa, 1997b.40)

que el Camino de perfección obliga a que las mujeres, y las monjas en particular, sean fuertes:

"[la ternura] es muy de mujeres, y no querría yo, hijas mías, lo fuédeses en nada, ni lo pareciédeses, sino varones fuertes; que si ellas hacen lo que es en sí, el Señor las hará tan varoniles, que espanten a los hombres." (Santa Teresa, 1997c.271)

Es más, cuando en el *Libro de las Fundaciones* propone un modelo de mujer con el que se identifica plenamente éste es el que representa Catalina de Cardona. A tal efecto, Teresa de Jesús cuenta en dicha obra la vida de esta asceta, que acababa de fallecer poco antes de que la abulense llegase al monasterio que se estaba levantado junto a la cueva en que vivió. La misma era digna de admirar, según Santa Teresa, no sólo por las muchas penitencias que se procuraba con una gruesa cadena y con unos "silicios" que tenía que lavar frecuentemente porque siempre se los quitaba "llenos de sangre", sino, sobre todo, porque cuando abandonaba la cueva en que habitaba, para ir a misa, y cruzaba por campos o caminos en los que podía ser vista, lo hacía portando una "túnica de sayal, de manera que pensaban era hombre". (Santa Teresa, 1997d.784)⁸¹

6.- Dos mujeres fuertes de Cardeñosa

Si alguna de las monjas que frecuentemente la acompañaban se ganó el reiterado elogio de Teresa de Jesús y sirvió como ejemplo del "varonil" comportamiento que ha de tener una religiosa, esa fue Isabel Ortega, más conocida como la "venerable" Isabel de Santo Domingo.

Nacida en Cardeñosa en 1537, Isabel de Santo Domingo "no parecía ni pobre ni rica, pero sí aparentaba ser dueña de sus decisiones y de sus dinero. Isabel de Santo Domingo acompañaba de continuo a la Madre Teresa, sobre todo después de que la prudencia aconsejase a doña Guiomar no dejarse ver tanto del brazo de aquella "monja ilusa" y se ausentase incluso de Ávila para más disimular". (Sobriño, 1997. 23)

Tan de continuo iba con Teresa de Jesús la de Cardeñosa, que no hay reunión importante en que esté una sin que la otra le acompañe. De hecho, será Isabel de Santo Domingo quien finalmente viaje con Teresa de Jesús en los primeros viajes

⁸¹ Por otra parte, no cabe duda de que la devoción a las reliquias es cosa "de otros tiempos". Sin embargo, el "recuerdo" que, con mucha diferencia, más se vende hoy día en el Museo Teresiano del convento de San José es una pequeña astilla (1cm. x 0'5 cm.) pegada en una postal de 16 x 11cm. con un rótulo de grandes proporciones que dice "*Reliquia de la cocina donde guisaba Santa Teresa de Jesús en San José de Ávila*". y que parece olvidar la fortaleza viril reclamada por la santa. En el reverso figura una fotografía de la cocina en cuestión. No obstante, hay que señalar que la mayor parte de los que compran el souvenir (80 Ptas.) dicen hacerlo "por tener un recuerdo" y no porque sea reliquia (si bien, como reiteradamente hemos comprobado, siempre se pide como tal).

que ésta lleve a cabo para fundar nuevos conventos con los que extender su reforma. Aunque sale de Ávila en compañía de Teresa de Jesús e Isabel de San Pablo para fundar el convento de Toledo, en el que iba a quedarse como priora, no detuvo aquí su viaje y siguió en compañía de las mencionadas hasta Pastrana. Nombrada allí priora, le tocó lidiar, sin doblegarse ni una sola vez, si creemos lo que dice Santa Teresa en sus cartas, con una monja muy especial: la princesa de Éboli. Ésta había decidido profesar como descalza en Pastrana tras el fallecimiento de su esposo. Llegada al convento quiso mantener una vida palaciega con la total oposición de la priora. La tensión entre ambas mujeres llegó a tal extremo que Isabel de Santo Domingo, dadas las conexiones sociales de Ana de Mendoza, avisó a Teresa de Jesús que lo mejor era cerrar el convento, pretensión en la que fue apoyada por ésta:

“la monja de la princesa de Eboli era de llorar; la de ese ángel puede hacer gran provecho a otras almas, y mientras más ruidouviere, más; yo no hallo inconveniente. Todo el mal que puede suceder es salir de ahí; y en eso habrá el Señor hecho —como digo— otros bienes y por ventura movido alguna alma que quizá se condenara si no hubiera ese medio.” (Santa Teresa, 1997j.920)

A pesar de la fortaleza de ánimo, la estancia en Pastrana le provocó una enfermedad debido a la humedad del convento. Por tal motivo, Teresa de Jesús la envió a Segovia en calidad de priora, donde el cargo sería más fácil por contar, además, con la ayuda de San Juan de la Cruz y Julián de Ávila. Siendo priora de éste y, ya fallecida Santa Teresa, aún tuvo tiempo para fundar otros dos conventos en su nombre, uno en Zaragoza (1588) y otro en Ocaña (1598).

En los conventos de Pastrana y Segovia Isabel de Santo Domingo adquirió fama de ser capaz de resolver cualquier conflicto, de modo que cuando surgieron problemas en el convento de Malagón, donde algunas monjas quisieron apartar del gobierno del convento a su superiora, Teresa de Jesús no encontró mejor opción para resolverlos que enviar allí a la de Cardenosa:

“si ello fuera hacer lo que conviene, haviase de llevar allí tal como Isabel de Santo Domingo, con una buena superiora, y quitar algunas de esas (...) y éstas no se atreverán a decir de ella, siendo tan aprobada.” (Santa Teresa, 1997h.1156-7)

En esta breve síntesis de su vida, no puede desdeñarse la fama que tuvo en Ávila, ciudad a la que ya anciana regresó para ser priora de San José durante cuatro años, como consecuencia de dos sucesos que fueron interpretados como señales divinas. El primero de ellos fue que profetizó (y acertó) a Diego de Bracamonte, deán y canónigo de la catedral abulense, el día en que éste iba a morir. (Fernández Valencia, 1992.181) El segundo ocurrió tras su muerte que tuvo lugar en el convento de San José de Ávila el 13 de junio de 1623. Estando el abulense padre Juan de Briesca predicando en el entierro de Isabel de Santo Domingo, entró el orate en tal éxtasis que se elevó “su bendita alma de tal suerte que llevaba tras de sí el cuerpo quedando levantado en el aire sin tocar la tierra”. (Fernández Valencia, 1992.171)

Quince años después de morir apareció el primer libro sobre esta mujer de Cardeñosa. (Lanuza, 1638) La publicación de esta obra es indicio de que la vida de Isabel de Santo Domingo puede ser ejemplar en el intento de construir una nueva piedad que en los albores del barroco explora las grietas que la Inquisición deja. En 1559 se habían introducido en el *Índice de Libros Prohibidos* la mayor parte de los devocionarios compuestos en lenguas romances limitándose así al común de las gentes la posibilidad de acceder a reflexiones teológicas que quedaban limitadas a los académicos que dominaban latines. Pero,

“según se iban suprimiendo los devocionales, surgieron las biografías espirituales de estas santas mujeres como forma popular de literatura religiosa. Y aunque los autores de estas biografías no ofrecían instrucciones sistemáticas para rezar o meditar, como hicieron los escritores anteriores, trataron los nuevos tópicos describiéndolos y, al menos implícitamente, marcando los caminos espirituales que podían seguir sus penitentes.” (Blinkoff, 2000.115)

No en vano la obra de Lanuza incluye 130 cartas de Isabel de Santo Domingo que se salpican de todos los aspectos de la vida cotidiana.

Más popularidad que la obra de Lanuza debió tener la biografía de María Vela, la “muger fuerte” que escribió su confesor, Miguel González Vaquero, a juzgar por la sucesión de ediciones que en pleno siglo XVII tuvo la obra (1618, 1627, 1640 y 1674)

María Vela, nacida en 1565 en Cardeñosa, fue una de las personalidades más controvertidas de su época y, posiblemente, la primera santa verdaderamente popular, en la medida en que sus desmayos y éxtasis andaban de boca en boca a diario. A diferencia del resto de señaladas mujeres de la época, era ésta de una de las familias de mayor raigambre y poder en la ciudad, de nobleza por donde se mirase (baste señalar a Blasco Núñez Vela, hermano de su padre, nombrado primer virrey del Perú). Fue precisamente su condición nobiliaria la que la abrió las puertas del cisterciense monasterio de Santa Ana, que por ser el primer convento para mujeres que hubo en Ávila se había ido haciendo cada vez más restrictivo.⁸² Es, igualmente, su condición de noble lo que más alarma causa en el convento cuando decide vivir una vida penitencial. Alimentándose sólo de hierbas, fue procurándose la enemistad de sus compañeras del monasterio -con la excepción de María Dávila-.

“Quizá también las consideraciones de clase entraban aquí. Los ejercicios ascéticos de las beatas, tales como Mari Díaz y su discípula Ana Re-

⁸² Si bien las restricciones no eran formales era creencia popular que sólo “las ricas” podían vivir en Santa Ana. Sea como fuere, las dificultades para profesar en este convento sin un “buen padrino”(o madrina) se incrementaron notablemente tras los desagradables sucesos acontecidos en los comienzos del siglo cuando el monasterio absorbió a las religiosas de San Millán y Santa Escolástica a los que ya nos hemos referido.

yes, simplemente llevaban a extremo las condiciones materiales de la clase social de la que provenían. Mientras que las damas de buena cuna, tales como la Madre de María Vela, podían visitar y apoyar a tales santas mujeres, sintiéndose ellas mismas edificadas, pocas se propondrían, en estos tiempos, imitar sus ejemplos." (Bilinkoff, 1993.185)

En todo caso, María Vela había iniciado sus penitencias por imitación de otra mujer, noble como ella y también monja en Santa Ana. Supo de Petronila de Valdivieso, tal era su nombre, al poco de profesar con quince años. Había dedicado ésta su monacal estancia a hacer de criada del resto viviendo en la más absoluta austeridad, rechazando las visitas de hombres al convento y vistiendo con recios paños y sin calzado. Para mayor mortificación, Petronila, luego de la Cruz, se ciñó una gruesa cadena al cuerpo y tras cerrar el candado arrojó la llave al pozo para evitar se le quitara. Las acusaciones de sus compañeras, quienes la tenían por soberbia, no prosperaron, pues llevado el caso a los dominicos de Salamanca, donde había varios doctos en letras y teología, se permitió que siguiera con sus costumbres, pues a nadie hacía mal.

Aún no se había apagado los ecos de este escándalo en el convento, cuando María Vela comenzó a tener arrobamientos, éxtasis y desmayos. Su tía Isabel Cuento, una de las monjas más importantes del monasterio de Santa Ana, la obligaba a desarrollar todo tipo de actos inútiles (por ejemplo, cambiar de sitio las piedras del muro), con objeto de que no tuviera tiempo ni ganas para la penitencia. Sin embargo, a la muerte de ésta, María Vela comenzó a exceder al resto de las monjas e, incluso, a su confesor Gaspar de Ávila quien finalmente optó por dejar de cumplir este cometido.

Tras sucesivas pruebas, se decidió que su confesor fuera el padre Salcedo, lo que provocó alguna controversia en la casa debido a que el monasterio siempre se había confesado con dominicos. Ante la reiteración de los desvaimientos, Salcedo le ordenó que le diera cuenta a diario y por escrito de todo lo que le pasara. Serán estos mismos papeles los que lleve a Salamanca cuando se decida a consultar con sus compañeros jesuitas, en especial con el padre José de Acosta, quienes no observan nada irregular ni mucho menos, demoníaco como temía el abulense.⁸³ Como quiera que seguían los éxtasis, en 1597 vinieron a conocer el caso el P. Lapuente y otros jesuitas quienes, si bien descartaron la presencia de Lucifer, no estuvieron tan seguros no fueran solo frutos de la imaginación. Mientras, tanto ir y venir de doctos teólogos no hacía sino incrementar la popularidad de María Vela en Ávila.

⁸³ Estos escritos, junto con los que escribió en los últimos años en que fue confesada por Gaspar de Ávila quien la dirigía por escrito, constituyen el llamado *Libro de las Mercedes*. A esta obra hay que añadir su propia *Autobiografía*, escrita algunos años más tarde. Durante tres siglos nada se supo de estos escritos salvo lo que su último confesor, Miguel González Vaquero dijo de ellos en la obra sobre su vida que publicó en 1627. En 1917, con el objeto de celebrar el tercer centenario de su muerte, el párroco de Cardeñosa, Francisco Esteban Martín -quien afirma que "¿no conocía yo entonces ni los escritos, ni la fama de virtud heroica de Doña María Vela!" (1917,X)- publicó por mandato del obispo una síntesis del libro

Más problemático resultaría el examen del siguiente año (1598). El padre Salcedo hizo que nuevos jesuitas analizaran a la monja, entre ellos Cristóbal de Ribera, los cuales determinaron que no había motivo alguno para impedir las penitencias que María Vela se infligía, máxime, como señala Fernández Valencia, si se considera que "incansable en el padecer (...) en medio de estas tormentas, el puerto donde se acogía era el Santísimo Sacramento." (Fernández Valencia, 1992.123)

La autorización de los jesuitas desbordó la paciencia dominica. En una reunión con la abadesa, a la que confesaban, dos dominicos, el "P. Juan de Alarcón y P. Pedro Martínez, la obligaron a rechazar la decisión de los jesuitas. No toleraban que comulgase más de tres veces a la semana, ni que prosiguiera ayunando". (González Hernández, 1961.110) Ya no se trata de una disputa entre una monja y su confesor. Dos de los conventos más importantes de la ciudad, jesuitas y dominicos, se enfrentan. Y, con ellos, toda la ciudad se alborota situándose cada uno en el lado que mejor le parecía.

En realidad, la monja era en esta disputa solo la excusa:

"fue su caso un catalizador de ocultas rivalidades y secretas envidias. Jesuitas y dominicos en permanente oposición la constituirán en campo de batalla donde unos luchan contra otros. (...) Lucha entre jesuitas y dominicos primero; lucha de ambos contra carmelitas después. Seculares contra regulares. Capellanes contra confesores, Abadesa contra monjas. Monjas contra todos." (González Hernández, 1961.161)

En el fondo, lo que se discutía era la forma en que la Contrarreforma se iba a aplicar en cuestiones tan concretas como la comunión, que María Vela se empeñaba fuera diaria, la validez de la oración mental que practicaba frente a la vocal, o la forma en que debían organizarse los monasterios.

En esa época, María Vela comenzó a tener grandes embelesamientos cuando se hallaba sola en el coro practicando la oración mental, lo que provocaba recelo en sus hermanas de congregación que veían ciertos indicios de alumbramiento. En es-

escrito por González Vaquero. A la misma, añade un apéndice, el capítulo V, en el que de forma confusa, pues mezcla hojas con informes y confunde remitente y destinatario en las cartas, enumera todos los documentos que las monjas de Santa Ana conservan de María Vela. Afortunadamente no se ha cumplido una de las profecías laudatorias del párroco en cuestión: "las monjitas del Convento de Santa Ana, como fiel custodio y ángel de la guardia de la arquita de Doña María Vela, hubieran sido mártires, antes que faltar a la orden de su Prelado y enseñar, y cuanto menos entregar ninguno de los documentos." (Esteban Martín, 1917.122) En 1960, se publicó la obra de María Vela en Nueva York en una edición que preparó F.P. Keyes. "Frances Parkinson Keyes halló los manuscritos cuando investigaba una biografía de Isabel la Católica. La famosa y socialmente notable escritora obtuvo permiso de las monjas de Santa Ana para llevarse los documentos a Estados Unidos y traducirlos allí. Dejó sus joyas como prenda." (Bilinkoff, 1993.191n) Un año después, en 1961, Olegario González Hernández, con el apoyo del Instituto de Espiritualidad de la Universidad de Salamanca, las publicó igualmente en castellano. [Los datos biográficos de María Vela que aquí consignamos están extraídos básicamente de la *Autobiografía* (1961) de la edición de González Hernández.]

te contexto confuso, comenzaron a sucederse lances difícilmente explicables en torno a la comunión pues a María Vela se le trababan las quijadas y no había forma de que pudiera abrir la boca y comulgar.⁸⁴ Sus enemigas rápidamente se percataron de intervención satánica, pues quién si no el diablo podía impedir que alguien comulgara.

Salcedo se niega a seguir como confesor, más cuando en los éxtasis María Vela lanzaba todo tipo de imprecaciones: jesuitas, dominicos, carmelitas y sacerdotes, como Julián de Ávila, se sucedían en el trato con esta mujer, a la que todos estaban convencidos de poder volver al buen camino, pero ninguno se quedaba como confesor. Y, mientras, María Vela sigue en el monasterio pero viviendo sola, pues como ayunaba no participaba de las reuniones comunitarias del refectorio, ni tampoco en ninguna otra actividad común, porque el ayuno la dejaba tan débil que no salía de su espaciosa celda.

El problema se acrecentó cuando algunas de las novicias, siguiendo su ejemplo, entraron en el coro con vastos ropajes de arpillera. Lo que hasta ese momento solo había sido una incomodidad, aunque grande, amenazaba reforma. Si el ejemplo proseguía, las oraciones recitadas podían pasar a un segundo plano y desaparecer parte de los ingresos del monasterio que procedían de los benefactores por los que las monjas rezaban. Además, María Vela y el grupo que la seguía, enviaron una solicitud al obispo Lorenzo Otaduy para que las autorizara a "quitarse los chapines, vestir de paño vil y a ayunar a pan y agua toda la Cuaresma." (González Hernández, 1961.125). Otra carta fue enviada a su hermano en la que le señalaba que "traemos en habla un monasterio de Recoletas." (cit. en González Hernández, 1961.125) La confrontación entre la abadesa, apoyada por la mayor parte de las monjas, y María Vela estaba servida y en ella participaría gran parte de la ciudad: misteriosamente apareció una de las cartas escritas por María Vela en pleno Mercado Grande (hoy Plaza de Santa Teresa) y la discusión entre los presentes fue subiendo de tono hasta el punto de "terminar todo en un motín popular". (González Hernández, 1961.126)

Sin embargo, la priora debía andar con tiento, pues las posibilidades reformistas de la noble abulense podían hallar amparo en altas esferas religiosas o políticas. Las monjas de Santa Ana no aguantaron más y, apoyadas por los dominicos, denunciaron a la Inquisición a María Vela como alumbrada. En junio de 1603, en todos los púlpitos de la ciudad, se da cuenta de la próxima visita de los inquisidores, por si alguien tuviera algo que decir, provocándose grandes zozobras. La llegada de éstos, con nuevas agitaciones callejeras entre los defensores y detractores de la monja, supuso un reavivamiento de las discusiones sobre el modelo de espirituali-

⁸⁴ Olegario González Hernández tras descartar la intervención divina, pues Dios solo se manifiesta a través de Cristo y desde la Ascensión "ya no se comunica a los hombres sino a través de la iglesia"; y tras desechar la "intervención del demonio en una vida donde la oración es permanente", cree que la única explicación a las "quijadas trabadas" y las "hablas" de Dios es "un estado de histeria, punto final de una vida triturada por todos" que, sin embargo, al no ser incompatible con la santidad, permite que se pueda definir a María Vela como "santa y neurasténica". (González Hernández, 1961.162ss)

dad que quería imponerse, en especial sobre la oración mental y los límites del voto de obediencia.⁸⁵

María Vela respondió tan tranquilamente a los inquisidores que éstos decidieron absolverla, hecho en el que algo debió influir el linaje de la acusada, pues no es lo mismo acusar a alguien de escasa relevancia social que hacer lo propio con una integrante de una de las casas nobiliarias más importantes de España con ramificaciones en las jerarquías laicas y eclesiales de la época.⁸⁶

Sea como fuere, María Vela fue absuelta por la Inquisición y “su posterior desvalimiento encontró apoyo fuera del convento”:

“por medio de una red de comunicación sencilla, pero efectiva, de ayuda entre mujeres religiosas de Ávila, Ana Reyes había sabido de las tribulaciones de doña María Vela y sus dificultades con los confesores. La santa mujer pidió a su propio director tomase este exigente caso.” (Bilinkoff, 1993.188)

La llegada de González Vaquero, el nuevo confesor recomendado por Ana Reyes, a la vida de María Vela va a suponer el fin de las excentricidades. González Vaquero, formado en los jesuitas y cuatro años más joven que ella, se sintió hondamente impresionado por la piedad de María Vela y ésta pagó la comprensión con su total sumisión incrementada al interpretar como decisión divina la llegada del nuevo confesor.

⁸⁵ En su Autobiografía, María Vela enumera las siguientes acusaciones:

1ª “Hiciéronme cargo que había dicho que no se encomendasen a los santos, porque no oían nuestras oraciones.

2ª Y que Dios me inspiraba todo lo que era su voluntad que hiciese.

3ª Y que no me quería sujetar a la obediencia porque decía no me obligaba pues Dios me gobernaba que era sobre la obediencia.

4ª Que decía que no miraba de la oración vocal, porque la mental era la que hacía al caso y la que bastaba.

5ª Que había dicho que mis obras no se habían de hacer en secreto sino públicamente donde todas las viesen.

6ª Que habían dicho que tendría por buena dicha que me llevasen a la Inquisición.

7ª Que estoy muy debilitada y rogando que comiese había dicho: ¿no dejarán hacer a Dios?

8ª Que pidiéndome rogase a Dios por la conversión de un alma, había dicho que me había Nuestro Señor revelado, que no se había de convertir tan presto y que había dejado de rogar por ella.” (Vela, 1961348-249)

⁸⁶ Si Blasco Núñez Vela había sido nombrado primer virrey del Perú, en la época en que la inquisición visitó a María Vela aún tenía ésta otro primo de su padre, Juan de Acuña Vela, formando parte del Consejo de Guerra del Rey, además de la influencia de Antonio Vela, marqués de Tabladillo y personaje influyente en la corte. Por el lado religioso, Cristóbal Vela, hijo de Blasco Núñez Vela y de doña Brianda de Acuña, marquesa de Tabladillo, había sido obispo en Burgos durante más de 18 años (1580-1559). Su fama se había acrecentado porque convenció a su compañera de juegos de la infancia, Teresa de Cepeda, para que fundase un convento reformado en Burgos, el último antes de su muerte. Por otra parte, solo tres años después de la muerte de María Vela su hermano Lorenzo Cueto se convertiría en el abad de uno de los conventos más poderosos de España, el cisterciense de la Espina, en Valladolid.

Cuando murió en 1617, la fama de excéntrica que había tenido en los inicios de su vida religiosa en la ciudad ya había dado paso a otra de santidad. Con la incredulidad de las monjas de Santa Ana, prácticamente toda la ciudad asistió al entierro y, como en los casos de las mujeres de las que hemos hablado con anterioridad, "procurando cada cual llevar alguna reliquia o pedazos de su vestido". (Fernández Valencia, 1992.124)

Pero ni tan siquiera después de muerta dejó de ser utilizada por otros en batallas ajenas. El recién nombrado obispo de la ciudad, Francisco de Gamarra quien acababa de llegar desde la abadía de Medinaceli (Soria) y que, por consiguiente, carecía de escasos asideros en la sociedad abulense, viendo la popularidad que tenía María Vela, quiso "subirse en la ola" haciendo todo lo posible para que su nombre quedase vinculado al de ella. De hecho, cuando sólo seis años después de ser enterrada el obispo de la ciudad ordenó que se le diera un nuevo enterramiento más acorde con la santidad que se le suponía, el "breve y discreto" epitafio que mandó poner en su tumba informaba más de los que participaron en este traslado que de la enterrada:

"Aquí yace el cuerpo de la venerable mujer fuerte doña María Vela, monja de esta casa y natural de esta ciudad. Murió a 24 de septiembre de 1617, y de su primer sepulcro le trasladaron a este el señor don Francisco de Gamarra, obispo de Ávila que primero lo fue de Cartagena, con acuerdo del claustro de Teología de la universidad de Salamanca en 5 de agosto de 1623, siendo pontífice Urbano VIII y rey de España don Felipe IV, corregidor de esta ciudad don Juan de Beaumont y Navarra, y abadesa doña María Dávila." (Fernández Valencia, 1992.124)

Mientras, su popularidad se extendía por toda España. Al año siguiente de su muerte, en 1618, se publicó *La mujer fuerte por otro título la vida de doña María Vela, monja de San Bernardo de Ávila, escrita por el Dr. Miguel González Vaquero su confesor, natural de la misma ciudad*. Solo diez años después, esta obra editada en Madrid vería una segunda edición publicada ahora en Cataluña. A mayor abundamiento, las siguientes ediciones incluirían un apéndice escrito por el reformador de los cistercienses castellanos, quien conocía la historia de María Vela por su hermano Lorenzo Cueto, de revelador título, "Apología del maestro Fray Ángel Manrique Catedrático de Santo Tomás en la Universidad de Salamanca por el libro de la mujer fuerte doña María Vela respondiendo a las dudas que se han puesto en él y en espíritu y vida de la santa", en el que, entre otros aspectos, se señala que la primera edición de la obra de González Vaquero había sido ya traducida al italiano y al francés. En pleno apogeo contrarreformista y de exaltación de la Virgen María, la vida de una mujer que tuvo que estar más de dos años en su infancia en la cama después de contraer una extraña y desconocida enfermedad cuando visitó a la Virgen de Sonsoles se hacía muy atractiva. Más, cuando al leer el libro de su confesor se descubría no sólo que había sido capaz de burlar los engaños del mundo, sino que en una de sus visiones místicas se le apareció la mismísima Virgen María

"con el Niño Jesús en sus brazos y la dijo que gustase el néctar de sus virginales pechos." (Fernández Valencia, 1992.124)

De alguna forma, se podría decir que González Vaquero alcanzó el éxito literario, sobre todo, como confesor. Alumno que había sido del jesuita Baltasar Álvarez, discípulo de Julián de Ávila, la hagiografía de María Vela le situó en lugar de privilegio: confesores y predicadores abulenses se dirigían continuamente a él para que resolviera cualquier duda, a la vez que era llamado de otras ciudades y de la corte en particular para formar confesores u ocupar puestos religiosos.

A pesar de su éxito, o tal vez por él, González Vaquero no quiso publicar ninguno de los escritos de María Vela que se hallaban en su poder. Posiblemente porque la lectura del *Libro de la vida* de María Vela, el mismo que Olegario González en su primera edición en castellano (1961) denominó *Autobiografía de María Vela* para evitar confusiones con el de Santa Teresa, mostraba que la dependencia que la confesada tenía con respecto a su director no era menor que la que éste tenía con respecto a ella; posiblemente porque en dicha obra se descubre que, a medida que María Vela progresa en su vida de santidad dirigida por el confesor, éste va ganando en madurez y sabiduría; posiblemente, por último, porque en la *Autobiografía* se descubre que las más de las veces era el confesor el consolado y quien descubrió caminos que explorar para resolver sus dudas.

Con todo, debemos resaltar un aspecto importante de la *Autobiografía* de María Vela. Si se decidió a escribirla fue por obediencia a su confesor. Exactamente el mismo motivo que alegó Santa Teresa de Jesús para escribir el *Libro de la Vida y el Camino de perfección*. Evidentemente, estos mandamientos tenían por objeto desarrollar una más estricta vigilancia del pensamiento de unas mujeres que se hallaban siempre en los límites de lo aceptable, pues los escritos podían ser analizados con mayor reposo que las largas confesiones orales. Pero también los escritos se hacen con mayor reposo. O dicho de otra forma, la obligación que algunos confesores impusieron a las mujeres que dirigían, María Vela o Teresa de Jesús sólo serían los casos extremos, de escribir lo que pensaban sirvió para que ellas mismas pudieran someter a un proceso de clarificación sus sensaciones y pensamientos:

“como han dejado claro diversos estudios sobre Teresa de Jesús, este instrumento de vigilancia clerical dio también a las mujeres, paralelamente, una oportunidad para su propia expresión (...) Las sugerencias de los confesores tuvieron que ayudar a las mujeres a reflexionar más sobre sí mismas.” (Bilinkoff, 2000.114)

Ciertamente, a su muerte los confesores tomaron las más de las veces el papel de editores de los escritos, decidiendo qué se incluía y qué no era conveniente. Pero mientras eso llegó, estas mujeres encontraron resquicios para, desde la obediencia, ganar espacios de libertad, los mismos que, de alguna forma, compartirían sus lectoras. A fin de cuentas, como indica una inscripción que se cinceló en pleno siglo XVI bajo una de las ventanas del imponente palacio abulense de los Dávila, y que todavía hoy se lee, “donde una puerta se cierra, otra se abre”.⁸⁷

⁸⁷ De alguna forma, María Vela se “salió con la suya”, pues como escribía el cronista Gil González Dávila (1647.203) “perseverando en vela, con su lámpara encendida esperó la venida de su querido Señor, que lla-

El recorrido por la religiosidad local abulense de la transición del XVI al XVII nos ha mostrado toda una pléyade de mujeres convertidas en líderes sociales de la ciudad de Ávila que son definidas a partir de su fortaleza y virilidad: "frailescas", "bizarras", "varoniles" y "fuertes". Pero, también en la misma época, se forjó una historia de una mujer, ahora de ribetes míticos, una "Santa Juana de Arco de Ávila" (Belmonte, 1998a.67) que pretendía, entre otras cosas, que "la" mujer abulense pudiera identificarse con la fortaleza: Ximena Blázquez.

7.- Linaje de Sombreros

En el sevillano parque de María Luisa existe una plaza semicircular de grandes proporciones, la plaza de España, en el que figuran en azulejo escenas costumbristas de las distintas provincias españolas. Al aproximarse a la que representa a Ávila, enmarcada entre la figura de dos caballeros de aspecto medievalizante, se observa una batalla que tiene lugar delante de las murallas de la ciudad. Al frente de las huestes sitas delante del reconocible lienzo norte de la muralla se ve una mujer, espada en mano, seno al aire cual delacroixiana *Libertad guiando al pueblo*. Su escasa y alba vestimenta contrasta con los cascos y escudos oscuros de la abigarrada muchedumbre que se apresta a defender a la ciudad de un ejército de moros que huye en desbandada dejando que yazgan por los suelos muertos y heridos. Bajo la ilustración, una breve explicación de la escena indica que "una mujer valerosa, Ximena Blázquez, dirige la defensa y logra que los habitantes levanten el cerco."

La escena en cuestión, acontecida según Ariz en el 1109, muestra no sólo un suceso legendario que habría tenido lugar en los albores de la ciudad, sino que, sobretudo, construye una imagen de la mujer abulense caracterizada fundamentalmente por su ambivalencia. La consustancial ambigüedad de la mujer, según esta imagen, obliga al varón a exaltarla sin dejar de vigilarla. En 1607 el "Padre Fray Luys Ariz, Monge Benito" escribe su *Historia de las grandezas de la Ciudad de Auila* donde se narra, por vez primera, la historia de Ximena. Cuenta que, estando la mayor parte de los varones de la ciudad asistiendo en Toledo a las exequias de Alfonso VI, un ejército almorávide halló momento propicio para tomar la ciudad. No contaron, sin embargo, con la presencia de Ximena Blázquez, esposa del gobernador Fernán López. Ésta, tras convocar a todas las mujeres junto a la iglesia de San Juan, "se tolló sus paños de fembra e se hornó de varón" y las arengó para que asumieran la defensa de la ciudad. Al punto las mujeres, "se armaban con bragas e vestiduras de homes, e cubrían sus cabelleras con sombreros". Ximena dirigió las tropas abulenses distribuyéndolas por la muralla donde "mandó poner asaz de vallestones e pro de cestones de piedras, e con arcones de abrojos de fierro". Situados

mando a la puerta de su vida, respondió como quien estaba en vela: abrió, y entró, y coronada de olorosas flores, y adornada a lo divino de las luzes de sus singulares méritos, penitencias, silicios, silencio, humildad, ayunos oración y su buena, segura, serena, y sana conciencia. Entró acompañada de su Eterno y verdadero Amante a celebrar sus bodas en el Palacio Real de la Bienaventurança."

los pocos hombres y las muchas mujeres a las que Ximena había repartido “dardos, venablos e ballestones”, tras las almenas, cuando el ejército enemigo llegó hasta las proximidades de la ciudad descubrió los numerosos sombreros que pululaban por el adarve de forma que “magüer en la Ciudad avía pocos homes e semejava aver muchos”.⁸⁸

El núcleo de la historia en cuestión, escrita por uno de los autores que más importancia ha dado a la figura de Santa Barbada, es la confusión entre varones y mujeres. Las palaciegas féminas, Ximena es la esposa del gobernador, son capaces de tomar las armas y “hornándose” de varones y con “vestiduras de homes” no solo pasar por tales, sino, sobre todo, comportarse como si lo fueran.

Cuando al cabo de los días regresaron los caballeros cristianos, la alegría de los hombres por que la ciudad no se hubiera perdido se contraponía a su pesar por no haber cumplido su cometido de defensores de la ciudad. Es más, su gallardía se ponía en entredicho porque una “señora delicada” había sido capaz de sustituirlos. Ciertamente los halagos se sucedían - “chapada y varonil te mostraste, librate tu ciudad y Patria, honraste y engrandeciste tu linaje” - y, con ellos, las recompensas al determinar que ni a ella ni a sus hijas “non les fuesse negada, la entrada en la casa, e Corral del Concejo” y que, en el mismo, “fablasen, e votasen”.

Ahora bien, como ha señalado Henrietta L. Moore,

“el valor de analizar al ‘hombre’ y a la ‘mujer’ como categorías o construcciones simbólicas reside en identificar las expectativas que una cultura concreta asocia al hecho de ser varón o hembra”. (Moore, 1996.30)

La lectura primera, en la que tanta honra supone una equiparación de hecho entre hombres y mujeres, debe, por tanto, dar paso a otra más reposada que muestre

“cómo se articulan socialmente los hombres y las mujeres y cómo el resultado de esta articulación define y redefine la actividad social.” (Moore, 1996.30)

Descubrimos así, en esta segunda vista de la narración de Ariz no sólo que al poco de concederles el derecho a hablar en el Concejo comenzaron los integrantes de éste a solicitar que dicho privilegio fuera revocado para todas las del linaje de los Sombreros, sino, sobre todo, que la leyenda fija cuáles han de ser las activida-

⁸⁸ Todas las expresiones entrecomilladas referidas a la historia están tomadas de Ariz (1607, 202ss.), cuya narración sirve de base para las posteriores. José Luis Martín, relaciona esta historia con el conjunto de leyendas de la frontera cristiano-musulmanas, como la del conde Teodomiro de Murcia quien al ver que no podía defender la ciudad con las pocas tropas que tenía, repartió armas entre las mujeres y les ordenó que participaran en su defensa. (Martín, 2000.119) Hace más de un siglo Ballesteros (1896.102) ya alertaba sobre el extraño parecido de la historia de Ximena Blázquez y la narración que Plutarco escribió sobre la defensa de Salamanca por sus mujeres. Además, proseguía Ballesteros, la historia parece repetirse en otros momentos y lugares, ya que se cuenta que lo mismo ocurrió en Orihuela en el siglo VII, en la jienense Martos en el XIII y aún en la castellana Palencia que se salvó en el XIV de ser tomada por los ingleses gracias al valor de sus mujeres.

des de hombres y mujeres. La exaltación de las mujeres varoniles que sustituyen a los hombres no persigue elevarlas a condición de tales, sino advertir a éstos qué puede acontecer si no cumplen con el quehacer que tienen asignado. Ximena no sólo reparte armas entre sus conciudadanas. Su febril actividad le lleva "de morada en morada, contando las gentes e vasteciéndolas de pan, de carnes (...) [y repartiendo] toda la harina". Esto es, Ximena representa a la perfección

"su rol de madre alimentando a las gentes de la ciudad, tomando las llaves de la ciudad como si de su casa se tratara, preocupándose de sus "hijos" enfermos. (Cátedra y Tapia, 1997.163)

En suma, lejos del inicial entusiasmo por la habilidad militar de las mujeres, los destinatarios de la historia, hombres y mujeres de la Ávila de comienzos del XVII, descubren que éstas pueden extender su pretendida "actividad natural" (la maternidad) del ámbito doméstico al público, si los hombres lo abandonan (aunque sea para asistir al entierro de un rey). Se establece así un orden social, pretendidamente natural, que delimita los ámbitos de actuación de hombres y mujeres: los hombres actúan en lo público, las mujeres en lo doméstico. Se muestra así nítidamente que el género es básicamente una construcción cultural (Ortner, 1974; Ortner y Whitehead 1991) que, en el caso que nos ocupa, se define a través de los espacios sociales que hombres y mujeres pueden ocupar. Dicha construcción conlleva, además, la definición del estereotipo que ha de guardarse: los varones han de ser tan valientes que no "auergüenchen su cobardía"; las mujeres han de ser solícitas, pero prestas a actuar varonilmente como extensión de sus esposos (Ximena irrumpe en la acción como "esposa de" y para llevar a cabo aquello que su marido, como gobernador de la ciudad, no puede cumplir por ausencia). A la vez que se les recuerda a los varones su obligación "militar", esto es, de defender el orden social, se les alerta contra las mujeres que pretendieran ampliar los espacios de libertad que en calidad de esposas tienen, intentando aprovechar su actuación para subvertir el "orden natural" de subordinación. Y, sin embargo, el mismo mensaje es recibido por las mujeres que también se percatan de que con "astucias" pueden asumir roles que habitualmente tienen vedados. En ese sentido,

"la historia se parece a la de Paula Barbada, una santa que en 1519 era patrona de la ciudad, y que, travestida como varón mediante una poblada barba, logra burlar al enemigo -en este caso un noble mancebo que pretendía violarla-." (Cátedra y Tapia, 1997.163)



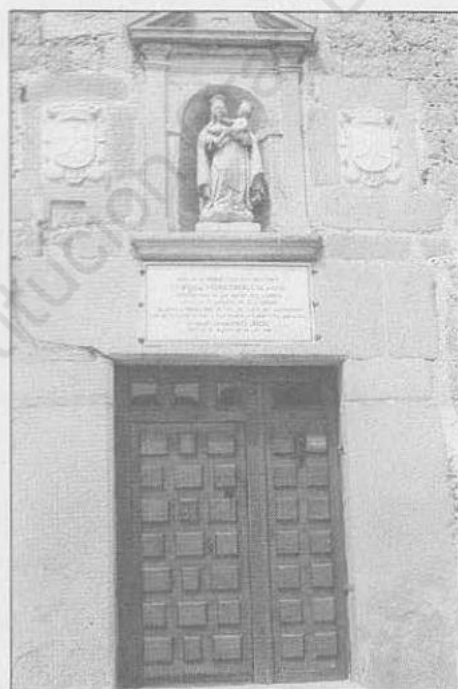
Foto 15: La decadencia industrial generó un gran incremento de la pobreza que se intentó paliar con instituciones de beneficencia como la Casa de Misericordia, presidida por San Martín partiendo su capa con un pobre, o el Hospital de Dios Padre, sito en el Barrio de San Nicolás, que aparece en la página siguiente.



Fotos 16 y 17: El Hospital de Dios Padre, en el Barrio de San Nicolás.



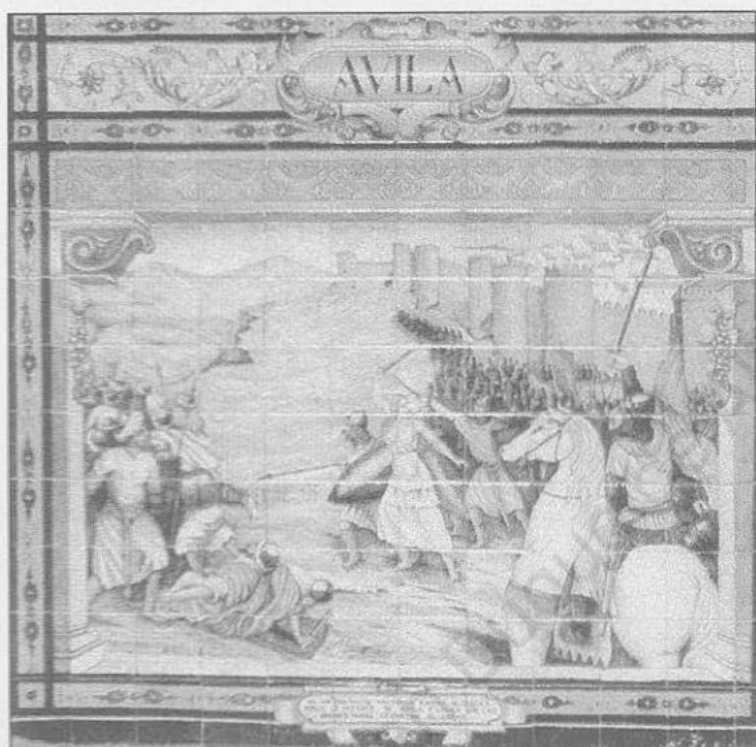
Fotos 18 y 19: En casa de doña Guiomar de Ulloa (arriba) surgió un importante círculo de mujeres que protagonizarían la religiosidad abulense a finales del XVI. No faltó quien viera irradiación de iluminismo desde los conventos próximos como el de Los Jerónimos (abajo).



Fotos 20 y 21: Santa Teresa llevó a cabo la reforma carmelitana para acabar con el modo de vida que descubriera en La Encarnación (arriba). Abajo, su primera fundación: San José.



Fotos 22 y 23: Nacida en Cardenosa, María Vela procedía de una de las familias nobiliarias más poderosas de España (arriba: el palacio de su tío Blasco Núñez Vela, primer Virrey del Perú), por lo que fue admitida sin problema en el convento de Santa Ana (Abajo).



Reliquia de la cocina donde guisaba Santa Teresa de Jesús en San José de Ávila.

Fotos 24 y 25: Ximena Blázquez fue considerada, para bien y para mal, como modelo de mujer a seguir (arriba: representación de la leyenda de Ximena en la plaza de España de Sevilla). A pesar de su carácter fuerte, uno de los recuerdos de Santa Teresa que más éxito tiene es una "reliquia" de su primitiva cocina.

V SANTA BARBADA

1.- Un conflicto latente

En 1519 se habían descubierto los restos de San Segundo junto a la ermita del Adaja. Desde ese momento y hasta que sean trasladados a la catedral en 1594, los cofrades de San Sebastián y San Segundo van a mantener un tira y afloja con el cabildo catedralicio por la posesión del cuerpo. Las disputas se iniciaron inmediatamente del descubrimiento, pues el deán alegó que, siendo San Segundo un obispo, debía situarse en la catedral "con la decencia, sumptuosidad, y custodia a tan santo cuerpo deuida." (Cianca, 1993.170) Sin embargo, los cofrades se negaron a tal pretensión e impidieron que el cuerpo se moviera de donde había sido hallado. Mientras se solucionaba "la qual contienda y dissensión", se resolvió que el arcón en que se hallaba estuviera custodiado en la propia ermita por cuatro representantes del cabildo, cuatro regidores de la ciudad y cuatro miembros de la cofradía. Tras varios días de guardia, se sacó el cadáver para situarlo en una "caxa" de mayor categoría y difícil apertura. En dicha caja se introdujo el cuerpo de San Segundo, pero no los símbolos episcopales, en concreto el anillo y el cáliz, que se llevaron a la catedral. Se cerró la misma con tres llaves que sólo accionándose simultáneamente permitían la apertura del nuevo féretro:

"la una de las quales llaues se dio al Cabildo de la santa iglesia mayor de Ávila, y la otra llaue al consistorio de la misma ciudad, y la otra llaue a los patrones de aquella hermandad de San Sebastián y antigua iglesia de San Segundo." (Cianca, 1993.171)

Igualmente, se descubre en el acto del cierre que faltan algunos huesecillos que han sido hurtados por personas "graves" a las que se reprende y conmina para que los devuelvan. No obstante, para no forzar una innecesaria reapertura de la caja, cuando esto sucede, se colocan directamente en un relicario. Quedó así fijado desde este primer momento que ésta era una disputa a tres bandas y que cada una de ellas tenía sus propios intereses.

Tal pareciera que el conflicto permaneció latente durante algunos años. En 1543, los cofrades solicitan al provisor episcopal que certifique los numerosos milagros y mercedes que San Segundo ha procurado desde su invención, pues conociéndose su poder milagroso de seguro habrán de aumentar las donaciones. A tal efecto, Antonio de Cianca, "escribano del número de esta ciudad", hace una lista de los 16 milagros habidos por la intercesión de San Segundo en los veinticuatro años que habían pasado. Curiosamente menos de la cuarta parte de los receptores de los milagros son vecinos de la ciudad de Ávila y, de éstos, dos recaen sobre personas vinculadas familiarmente con uno de los patrones de la cofradía. El radio de acción de San Segundo se extiende a continuación por la provincia: Arenas de San Pedro, Peñaranda de Bracamonte y, sobre todo, por la comarca que más población está expulsando en esa época —la Moraña— (la cuarta parte de los milagros del santo tienen lugar entre campesinos de esta comarca).⁸⁹ Por último, el resto de los milagros tienen como beneficiarios a personas avecindadas muy lejos de Ávila: León, Zaragoza y Cazorla. Sea cual sea la procedencia regional, llama poderosamente la atención que la especialización de San Segundo en curar tullidos, casi todos los milagros consisten en esa merced, se vuelca básicamente sobre campesinos —también lo eran los de León y Cazorla y posiblemente la avecindada en la ciudad de Ávila lo hubiera sido, pues dice vivir en el barrio de Las Vacas—. La tensión campo-ciudad se hace así evidente en un momento en el que, como ya hemos señalado, la llegada de campesinos a la ciudad es masiva. La aceptación de los campesinos en la ciudad, beneficiados por la intercesión de su primer prelado, quedaba consolidada cuando la ciudad al completo hace una procesión hasta la ermita para mostrar su alegría por la comprobación de los milagros aludidos.

Pocos años después, en 1558, se producirá un fuerte encontronazo entre la cofradía, apoyada esta vez por el cabildo catedralicio, y el obispo don Diego Álava y Esquivel. Éste avaló las pretensiones que la Orden Tercera de San Francisco tenía sobre el hospedaje anejo a la ermita que ocupaba. Los cofrades entendieron que los franciscanos estaban allí temporalmente y que la propiedad y el derecho sobre las casas era de la cofradía. Así, el conflicto alineó por un lado a los cofrades y el cabildo y, por otro, al obispo y los franciscanos. Finalmente, ante la imposibilidad de resolverlo, el papa Paulo IV determinó que el arzobispo de Santiago y el obispo de Salamanca entendiesen en el caso. A pesar de los laureles que había recibido el obispo en calidad de jurista,⁹⁰ los mediadores dieron la razón a la cofradía, hecho

⁸⁹ En sendos estudios sobre la emigración de abulenses que tenía lugar en esas fechas hacia el Nuevo Mundo se señala que "la zona llana de Ávila, que ya entonces era la más rica de la provincia, es la que más [emigrantes] aporta" (Tomé, 1994.19) y que, además de la ciudad, estos emigrantes proceden principalmente de Arévalo, Fontiveros y Madrigal de las Altas Torres - a los que se suman otros lugares de la Moraña como Barromán, Cabezas, del Pozo, Cabizuela, Fuentes de Año y Sanchidrián-. (Tomé, 1995.204)

⁹⁰ La relevancia del obispo Diego Álvaro Esquivel en el concilio de Trento, antes de venir a Ávila, debió ser grande, pues varios cronistas le atribuyen el logro del celibato de los religiosos: "En este tiempo, don Pedro Guerrero, Arzobispo de Granada, que se hallaba en Trento: Suplicó al Emperador embiasse al Concilio dos personas lustradas, señaladas en virtud, y letras, para la defensa de que los Clérigos no se casassen, que lo pretendían las Naciones del Septentrion, con apretadas instancias, señaló por vno dellos a don Diego de

que sería sancionado por una bula papal emitida en 1565 confirmando "a la cofradía el derecho y posesión sobre la iglesia." (Sabe, 2000.133)

En los problemas surgidos en 1573 no serán altas instancias, sino toda la ciudad la que se involucre. En ese año, María de Mendoza, hermana del obispo, gran devota de San Segundo, decide regalar una rica escultura para el ornato del templo.⁹¹ Dada su suntuosidad y volumen, se considera que el lugar más conveniente para ser situada es sobre la tumba del santo. Pero, para ello, es preciso removerlo. En presencia de las tres partes litigantes se saca la caja de nogal y se guarda en el sagrario cerrado con doble llave mientras permanece una guardia día y noche a su lado. Días después, en solemne procesión, la caja en cuestión se expone en el altar mayor para que el pueblo pueda rendirle pleitesía. Finalizado este acto, se vuelve la caja a su lugar y sobre ella se sitúa la imagen de alabastro.

Posiblemente la solemnidad de estos actos, las procesiones de toda la ciudad, incluido el cabildo catedralicio, a la ermita hicieron creer a los cofrades que la batalla por el cuerpo de San Segundo estaba ganada, lo que les llevó a hacer una demostración de poder:

"pareció a los patrones de su iglesia y hermandad de san Sebastián, que sería bien hazer vna procesión por la ciudad con las reliquias que auían sido restituydas del santo, y de las otras que en vn relicario tenían, lleuándolas en un día de fiesta a la iglesia parroquial de Ávila, por estar en el mayor concurso y medio de la ciudad." (Cianca, 1993.205)

La realización de la procesión todavía deja entrever los recelos existente entre la cofradía y la catedral. Los cofrades quieren llegar hasta la iglesia de San Juan, en el Mercado Chico y centro "simbólico" de la ciudad al ser la histórica sede de las reuniones del concejo y, desde los inicios del siglo XVI hasta nuestros días, lugar en que se encuentra el ayuntamiento. Sin embargo, el cabildo catedralicio presionó

Álava, y le presentó para el Obispado de Astorga, y dióle por acompañado a don Diego de Covarrubias: fueron al Concilio, y fueron su causa, con la Santidad de su vida, y letras para que cesase la plática de todo el Norte y Septentrion, hallose el Obispo en las Sessiones 5.6.7.8.y 9 de la sede de Astorga, fue promovido para la Santa Iglesia de Ávila." (González Dávila, 1647.294). De Ávila fue promovido a Córdoba, siendo sustituido en la ciudad amurallada transitoriamente por Diego Cobos hasta la llegada de don Álvaro de Mendoza.

⁹¹ Se trata de la escultura de alabastro que elaboró Juan de Juni y que muestra a San Segundo en actitud mística. Aunque está sobradamente documentada la gran amistad que unía a la hermana del obispo y a Teresa e Jesús, así como la devoción que la primera tenía por el patrón abulense, no parece que ocurriera lo propio en el caso de la segunda. En un papel que llevaba habitualmente en el breviario, Santa Teresa relacionaba los santos de su particular devoción, entre los que no aparece ninguno de Ávila. Éstos eran: "Nuestro Padre San Josef; San Alberto; San Cirilo; Todos los santos de nuestra orden; Los ángeles. El de mi guarda; Santo Domingo; San Jerónimo; El rey David; Santa María Magdalena; San Andrés; los diez mil mártires; San Juan Bautista; San Juan Evangelista; San Pedro y San Pablo; San Agustín; San Sebastián; Santa Ana; San Francisco; Santa Clara; San Gregorio; San Bartolomé; El santo Job; Santa María Egipcíaca; Santa Catalina mártir; Santa Catalina de Sena; San Estevan; San Hilarión; Santa Úrsula; Santa Isabel de Hungría; El santo de la suerte (santa Dorotea); Sant Angelo." (Santa Teresa, 1997p.1426)

porque "les pareció que no conuenía se hiziesse esta procesión a la iglesia de san Iuan, sino a la suya", (Cianca, 1993.205). Los cofrades asintieron a la propuesta catedralicia cuando tuvieron confirmación de que el propio cabildo y las demás parroquias de Ávila participarían en la procesión. La victoria es total: "la cofradía sale de la ermita, muy engalanada "toma" simbólicamente la ciudad en "solene processión". (Cátedra, 1997a.52) La toma del poder de los de abajo, los del barrio del Puente Adaja, "el día postrero de pascua de Espíritu Santo del mismo año de mil y quinientos y setenta y tres" se amplifica porque la representación del poder religioso ha de subordinarse a sus deseos: si la catedral quiere que las reliquias vayan hasta ella, ha de ser como los cofrades dispongan.

Al regreso a la iglesia de San Segundo, entre las colgaduras de brocado y terciopelo carmesí que doña María de Mendoza había regalado para la ocasión, colgaban, cual era costumbre, "papeles con versos de distinta compostura". (Cianca, 1993.206) Una de las octavas en cuestión reproduce, tras contar la vida del santo Segundo y de los grandes beneficios que España tuvo con su llegada, las glorias de la ciudad: San Vicente y sus hermanas, el Tostado, San Pedro del Barco,

"y aquella virgen santa, que mudada su barba, el nombre fue Santa Barbada." (Cianca, 1993.213)

La santa que el comunero Ayora había llamado Barbacia reaparece junto a San Segundo, como en la primera ocasión, pero mudada no sólo de aspecto, sino de nombre, pues ahora es Barbada.

Con todo, el triunfo de los de abajo, los del barrio del Puente Adaja sería efímero. La llegada de don Gerónimo Manrique de Lara como obispo de la ciudad va a tornar las cosas.

2.- Re-fundación de la ciudad: el traslado de San Segundo

El cinco de mayo de 1591, con la ciudad sumida en el descontento por el "servicio de los millones", tomará posesión de la mitra episcopal abulense Don Gerónimo Manrique de Lara para sustituir al fallecido Pedro Fernández Temiño que había ocupado la silla durante una década. Del obispo Manrique, que en 1595 será nombrado Inquisidor General,

"se afirma que es hijo ilegítimo del cardenal de Sevilla, don Alonso Manrique, que en los verdores de la primavera y más robusta edad no fue tan cuidadoso de su pureza que pudiese librar el ánimo de una apasionada correspondencia que le produjo esos frutos." (Barrio, 2000.59)

Parece ser que

"era mui afecto a las cosas espirituales, dando también muchas y crecidas limosnas a cuidar pobres y a donzellas honestas y recogidas. Sacaba de la cárcel los pobres, pagando por ellos las deudas porque eran presos, con cuyos actos de caridad y virtud hera mui amigo y respetado de todos sus súbditos, clérigos y legos." (Tello, 2000.219)

Dos años después de tomar posesión, a Gerónimo Manrique de Lara

"le da vna enfermedad de vna palpitación del coraçon (...) la qual le fue apretando en tanto estremo, que los médicos que le curauan no tuuieron ninguna buena esperança de su vida, conforme a medicina natural, antes le desahucieron della." (Cianca, 1993.224)

Mientras los médicos le atendían, el cabildo organizó una procesión desde la catedral hasta la ermita de San Segundo por el sentimiento que había "vniuersalmente en toda la ciudad, y especial los pobres della." (Cianca, 1993.225) Fue llegar la procesión a su destino y encomendarse el obispo a San Segundo y al punto se notó la mejoría, de forma tal que nadie tuvo duda de la intervención del santo. Nada más sanar, decidió el obispo devolverle a San Segundo el favor para lo cual determinó el traslado del santo a la catedral.

Nuevamente surgió la disputa entre obispo y cofrades. Pero el *curriculum vitae* de Gerónimo Manrique advertía que no era persona a la que se pudiera doblegar fácilmente, tanto por su trayectoria como por sus conexiones sociales.⁹² De hecho, nada más llegar a la ciudad había hecho una demostración de poder: la fiesta de los patronos de la ciudad, que llevaba invariablemente festejándose desde el siglo XIII el 27 de octubre, fue trasladada por su voluntad al mes de agosto.⁹³

Así pues, una vez adoptada la decisión sobre el traslado, dio pasos lentos, pero firmes y decididos para llevarlo a la práctica. En primer lugar, dio a conocer un breve, no ejecutado, emitido por el papa León X que autorizaba dicho traslado⁹⁴. Además, durante las discusiones quedó claro, para los testigos episcopales al menos, que el santo se hallaba en lugar de gran "pobreza" e "indecencia" en una ermita que no reunía las condiciones mínimas para la extensión de la devoción. Los patronos de San Segundo presentaron una larga alegación intentando rebatir todos los aspectos que, en opinión del obispo, legitimaban el traslado:

⁹² En 1571, con varios años de servicio en la Inquisición, fue enviado por el rey "como máxima autoridad eclesiástica en la flota naval que en Lepanto derrotaría a los turcos. Cuando regresa, es nombrado oidor del Supremo Consejo General de la Inquisición, cargo que desempeña durante diez años, hasta que es presentado como obispo de Cartagena por Felipe II en agosto de 1582, y nombrado para la misma por la Santa Sede en 19 de enero de 1583. Estando en aquella sede, es delegado por el Papa Sixto V para hacer la visita a todas las órdenes religiosas en España (...) y en ese mismo periodo de tiempo, recibió el encargo real de hacer una visita de inspección en la Chancillería de Valladolid." (Sobrino, 1983.44) Esta carrera finalizó cuando, siendo ya obispo de Ávila, fue nombrado Inquisidor General.

⁹³ "se celebraba el día mismo en que padecieron martirio, a 27 de octubre; y ésta era la principal, y tan antigua que ya se hacía antes del año de 1285, hasta que el año de 1519 con autoridad pontificia, a instancia del Obispo don Jerónimo Manrique se transfirió al día 31 de agosto. Entre las causas que hubo fue la más eficaz y fuerte el poder celebrarles con octava sin impedimento de otras fiestas." (Fernández Valencia, 1992.242)

⁹⁴ Cianca traslada fielmente el breve, (págs. 228-231) tanto en su original latino como en traducción al castellano. Hoy día no se tiene noticia del paradero de este documento, lo que ha dado pie a algunos historiadores a pensar que, en realidad, no existió.

"temor de enemigos, incomodidad del lugar, poca frecuencia de los fieles por la distancia de la Hermita, falta de sacrificios: y sugeto el cuerpo a Ser robado por la noche, sin ser sentidos los agresores de tal maldad; falta de autoridad en los Divinos Oficios, por ser pobre la fábrica, falta de Ministros, de decencia, de respeto, y de quien cuidasse de la guarda deste precioso Tesoro." (González Dávila, 1647.305)

Además del breve pontificio, Jerónimo Manrique utilizará otro documento aún más poderoso en el litigio: la autoridad del rey. En enero de 1594 el obispo había enviado a dos capitulares de la catedral a Madrid para que trataran el asunto del traslado con el rey, lo que provocó un gran disgusto en los cofrades y malestar en los regidores.⁹⁵ La apelación a la autoridad regia desviaba el foco del conflicto: ya no era una disensión entre partes de la ciudad. Había, además, que andar con cuidado, pues aún no se habían cumplido dos años de que el rey demostrase su autoridad en la ciudad cortando la cabeza de Diego de Bracamonte. Por tal razón, los regidores no se pronuncian abiertamente por ninguna de las opciones; exigen, eso sí, ser tenidos en cuenta en la decisión que se tome. Receloso el obispo de la coalición entre los regidores y los cofrades, los intentos de negociación entre las tres partes se frustran una y otra vez ante el argumento de que hay que esperar a que el rey decida. Finalmente, la disposición del monarca es favorable al traslado. Como quiera que las partes seguían sin llegar a acuerdo, dada la negativa de la cofradía, se hace una procesión hasta San Segundo a fin de que el propio santo ilumine a los litigantes. El concejo, sin embargo, se divide. Los argumentos en pro y en contra del traslado saltan de lo religioso -qué lugar es más propicio para fomentar la devoción- a lo económico -dónde se recaudarán más limosnas- y de aquí a lo político -quién ha de decidir sobre las cosas de la ciudad-. Pero, en última instancia, se trata de tres aspectos de un mismo problema en los que, una vez más, el santo es sólo catalizador de las opiniones que en toda España están conformando una nueva época. El traslado de San Segundo a la catedral significaría simultáneamente la victoria de la Contrarreforma,⁹⁶ asentada en un poder absoluto del rey que no se cuestiona por la

⁹⁵ "Desto de la traslación no sabía nada el Consistorio y ciudad de Ávila, hasta que estando en él, Martes veinticinco días del mes de Enero del mismo [1594], entraron en él Antonio Gómez Vela, y Agustín de las Nauas Adrada, y Gregorio Medina, y Francisco de Santiago, como patrones se dezían ser de la yglesia y hermandad de san Segundo, y san Sebastián de Ávila, y por la obligación que como a tales les corría, y dieron cuenta a la ciudad, de cómo auían entendido, que el Obispo y cabildo de Ávila tratauan de hazer la dicha traslación, y que sobre ello auían ydo a la corte del Rey, nuestro señor los doctores que son dichos [Pedro de Castro y Lorenzo Chacón], suplicando a la ciudad con su autoridad fauoreciesse esta causa, para que la traslación no se hiciese, sin entender bien el caso, y lo que sobre él más conuiniessse. La ciudad les agradeció el auiso, y les respondió que se miraría bien lo que se deuía hazer en el negocio, del qual al principio sintió mal, y mostraron sentimiento, por auer intentado, sin les dar parte del caso: y assí se resolvieron de embiar dos caualleros regidores a hablar al Rey nuestro señor, y suplicarle, no mandasse se hiziesse nada en el caso, sin auer oydo a la ciudad, y a hazer contradicción jurídica en su Consejo." (Cianca, 1993.232)

⁹⁶ "en tiempos que los enemigos de nuestra santa Fe católica procuran esconder y quemar las reliquias de los santos, es bien renouar, y abuiar la boz dellas y sus cuerpos, reverenciándolos, y festejándolos con nueuas y auentajadas traslaciones." (Cianca, 1993.239) Muy significativamente los partidarios del traslado enumeran las traslaciones habidas en España desde que finalizó Trento.

decisión contraria de una ciudad y que pretende desarrollarse a partir de una economía "moderna" básicamente urbana y no rural⁹⁷.

Frente a tan contundentes argumentos los cofrades de San Segundo alegan no darse ninguna de las causas que legitiman el traslado -temor de enemigos, incomodidad del lugar y ruín vecindad-, y hallarse también dentro del mismo espíritu contrarreformista. Por tal razón no sólo aducen los numerosos cuerpos santos que no han sido trasladados desde el lugar en que aparecieron, sino sobre todo, los santuarios que los propios reyes han creado en lugares en que se ha aparecido la Virgen: Nuestra Señora de Montserrat, con el concurso del "obispo de Manresa"; Nuestra Señora de Guadalupe, en la que el rey Don Alfonso, "último de este nombre... hizo hazer en el mismo sitio donde se auía hallado"; Nuestra Señora de la Peña de Francia, "reinando en Castilla el rey don Iuan el segundo"; Nuestra Señora de la ciudad de Nájera, "en el mismo sitio donde se halló hizieron el Rey don García de Nauarra y la reyna doña Estefanía su muger la iglesia y monesterio"; Nuestra Señora de Nieua "en el mismo sitio donde se halló hizo la Reina doña Catalina la iglesia y monesterio"; y Nuestra Señora de Detentudia en Sierra Morena. Esta última fundada en el lugar en que el Maestre Santiago imploró a la Virgen, "O Señora detén tu día", cuando inmerso en una batalla contra los moros temió que llegase la noche.

Los conflictos, por contingencias menores, se suceden -cómo interpretar el ligero movimiento de la escultura, o sus sudoraciones- y de todos se da cuenta al rey quien en sucesivas cartas va dictando minuciosas providencias tendentes a realizar el traslado. El concejo se reunió para acatar la orden regia pero

"por no se conformar todos, se vino el negocio a votar. Y la mayor parte de los Regidores se conformaron, y votaron, que tenían por bien la translación del cuerpo de san Segundo se hiziesse de su iglesia donde estaua, a la santa iglesia mayor de Auila, cumpliendo el Obispo de su parte lo ofrecido." (Cianca, 1993.259)⁹⁸

La mediación -orden- del rey ha puesto de acuerdo a dos de las tres partes: el cabildo y la ciudad. Los cofrades, aunque siguen manifestándose contrarios son ahora minoría y aunque aún surgen fricciones entre los nuevos aliados, (sobre si abrir o no la caja antes de trasladarla para comprobar el contenido, sobre si hacer o no caja nueva), el rey en sucesivas cartas indica hasta los más nimios detalles de cómo ha de hacerse y quiénes han de participar en cada evento. De todos modos, el 31 de julio de 1594 informa a la ciudad que por estar

⁹⁷ El traslado supone llevar los restos "en medio de la ciudad" y apartarlos del "campo y parte remota ... de ruyn vecindad." (Cianca, 1993.240-241)

⁹⁸ El ofrecimiento episcopal, cumplido posteriormente a rajatabla, consistía en la construcción de una capilla nueva, anexa al "cimorro" de la catedral, que estaría dotada, además, de seis capellanías. El obispo Manrique asistió a la colocación de la primera piedra de esta capilla en 1595, pero no la vería concluida pues moriría ese mismo año, mientras que las obras, para las que dejó suficiente provisión de fondos, se alargaron hasta 1615.

"en cama conualenciendo de los achaques de gota que he tenido estos días, por cuya causa no podré poner por obra el yr a essa ciudad, aunque holgara en ello, ni hallarme en la traslación de San Segundo" (ibid.266).

No obstante lo cual y tras señalar quién ha de tener las tres llaves de la nueva caja -el obispo, el cabildo y el corregidor (los cofrades ya han desaparecido)- en una nueva carta de tres de septiembre pide se le envíe a El Escorial una reliquia de San Segundo:

"procuraréis auer vna principal, como muslo, braço, o pierna con sus canillas (...) la embiaréis con una persona de recaudo, y testimonio auténtico, para que se ponga y esté con la veneración que las demás reliquias." (ibid.272)⁹⁹

El traslado de las reliquias de San Segundo tiene un alto componente simbólico. Los huesos viajan desde la ermita extramuros a la catedral intramuros, desde la parte más baja de la ciudad, a lo más elevada. Abandonando una ermita que no daba ni para mantener al cura que de ella se ocupaba, para situarse en el centro de la jerarquía religiosa el ascenso espacial es, sobre todo, moral. La "metáfora orientacional" (Lakoff y Johnson, 1980.50) se consolida al fortalecer un sistema de conceptos morales espacialmente contruidos: una decisión de la más elevada cúpula, el monarca, hace ascender al santo hasta el lugar más elevado de la ciudad frente al deseo de los "de abajo". Con la procesión que asciende lentamente por la calle de la Rúa, hoy Vallespín, tras franquear la muralla, el santo va dejando la "ruin" vecindad para acercarse al área palaciega. Cuando tras sucesivos honores llegue a la catedral, el lugar más elevado aún hoy de la ciudad, el santo habrá dejado de ser "arrabalero", para convertirse en el abulense de más alto rango, el patrón al que la ciudad rinde oficialmente culto.

Pero, además, la potencia simbólica de san Segundo tiene que ver con el hecho de que es uno de los varones apostólicos¹⁰⁰. La recuperación o invención del santo del río Adaja puede ser relacionada con el intento de refundar la ciudad en un momento de confusión religiosa y sociopolítica. En las fechas en que el traslado se acomete, gran parte de los talleres industriales que han mantenido la vitalidad de la

⁹⁹ La devoción de Felipe II por las reliquias le obligó a tener continuamente relicarios que las ordenaran, catalogaran y expusieran en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial. "El P. José de Sigüenza -el más celebre cronista que tuvo el monasterio-, decía, con cierta exageración, no tener noticia de santo alguno del que la colección real no poseyese reliquia, con excepción del Bautista, San José y Santiago el Mayor. Dada la "codicia con que las mandaba buscar por todo el mundo" y "la avaricia con que las guardaba" -según escribía el fraile jerónimo-, "no es maravilla se halla juntado aquí tan incomparable tesoro". En total, componían este tesoro 507 relicarios que contenían 7422 reliquias de mayor o menor entidad." (Bouza, 1990.35)

¹⁰⁰ Aunque los Varones Apostólicos son citados en devocionarios y martirologios desde el siglo IX, "no hay pruebas documentales de su existencia y una gran parte de los historiadores considera que la tradición no tiene valor histórico. En cambio, la tesis ha sido apoyada por iglesias locales para legitimar su antigüedad." (Cátedra, 1997a,43)

ciudad durante el siglo XVI han cerrado y la pobreza se generaliza. Peor que la decadencia es la sensación de su inevitabilidad que recorre la ciudad. A ello hay que añadir que la crisis larvada durante un siglo del "antiguo orden" estamental se había materializado en presencia de toda la ciudad con la decapitación del noble más prestigioso solo dos años ante del traslado.

Frente a esta situación la aparición, primero, y el traslado posterior de San Segundo, canaliza la re-fundación de la ciudad en un pasado de supuesta gloria. San Segundo aparece investido de los caracteres de los héroes míticos fundadores. Poco importa que los atributos hallados junto a los restos del cadáver aparecido extramuros no pudieran relacionarse de ninguna manera con la época en que supuestamente San Segundo había venido a Ávila: el santo garantiza el *continuum* espacio-temporal desde los orígenes del cristianismo. Si en los inicios de nuestra era, el cristianismo floreció rápidamente en una de las ciudades elegidas por los varones apostólicos, ahora, siglo XVI, en el que el cristianismo se refunda para librarse de los "luteranos" reformistas del septentrión, Ávila vuelve a ser favorecida por los descendientes de los apóstoles. Así, San Segundo sirve a la ciudad no sólo como pretexto político, sino, sobre todo, como garante de su continuidad, o lo que es lo mismo, como esencia de "lo abulense" frente a los extraños de "aquí" —judíos, moriscos— que ha habido que expulsar. La necesidad de garantizar esta continuidad con el primigenio pasado fundante más allá de la época repobladora vuelve vital la pretensión de dotarse de un santo que la entronque directamente con la génesis del cristianismo: San Segundo era el que más posibilidades reunía.¹⁰¹

Estos aspectos fueron captados de forma nítida por Lope de Vega en la comedia que escribió para la traslación¹⁰² y que se representó en un tablado montado *ex profeso* en la catedral en el domingo de la octava de la traslación (18 de septiembre de 1594).¹⁰³

¹⁰¹ La necesidad de dotarse de figuras como San Segundo era compartida en la época por otros lugares que estaban pasando trances semejantes. De hecho, como muestra María Cátedra, sólo un año antes de que los restos de San Segundo aparecieran en Ávila, fueron hallados en la cercana Segovia los de San Frutos, otro varón apostólico. (Cátedra, 1997 a.82)

¹⁰² Gerónimo Manrique conocía a Lope desde 1574, cuando con 12 años el que luego sería popular dramaturgo entró a servirle como criado. Cuando Manrique fue promovido a obispo de Cartagena, Lope pasó en calidad de secretario al servicio del marqués las Navas, Pedro Dávila, con quien estuvo entre 1582 y 1587. Como quiera que la mayor parte del patrimonio de éste se hallaba en la provincia de Ávila, Lope llegó a conocerla bastante bien. Al dejar al marqués de Las Navas pasaría a servir a otro noble, a don Antonio Álvarez de Toledo, quinto Duque de Alba (y conde de Piedrahita). Para mejorar la administración de éste, Lope se trasladó a vivir a Alba de Tormes donde residiría hasta finales de 1594 o principios de 1595 cuando falleció su esposa. Allí se encontraba, por tanto, cuando en 1594 su antiguo "señor", Manrique de Lara, le solicitó una comedia para festejar el traslado de los restos de San Segundo. Lope habría concluido la comedia titulada San Segundo el 12 de agosto de 1594, esto es, un mes antes de que se realizara el traslado que tuvo lugar el 11 de septiembre del mismo año.

¹⁰³ "A la tarde, en este día octavo, se dixerón en la santa iglesia mayor vísperas muy solenes, y luego en el tablado que en esta santa iglesia estaua hecho, estando presente el Obispo de Ávila, y su Cabildo, y el

La obra, una "comedia de santos"¹⁰⁴ como las que años más tarde se pondrían de moda, trata de los esfuerzos de San Segundo por convertir una tierra donde mora la idolatría al cristianismo y que, por el momento, se resiste a los esfuerzos de Santiago Apóstol, quien lo está procurando por mandato de la Madre de Dios:

"venir a España me mandó esta Virgen
como columna de la Iglesia nuestra." (Lope, 1993a. I.655)

La participación de la Virgen, en pleno apogeo contrarreformista, es una constante de la obra que adopta como punto de partida la protección mariana de las Españas. A partir de este arranque, las referencias al patriotismo y al cristianismo son tan indivisibles que casi se toman como sinónimos. De hecho, Lope nos sorprende haciendo de San Segundo un español cabal, que como tal se presenta ante Santiago.

"Segundo es mi apellido; más hoy quiero
ser primero en seguir la ley que enseñas
de ese inmenso Señor que evangelizas:
soy español, y desta patria ingrata." (ibid. 655)

Pero, como indicamos, en plena extensión de la devoción mariana, a Lope le parece insuficiente el aval de Santiago. Por ello, tras los viajes de Segundo por Tierra Santa y Roma, San Pedro le sugiere que en la evangelización de España

"ella ha de ser vuestra gufa." (ibid. 683)

Bajo dicha tutela, Segundo se dirige hacia Ávila, no sólo para evangelizarla sino, como hemos dicho, para refundarla. Por tal motivo, aunque la acción se desarrolla en época precristiana, el varón apostólico ve en Ávila las grandezas de un remoto pasado (que, propia y paradójicamente, está por llegar):

"Ávila, ciudad famosa,
de España espada y escudo,
ilustre en nobleza y armas." (ibid. 709)

La apelación al pasado no para en la Edad Media. La re-fundación de la ciudad exige su presencia en los albores del cristianismo. Por tal motivo, las palabras fi-

Corregidor, y Regidores de Ávila, y muchos caualleros della, y otros que a la traslación auían venido, y otras muchas personas, en gran número, se representó vn auto que auía compuesto Lope de Vega, de la vida y muerte del bienauenturado san Segundo, de muy buena traça y compostura, y muy elegante y medido verso, con altos y subidos conceptos." (Cianca, 1993.326) La obra se volvería a representar en 1615 para festejar la culminación de la capilla de San Segundo en la catedral.

¹⁰⁴ Aunque es una de las primeras comedias de Lope, el inicio de su madurez se atisba ya en la ruptura de algunos de los órdenes clásicos imperantes en la literatura renacentista. Así, frente a la unidad de espacio y tiempo que aparece en las obras de teatro de años anteriores, Lope rompe aquí con la unidad espacial ya que los actores se han de desenvolver en lugares muy diferentes: un indeterminado lugar de España (posiblemente Zaragoza), Jerusalén, Roma, y nuevamente España (primero en impreciso lugar del sureste y posteriormente, en Ávila). Sin embargo, aún se mantiene la unidad temporal pues toda la acción transcurre en la misma época.

nales de la obra son justamente este recordatorio de lo que ha sido siempre la ciudad y lo que debe seguir siendo:

“Ávila, que, según aquí se ha visto,
ha desde Cristo que conocen a Cristo”. (735)

La obligación que los abulenses que ven la obra tienen de defender el cristianismo a toda costa, se acrecienta por el “doloroso” hecho de que la labor que inició San Segundo no fue tarea fácil. No sólo la ciudad pagana le dio la espalda. El demonio mismo le tentó en varias ocasiones. Defender Ávila de los males del cristianismo es asumir las esencias tridentinas, superar las tentaciones diabólicas. Tentaciones que, por lo demás, son difíciles de vencer porque se presentan bajo carnal formal. No en vano, a San Segundo se le apareció el diablo disfrazado de mujer contándole sus proezas amorosas e invitándole a que participara de ellas.¹⁰⁵

Cerca estuvo San Segundo de caer en la tentación, como cerca está la ciudad de perderse si no sigue lo que el santo representa y la Iglesia manda. Pero, además, los ciudadanos abulenses han de estar convencidos de que tendrán apoyo divino si se embarcan en tan dura travesía. Así le ocurrió a San Segundo. A punto de caer en la tentación ante el duro asedio del diablo-mujer, logró escapar, en última instancia al implorar, cual doncella perseguida, ayuda a la Virgen María. Ésta, envuelta barrocamemente en efectos especiales de tramoya tan difíciles que hicieron que la obra se representara muy pocas veces, se aparece en los cielos y habla con Santiago Apóstol que, a su orden, baja del firmamento a enfrentarse directamente con el demonio vestido de mujer que, acosado por la fuerza del binomio María-Santiago, ha de huir definitivamente de Ávila (y de España).¹⁰⁶

¹⁰⁵ He sido muy deshonesto
gozando de mil deleites
gustos, olores, afeites,
de mil maneras compuesta:
tuve galán muy hermoso,
cuyos abrazos y besos
aún tengo en mi alma impresos
llenos de fuego amoroso:
porque yo le acariciaba,
que lo sé muy bien, y creo
que te pusiera deseo
el mucho que le amaba.
Y aún a fe que a tiempo estás
de gozar algún regalo,
que en talle y rostro te igualo
a los que se precien más:
¡qué linda presencia tienes!
¡perdiéndome voy por ti!

¹⁰⁶ José Antonio Maravall (1986, 499-524) ha mostrado minuciosamente la conexión que hay en el Barroco entre objetivos políticos y empleo de medios audiovisuales como los señalados en el texto.

Con el diablo en retirada, ya puede San Segundo estar seguro del éxito de su evangelización. Ahora bien, cuando el santo va a morir, la inspiración –en forma de ángel– le llega mientras duerme para contarle que, cuando muera, caerá en el más absoluto de los olvidos y sus reliquias abandonadas en una humilde ermita entre la muralla (sin importar el tiempo que faltaba para las mismas) y el río. Toda la obra se encamina así hacia el glorioso final: el descubrimiento de sus restos y su traslado al lugar que merecen:

“hasta que en la edad dichosa
del gran Carlos, rey de España,
por ser príncipe tan justo
serán por milagro halladas:
porque cavando en el templo
con bien diferente causa,
de Sebastián y Lucía,
de tu cuerpo santas guardas,
en una antigua pared,
cortina preciosa y rara
se descubrirá un lucillo
y dentro dél una caja,
en cuya piedra se vean
de tus nombres letras claras,
dando también por testigos
olor, milagros y gracias:
sanarán mancos y cojos,
darán a los mudos habla;
que quiere Dios por su siervo
hacer maravillas tantas;
que como no haya memoria
de las que ahora te aguardan,
querrá que se reconozcan
por las que de obrar le faltan. (ibid. 727)

La re-fundación de la ciudad está asegurada con esta magnífica profecía *ex-post facto* que tiene a Gerónimo Manrique de Lara como protagonista y que convierte a los abulenses en los genuinos defensores de la fe católica, que es tanto como decir española.

“Después, teniendo la silla
de Ávila, ilustre en armas,
un Jerónimo famoso
de los Manriques y Laras,
viéndose libre de muerte
por la oración y plegarias
de su Iglesia y de sus pobres,
hecha a tus reliquias santas,

ha de trasladar tu cuerpo
 haciendo que fiestas hagan
 a la catedral insigne
 que en dicho lugar te aguarda.
 Será en el dichoso tiempo
 de un rey, luz y gloria de Austria,
 columna, amparo y defensa
 de la Iglesia y fe cristiana;
 y para que más le obligue
 a devoción y alabanza,
 se ha de llamar él también
 del nombre que tu te llamas.
 Será Felipe segundo,
 y tu Segundo, que basta
 para que también le ayudes,
 fuera de otras justas causas.
 Ten de tu España memoria,
 divino Patrón de España,
 segundo en traer la fe
 y primero en adoralla,
 y de Ávila, a quien debes
 lo que a tu silla y tu casa,
 que son los hijos que dejas
 y los que te aman." (727-728)¹⁰⁷

Por otra parte, el traslado de los restos del varón apostólico puede ser contemplado desde el punto de vista de lo que queda después en la ermita, de lo que se ca-

¹⁰⁷ Lope de Vega volvería a vincularse a Ávila a través de San Segundo al final de su vida pues, ya ordenado sacerdote tras su crisis religiosa, opositaría al menos cuatro veces (1619, 1620, 1623, 1626) para ocupar una de las vacantes en las capellanías de San Segundo que dotó Manrique para el mantenimiento de la nueva capilla catedralicia. En las primeras ocasiones -1619, 1620- su "oposición" se redujo a inscribir su nombre entre los postulantes. Sin embargo, fue rechazado so pretexto de que la plaza debía ser concedida a algún natural de Ávila. (Delgado Mesonero, 1970.114) A medida que las dificultades financieras de Lope se incrementaban y sus tribulaciones religiosas crecían, su presión para obtener dicha capellanía era más presente arguyendo que las mismas debían ser entregadas, según el testamento del obispo, para quien hubiera trabajado en su casa, cosa que él había hecho en su juventud. El 23 de noviembre de 1626 se presentó en persona ante el cabildo (Delgado Mesonero, 1970.124) logrando finalmente su propósito. No obstante, como entre las obligaciones del capellán no figuraba la de vivir en Ávila, una vez tomada posesión regresó a Madrid. Su influencia, de todos modos, es permanente en Ávila en otro sentido pues, como ha mostrado Tejero Robledo (1994) en algunos pueblos de la provincia -Cardenosa, Vega de Santa María, Velayos, Puerto Castilla, etc.- sus rimas sacras se recitan en la iglesia en Semana Santa, en otros como Pascualcobo en los entierros y, en otros, como los del Valle del Tiétar, especialmente Casavieja y Piedralaves, insertas en las rondas de mozos. Evidentemente, la recitación de estas rimas pías de Lope no es un hecho exclusivo de Ávila, pues los mismos "romances de pasión" se han recopilado en otras provincias de Castilla y León como Segovia, Valladolid o Zamora, y en otras regiones como Madrid, La Rioja o Canarias.

lla, ya que "en la medida en que el antropólogo social considera de su incumbencia los problemas de la acción social, la supresión verbal de lo que puede llamarse el "sentido conductual" de ciertos símbolos dominantes tiene la mayor importancia." (Turner, 1999.44)¹⁰⁸

Junto a la efígie del santo que Juan de Juni tallara y que sigue estando donde se hallaron los restos del santo, sigue presente el sepulcro de Santa Barbada que, aunque no se nombre, inexcusablemente tantas veces tuvieron que pisar en la instalación de la talla en cuestión, así como en los sucesivos momentos en que ésta fue movida en la preparación de la traslación.¹⁰⁹

La unión que entre San Segundo y Santa Barbada estableció Ayora se rompe definitivamente con el traslado. El santo marcha a la catedral, la santa queda en la ermita. El santo abandona el ámbito de la heterodoxia en el que la santa queda confinada extramuros de la ciudad. La ausencia de sanción oficial para esta santa posee varias lecturas. Desde el punto de vista de los cofrades de San Segundo, algunos de los cuales como ya hemos indicado estuvieron presentes en los orígenes del movimiento comunero abulense, la conservación de uno de los dos sepulcros puede contemplarse como un modo de mitigamiento del poder real, como el canto del cisne del poder local frente al absolutismo monárquico. El santo regio queda arri-

¹⁰⁸ En la ermita de San Segundo existe una placa pétrea de grandes dimensiones empotrada en la pared en la que se da cuenta del traslado con sus detalles. La misma concluye afirmando que quedó "aquí en su sepulcro la arca donde fue allado y muchas partes de sus santas zenyças y reliquias". A propósito de esto, Cianca señalaba lo siguiente: "sacando [el obispo] las reliquias de sus santos huesos, vno a vno, leuántandose en alto, y mostrándolos a los circustantes (...) embolufa en cada cendal de aquellos, vno de aquellos huesos santos, los quales todos el Obispo puso en vna caxa nueua que para este propósito se hizo (...) En la caxa de nogal vieja en que estaua el cuerpo del glorioso san Segundo, y reliquias dél quedaron buena cantidad de cenizas dellas, y algunos huessecos menudos entre ellas, y casi la media saúana en que auía estado embuelto; y de la otra mitad, se dieron algunos pedacicos. Y assí mismo el Obispo dio de aquellas cenizas a los capitulares y caualleros que allí se hallaron, para que como reliquias del santo las tuuiesen en la veneración que se requería." (Cianca, 1993.276)

¹⁰⁹ En *San Segundo*, la comedia de Lope, ni tan siquiera se nombra a Barbada, a pesar de que el tema de la mujer varonil, como muy bien ha estudiado Meelvena McKendrick (1974), fue reiteradamente tratado en las obras que escribió tanto en los mismos años (i.e. *El favor agradecido* de 1595) como en los posteriores (*La varona castellana* o *Los hijos de la barbuda*). Aunque podría aducirse que tal ausencia es porque la santa no estaba "en el ambiente", no es menos cierto que aunque las referencias a la misma son escasas que están presentes durante todo el siglo: la menciona Ayora, en 1519; en 1547 se instaló junto a su sepulcro en la ermita de San Segundo una reja con su nombre en letras doradas (que, dada su posición, debió estorbar en exceso para la colocación de la escultura de Juni); en 1555 los cofrades hacen público un documento elaborado en 1543 sobre la existencia de ciertas reliquias de Barbada en la ermita (una canilla entera, un pedazo de otra y tres huesos de la cabeza), reliquias, que según el documento, se volvieron a comprobar en 1547; en 1573, con motivo de una magna procesión que los cofrades organizaron, el nombre de Santa Barbada se cita entre las glorias de la ciudad, según Cianca, en los versos que colgaban de la pared de la ermita. También la habría citado el jesuita Alonso Dávila en 1583 en un escrito que sobre San Segundo hizo para el obispo Pedro Fernández Temiño -y que, por más empeño que en ello hemos puesto hemos sido incapaces de hallar-. Indicar, por último, que en 1595, en calidad de notario, Cianca titula "De Santa Barbada" el capítulo VIII del Libro II, de su obra sobre la traslación de San Segundo.

ba, normalizado, pero la santa barbada sigue alimentando el rescoldo de los márgenes de la ortodoxia política y religiosa.

La permanencia de Santa Barbada junto al río, es la otra cara de la moneda de la construcción mental de la ciudad a través de conceptos espacializadores. La supuesta aminoración del poder regio que representa el sepulcro de Santa Barbada es un pétreo recuerdo a los derrotados de que el poder está arriba y ellos siguen abajo. Desde este punto de vista, que simbólicamente reafirma la debilidad de los perdedores, se genera una situación social que considera a los vecinos del Puente Adaja como 'una enfermedad social' ("ruin vecindad") de la que nada bueno se puede esperar en comparación con la 'vitalidad' de la nobleza y las altas jerarquías eclesiásticas. Los poderosos están arriba, el pueblo, abajo.

Pero ese metafórico arriba es también observado desde otra perspectiva: arriba, el santo; abajo, la santa. El traslado de San Segundo a la catedral consolida ese sistema de valores al que nos estamos refiriendo incluyendo explícitamente la consideración de que los varones ocupan un lugar preeminente sobre las mujeres en la escala social. El santo abandona lo "natural", el río extramuros, en el ascenso a lo "cultural", la ciudad, en tanto que la santa, mujer al fin, queda limitada a desenvolverse en las cercanías de la naturaleza. Se construye así decididamente un género subordinado porque la dicotomía naturaleza-cultura enfrentada a las murallas de Ávila permite trasvasarse al ámbito de las esferas doméstica y pública.¹¹⁰ O dicho de otro modo, el santo varón (apostólico) puede ocuparse de todo aquello que concierne a la ciudad, lo que está dentro de las murallas que ha franqueado San Segundo, y que identificamos con lo público, en tanto la Santa Barbada ha de permanecer perpetuamente apegada a la naturaleza, extramuros, esto es, al ámbito de lo doméstico.

¹¹⁰ No obstante, tal afirmación no supone que estemos defendiendo la posibilidad de una identificación universal entre "naturaleza" y "mujer", por una parte, y "cultura" y "varón", pretensión insostenible al menos desde que en 1980 Carol MacCormack y Marilyn Strathern editaran el ya clásico *Nature, Culture, and Gender*. Dicha obra, en la que participaron, además de las editoras, Maurice Bloch, Jean H. Bloch, L.J. Jordanova, Olivia Harris, Jane C. Goodale y Gillian Gillison, pretendió ser una respuesta a la reflexión de S. Ortner (1974). Por tal motivo, todos los trabajos que la componen pretenden mostrar desde perspectivas diferentes que la distinción "naturaleza"-cultura es propia de los sistemas de pensamiento occidentales y no una polarización universal. Por lo mismo, las diferentes evidencias etnográficas presentadas están destinadas a mostrar que la equiparación mujer-naturaleza/varón-cultura es algo propio del mundo occidental y su atribución a otras culturas obedece más a una proyección efectuada por algunos antropólogos que al fruto de la constatación empírica. En descargo de S. Ortner, habría que decir que, desde nuestro punto de vista, "Is female to male as nature is to culture?", no presenta una identificación entre naturaleza y mujer, sino la muestra de cómo se construye en algunas sociedades una falaz identificación entre los valores positivos (o, cuando menos deseables) y lo masculino contemplado como sinónimo de lo civilizador, y lo negativo, (o, despreciable), a partir de la identificación femenino = natural.

Preciso es reseñar, por otra parte, que de la convivencia entre los movimientos ecologista y feminista ha surgido la convicción de que la identificación polar mujer-naturaleza debe seguir siendo defendida como algo deseable a partir de la inversión de la valoración que identifica lo natural con lo positivo.

Ahora bien, igual que Ximena Blázquez halla resquicios por los que acceder desde lo doméstico a lo público, Barbada, mujer en mundo de hombres, y campesina entre ciudadanos, encuentra las mismas vías. El final de la historia de la misma que Cianca cuenta, deja a la mujer libre del acoso y al "caballero burlado". Empero, analizar con más detalle cómo acontece la burla obliga a detenerse en la narración completa de la vida de Barbada, razón por lo que reproducimos literalmente el mencionado capítulo a ella dedicado en la obra que Cianca escribió en 1595.

3.- De Santa Barbada

"En la misma iglesia del bienaventurado san Segundo de Ávila, junto a su sepulcro, está otro donde está sepultado el cuerpo de la bienaventurada virgen Santa Barbada, assí llamado por el milagro que Dios nuestro Señor fue seruido obrar, dándola en el rostro barbas como si fuera hombre, para la librar de un cauallero que violentamente el onor desta santa virgen quería quitar, cuya historia y naturaleza desta santa, según por tradición en Ávila está recebido, decendida de tiempo en tiempo desde que se dize auer sucedido hasta agora, y según los tratados del coronista Gonçalo de Ayora, y del Maestro Ávila de la Compañía del nombre de Iesús. Esta santa virgen Barbada era vna doncella labradora, natural de Cardeñosa, aldea de Ávila, y a dos leguas de esta ciudad, y viniendo de ordinario de su aldea a la ciudad, yua a visitar la iglesia del bienaventurado san Segundo: y antes de las aduocaciones dichas, y auéndose desta santa donzella aficionado el cauallero que es dicho, y con promessas y halagos perseguía a la santa donzella para reduzirla a su voluntad: pero como la de la santa virgen estaua fuera de aquel intento daua de mano aquella torpe pretensión. Sucedió pues, que viniendo vn día la santa donzella para la iglesia de san Segundo a su acostumbrada deuoción cerca de la de san Lorenço que está en el campo, vio venir por fuera de la ciudad de Ávila a aquel cauallero que la perseguía, yua puesto en un cauallo a caça, y el vno al otro (aunque a buena distancia desviados) se conocieron: y la santa donzella viéndose sola, y en el campo, y la instancia con que aquel cauallero la perseguía, y temiéndose dél no la violentasse alargó el passo la santa donzella, porque estimua más la hermosura del alma que la exterior de su cuerpo, y a gran priessa desviándose de aquella ocasión presente, se entró en la iglesia de san Lorenço, y allí puesta de rodillas delante de un deuoto crucifixo, con vna vehemente oración suplicó a nuestro Señor la diesse alguna fealdad en el rostro, creyendo con aquello librarse de aquella ocasión y peligro en que estaua puesta. Fue nuestro Señor seruido que al instante la santa donzella se le pobló el rostro de barba tan espessa, y tan compuesta, como si fuera varón: cuyo admirable y celestial fauor, la santa virgen viendo dio por el infinitas gracias a nuestro Señor: y disimuladamente saliéndose de la iglesia, allí junto a ella se puso sentada en vna piedra, de tal manera que mostraua ser hombre. El cauallero llegó a ella ciego y desatinado de aquel su pretensio intento, y la preguntó, si auía visto una donzella de las señas della que la dio: a lo qual la santa donzella, diziendo verdad, le respondió, que no auía otra persona después que allí llegó sino a ella: con lo qual quedó assegurada en su limpieza y aquel cauallero burlado.

No se halla en el tiempo que este milagro sucedió, ni ay rezado desta santa, ni se halla en el calendario, sino que por pía deuoción Christiana, y la tradición antigua que es dicha en Ávila, y por los autores que son dichos en sus tratados citados se testifica el milagro referido: y también por vn retablo que está en la misma iglesia de S. Lorenço de Ávila pintada en él al olio esta historia de la bienauenturada Santa Barbada, con vnas letras al temple: por las cuales se declara la historia sustancilmente referida. El qual retablo solía estar y estuuu muchos años en vna capillica que está arrimada junto con la misma iglesia de san Lorenço, adonde se dize auer estado la bienauenturada santa sentada, quando la preguntó aquel cauallero por aquella muger que buscava. Agora aquel retablo y capilla está dentro desta iglesia e san Lorenço de Ávila.

A esta tradición y autores alegados esfuerça y ayuda mucho el sepulcro desta bienauenturada santa, que como es dicho está en la iglesia de san Segundo de Ávila, cerrado con vna muy buena reja, y en vn freso della vn letrero de vnas cinciladas y doradas letras, que mandó poner doña Ysabel de Ribera, hija del noble cauallero Francisco de Valderrábano, naturales de Ávila: las quales declaran auerse hecho por onor de señora Santa Barbada: aunque después desconsideradamente se ha puesto otro en aquel lugar de santa Águeda.

También por vnos versos antiguos que están en vna tabla pendiente del sepulcro de Santa Barbada, se corrobora y esfuerça la tradición: y aunque la composura del verso es algo grossera, y de la de aquel antiguo tiempo para el fin del intento se ponen aquí a la letra como allí se hallan.

Sednos buena intercessora
y abogada,
Señora Santa Barbada
La santíssima Trinidad
Te guió para el cielo.
Pues quisiste tú dexar
Los deleites deste suelo.
Este mundo
Es camino del profundo,
Quién le tiene en su memoria,

Tu seguiste a san Segundo
Por gozar de aquella gloria.
Ánima glorificada
De aqueste bendito santo,
Que edificó su morada
Sobre la piedra, y el canto.
Y dechado,
O pueblo de Dios amado
De virtudes muy jocundo,
Que tenéis allá el Tostado,
Y acá abaxo a san Segundo.

Para leuantar más de punto el verso, y más ajustado con el primor que agora se compone, y por intervenir en esta historia de la bienauenturada Santa Barbada la vehemente oración que hizo a aquel deuoto cruzifixo, que algunos piamente entienden ser el que agora permanece en esta iglesia de san Lorenço de Ávila, me pareció plantar en este lugar aquel soneto tan subido que se hizo a Christo crucificado en esta compostura.

Dulce Redentor mío, que mi muerte
Venciste, con poner por mí tu vida,
Dando vida a la vida con tu vida,
Y muerte con tu muerte a nuestra muerte.
En la muerte triunfaste de la muerte,
Dexándonos por ella eterna vida,
Para que sea tu muerte al bueno vida,
Y al malo pecador tu vida muerte.
De la muerte pasaste a gloria y vida,
Prometiendo al que heziste eterna vida
Si valer se supiere de tu muerte,
Pues que le fuyste exemplo en muerte, y vida,
De su vida defensa, y de su muerte.

Bien se supo valer de la vida y pasión de Christo la bienauenturada virgen Santa Barbada, pues se libró de la muerte del pecado y cobró vida gloriosa y perpetua.

4.- Doncella y Barbada: dos definiciones de santidad

En el texto precedente podemos diferenciar analíticamente cuatro apartados: una presentación en la que se da cuenta de la existencia del sepulcro y noticia de quién está enterrado en él y el origen de su insólito nombre; cuáles son las fuentes, en segunda instancia, por las que tenemos noticia de la santa del sepulcro; en tercer lugar, qué se sabe de su vida; y, por último, cuál es la enseñanza que ésta deja para el buen cristiano.

A modo de breve introducción, se nos presenta inicialmente a la “bienauenturada virgen Santa Barbada” como la receptora de un milagro —“assí llamado [el cuerpo] por el milagro que Dios nuestro Señor fue servido obrar” para librarla de “vn cauallero que violentamente el onor desta santa virgen quería quitar”. Se establece, por tanto, ya en los inicios una tensión entre dos aspectos que pueden o no ser complementarios de la santidad, de forma tal que es lícito dudar si la misma procede de la acción divina o de la humana. Es decir, por el momento ignoramos si su santidad procede del milagro, de la acción divina, o de su intento de librarse del caballero. Aunque se trata de acciones consecutivas, remiten a dos modelos muy distintos de piedad y religiosidad en la medida en que el primero de ellos hace énfasis en la oración y el segundo en la castidad. Habrá que esperar hasta llegar al nudo de la historia para averiguar si existe o no una decantación hacia alguno de los dos ejes señalados.

Tras esta breve presentación, acude Cianca a explicar cuáles son las fuentes de conocimiento de la historia de entre las cuales la “tradición” es la más importante. Ahora bien, Cianca pretende presentarse como riguroso notario y es suficientemente consciente de que ha de aportar más pruebas. En este sentido, Cianca hace una doble apelación pues acude, por una parte, al argumento de autoridad y, por otra, a la experiencia que cualquier lector puede comprobar. El argumento de autoridad se acrecienta porque los autores que previamente han consignado la existencia de Santa Barbada son un “coronista” (Ayora) y un miembro de la “Compañía del nombre de Jesús” (Alonso Dávila). A su vez, el recurso a la cotidianeidad muestra elementos que los ciudadanos pueden contrastar tanto en la iglesia de San Lorenzo, donde se halla un retablo que cuenta la historia, como en la de San Segundo, donde se encuentra el propio sepulcro, unos versos antiguos a ella dedicados y una reja con su nombre.

Pero, en nuestra opinión, Cianca no enumera todas las fuentes que tiene para narrar la historia de Barbada porque la misma puede ser observada también como la recuperación por parte de la intelectualidad de un mito antiguo recreado en un nuevo contexto histórico. La aplicación de cierta estética clásica a una historia elaborada por tradición oral puede hacerse patente en la comparación de la narración de Cianca y las peripecias que ha de sufrir Mnestra, la protagonista del libro VIII de las *Metamorfosis* de Ovidio. De hecho, la comparación entre las dos narraciones arroja parecidos tan asombrosos que es posible descubrir expresiones muy semejantes en uno y otro, como se puede observar nítidamente cuando presentamos ambos textos en forma de columnas yuxtapuestas:

CIANCA

“Fue nuestro Señor seruido que al instante la santa donzella se le pobló el rostro de barba tan espessa, y tan compuesta, como si fuera varón”

CIANCA

“cuyo admirable y celestial fauor, la santa virgen viendo dio por él infinitas gracias a nuestro Señor; y disimuladamente saliéndose de la iglesia, allí junto a ella se puso sentada en vna piedra, de tal manera que mostraua ser hombre. El cauallero llegó a ella ciego y desatinado de aquel su pretenso intento, y le preguntó, si auía visto vna donzella de las señas della que la dio: a lo cual la santa donzella, diciendo verdad, le respondió,

OVIDIO

“dando oído a la súplica, (...), le cambia la forma y la reviste de un rostro de varón y de un atavío propio de los que se dedican a la pesca. (L VIII, 850)

OVIDIO

“El dueño se queda mirándola y dice: ‘Oh tú que ocultas con un pequeño cebo el bronce colgante, gobernador de la caña: ‘dime dónde está la que hace un instante se alzaba en esta playa; porque sus huellas se prolongan más allá’. Ella se dio cuenta de que el don del dios era eficaz, y, divertida de que le preguntasen por ella misma, replicó con estas palabras a su interlocutor: ‘Quienquiera que seas, discúlpame; no he apartado mis

que no aúa visto otra persona después que allí llegó sino a ella: con lo cual quedó assegurada su limpieza y aquel cauallero burlado.”

ojos de esta sima en ninguna dirección, sino que me he mantenido firmemente atento al trabajo en el que me afano, y, para que no tengas dudas, que el dios del mar favorezca este oficio mío como es verdad que desde mucho tiempo ningún hombre ha estado en esta playa, siempre que me exceptúes a mí, ni tampoco mujer alguna.’ La creyó el dueño, y volviendo sus pasos pisó la arena y desapareció burlado”. (L VIII. 855)

Al respecto, conviene señalar que Cianca, hombre culto, era un profundo conocedor de las obras clásicas, como se muestra por las referencias que aparecen en su obra a autores tanto griegos como latinos. De hecho, las *Metamorfosis* de Ovidio aparecen expresamente mencionadas junto con la *Consolación de la Filosofía* de Boecio y las tragedias de Séneca en su elucidación sobre cuál de los cuarenta y tres Hércules que en la antigüedad hubo fue el fundador de Ávila.

Con todo, aún siendo posible la adaptación del mito clásico al contexto histórico en que vive que estamos sugiriendo, el mayor interés se ha de centrar justamente en dicha adaptación, esto es, en la conexión de los contenidos con las condiciones de vida imperantes en los finales del siglo XVI abulense.

En este sentido, llama la atención el arranque de la historia: “esta santa virgen Barbada era vna doncella labradora, natural de Cardeñosa.” Ciertamente, Cardeñosa era una aldea cuya acusada trascendencia en la ciudad de Ávila hacía imposible que resultase desconocida para cualquier ciudadano e, incluso, inmigrante reciente. Pero, con independencia de cuál fuera la aldea concreta de la que se hace partir a Santa Barbada, lo realmente relevante es su condición de doncella labradora porque, como muy bien señala María Cátedra, la aparición de la santa podría obedecer a una necesidad de intermediación entre lo rural y lo urbano. La mediación entre estos dos ámbitos, no necesariamente espaciales, es doblemente necesaria por el conflicto que vive la ciudad con las aldeas de su entorno y, en segundo lugar, por la cantidad de campesinos que terminan, como ya hemos señalado, viviendo en la ciudad.

En lo que al primer aspecto se refiere, hay que señalar que a lo largo de todo el siglo XVI, y como consecuencia de las ordenanzas aprobadas a finales del XV en Cardeñosa, habían surgido numerosos conflictos entre la ciudad y las aldeas debido a que dicha reglamentación era claramente contraria a los intereses aldeanistas y sólo contribuía a “la reproducción social de los intereses de los grandes propietarios-ganaderos de la ciudad.” (Monsalvo, 1992.70)

Las sucesivas hambrunas y pestes obligaron, por otra parte, a numerosos labradores a abandonar los campos. Aunque la ciudad tuvo durante los primeros sesenta años del siglo capacidad de acogida, también hemos reseñado cómo en los momentos de dificultad se hacía a los emigrantes responsables de las necesidades tomándose medidas al respecto. Tal ocurría cuando se aprobaban normas para im-

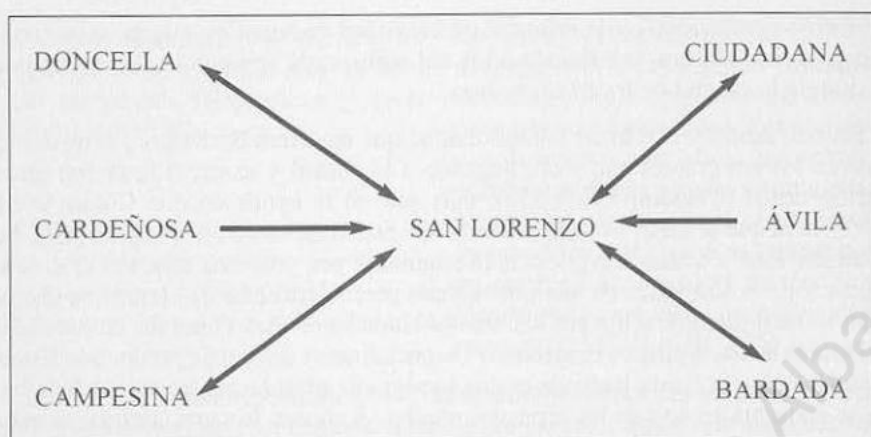
pedir el "vagamundeo" y la estancia en la ciudad de aquéllos que no tuvieran trabajo o, en los últimos veinticinco años del siglo, cada vez que se decretaba la expulsión de la ciudad de todos los pobres.

En este sentido, el tránsito campo-ciudad que recorrerá Barbada es el mismo que recorren los emigrantes que están llegando a la ciudad y se encuentran con una recepción hostil (Cátedra, 1997a.211), más aún en la época en que Cianca escribe (1595) en la que la crisis es ya estructural. En este contexto en el que gran parte de la población está afectada directa o indirectamente por procesos relacionados con la emigración, la simbólica de una nueva santa precisa rodearse de elementos que permitan su fácil identificación por los nuevos ciudadanos. Así, como los empobrecidos pobladores de los arrabales ciudadanos - especialmente de San Segundo, San Esteban y San Nicolás-, la Santa Barbada es una inmigrante rural recién llegada del pueblo y que se aposenta en uno de los arrabales citados. A su vez, la santa contribuye con su sola presencia a consolidar el continuum espacio-temporal de la ciudad pues ésta tiene necesidad de acoger a los emigrantes campesinos para poder continuar siendo la misma. Pero, a la vez, precisa que estos nuevos vecinos sean tan "puros" como los "cristianos viejos". Así considerada, la intermediación que realiza Barbada garantiza, con su residencia en la ermita del patrón de la ciudad, la "pureza" de los que llegan.

Ahora bien, la Santa Barbada también posee rendimiento para los campesinos emigrantes. Las aldeas de Ávila, que tan agraviadas se habían sentido por la aprobación de unas ordenanzas contrarias a sus necesidades, lograban, sin embargo, que una persona del lugar del que tanto mal les había venido se insertara con éxito en la ciudad. Ciertamente la ciudad había infligido una humillación al resto de las aldeas que componían la Tierra de Ávila con sus ordenanzas; pero éstas, utilizarían la misma normativa para situar a una aldeana en el lugar de mayor éxito.

En última instancia, la mediación introducida por Barbada, entre lo rural y lo urbano, sería la mediación precisa para acabar con los conflictos aludidos -lo que no necesariamente hubo de acontecer- y hacer que el campesino no se sintiera desplazado en la ciudad. Desde este punto de vista, la santa virgen Barbada es simultáneamente rural y urbana.

Esta ambivalencia se explicita aún más por el hecho de que el milagro de la piedad acontece en la ermita de San Lorenzo, una ermita de la ciudad que, dice Cianca, "está en el campo". Precisamente la "urbanización del campo" (San Lorenzo) permite la "campesinización de la ciudad" (Barrio de San Segundo). Así considerado, el foco de la narración no es San Segundo, punto final del itinerario vital y geográfico de la santa, ni tampoco Cardeñosa, origen de la misma; sino San Lorenzo. Llegar a la ciudad es fácil para cualquier campesino; lo difícil es mantenerse en ella, esto es, superar las pruebas que cotidianamente presenta. Barbada llega campesina a la ciudad; en San Lorenzo se enfrenta a la misma -a un caballero- y tras pasar las pruebas que ésta impone a los que llegan, se convierte en ciudadana. A pesar de todo, Barbada, como la mayor parte de los campesinos, es ciudadana de "segunda", ciudadana de los arrabales que nunca logra franquear las puertas de la muralla y andar por su interior. Podríamos presentar, por tanto, la ermita de San Segundo como un área de inversión (re-ordenación) de campos



Ahora bien, la narración, como estamos viendo, es esencialmente polisémica, razón por la que no podemos detener nuestro análisis únicamente en esta cuestión. De hecho, aunque figura en el cuadro precedente, no hemos hecho aun referencia a otra de las características definitorias de la “santa virgen Barbada” antes de que entrase en San Lorenzo: la protagonista en cuestión era “doncella labradora”.

Si hacemos caso al más conocido diccionario de la época, nos encontramos entonces con que la protagonista es además de campesina, mujer y muy joven.¹¹¹ Llama pues la atención que se haga a una joven de la época andariega solitaria por caminos peligrosos (en los que no sólo bandidos se esconden, como habitualmente se piensa, sino también “caualleros”). Sin embargo, el hecho de que sea moza casadera abre otras posibilidades de interpretación.

Como ya hemos indicado, tras la expulsión de los judíos en 1492 y el decreto de conversión obligatoria de los moriscos de 1502, la obsesión por la limpieza de sangre se irá incrementando hasta alcanzar a comienzos del XVII el paroxismo. Las suspicacias contra los “hombres nuevos” por parte del estamento nobiliario son notorias, pero no menos que el avance de éstos a través del uso de todo tipo de medios. Uno de los más utilizados, los censos del XVI y XVII nos muestran su reiteración, es el establecimiento de alianzas matrimoniales entre familias adineradas pero “sin título” y otras queteniéndolo observan cómo los recursos escasean.¹¹² En

¹¹¹ Sebastián de Covarrubias define en su *Tesoro de la lengua castellana o española* el término donzella como “muger moça y por casar quasi doncella en lengua toscana, a dona; y en sinificación rigurosa la que no ha conocido varón. Díxose de la palabra adolescentula, aunque algunos quieren que se haya dicho de domicela, porque está recogida y encerrada en casa”. Citamos por la edición facsímil que Martín de Riquer (1987) hizo de la de Covarrubias (1611).

¹¹² Sirva como ejemplo el caso profusamente documentado de los sucesivos matrimonios de D. Alonso de Cepeda, el padre de Santa Teresa, o los 11 casamientos de moriscas con cristianos viejos que Serafín de Tapia halla en su estudio sobre la comunidad morisca del XVI abulense a pesar de que ésta era básicamente endógama.

ese sentido, puede contemplarse la narración desde el punto de vista de la advertencia que los próceres urbanos hacen a los "caualleros" para que eviten el ascenso social de los "nuevos" por este procedimiento. Es cierto que aquí no hay boda, pero no lo es menos que el caballero queda "burlado" por moza casadera, solamente por ser incapaz de controlar sus impulsos. De alguna forma, el caballero debe entender que si su caballo está puesto "a caça", debe dirigir sus dardos en otra dirección o corre el riesgo de ser él el cazado. Pero, evidentemente, el "peligro" de ascenso social no es sólo una boda. Si los caballeros no son capaces de comportarse de acuerdo a lo que de su nobleza se espera, y se comportan "ciegos y desatinados", el pueblo llano, los campesinos y emigrantes, y no sólo los conversos, lograrán "burlar" sus "pretensos intentos".

Persecución y acoso no son sin más un juego de azar o un entretenimiento, como ya hemos reseñado, sino que se presentan como anudamiento polisémico. Por ello mismo, también permite la lectura desde la perspectiva de los que van a pie y no sólo a caballo. Es decir, la resistencia de Barbada a las pretensiones desaforadas del noble puede contemplarse igualmente como trasunto de la que el común tiene que hacer ante las ínfulas de los nobles que pretenden sojuzgarlos. Frente al poder omnímodo de Carlos I, Barbada era venerada en una ermita cuya cofradía tenía entre sus patrones a algunos de los líderes comuneros. Pero, tras la derrota, con San Segundo trasladado a la catedral, las persecuciones, perfectamente documentadas, de los nobles poseedores de grandes tierras no han cesado sobre los arrendatarios y trabajadores del campo. Las grandes hambrunas, provocadas no solo por las malas cosechas, son sólo el aspecto más visible de las mismas.

En este contexto, la persecución de una campesina por parte de un noble era perfectamente comprendida por todos los sectores sociales y no constituye ninguna sorpresa: "el vno al otro (aunque buena distancia desviados) se conocieron". Lo que ya no resultaba tan comprensible es que "viéndose sola, y en el campo" fuera capaz de "burlar" al acosador, generando expectativas esperanzadoras para el pueblo "menudo". Consecuentemente, se puede aseverar que, además, de servir de mediadora, Barbada es también catalizadora de conflictos y no sólo instrumento al servicio de la cohesión urbana pues el visual encuentro acontecido en las proximidades de la ciudad, pero en el campo, se convierte al llegar a San Lorenzo en perpetuo desencuentro. Si antes, aunque a distancia, se habían reconocido, tras el milagro, tras hacerse el campesino ciudadano, ya no se reconocen aunque estén frente a frente. En adelante, las relaciones entre el campo y la ciudad tendrán lugar en los arrabales, pero serán siempre conflictivas.

Justamente por ese desencuentro acontecido en la parte de la ciudad en que ésta es campo, Ávila representa una ambivalencia necesaria para el desarrollo del milagro: de allí proviene el mal ("vio venir por fuera de la ciudad de Ávila a aquel cauallero que la perseguía"); también en ella está el bien que se inquiera ("viniendo de ordinario de su aldea a la ciudad, yua a visitar la iglesia del bienaventurado San Segundo"). La identificación de los lugares con territorios no espaciales sino morales puede ser vista, sin embargo, de forma inversa. Desde la ciudad, desde el

patriciado urbano, una mujer que viaja sola por los caminos, que es, por tanto, independiente, es una amenaza para el orden social que prescribe la subordinación de las mujeres a los varones. Es pues, de fuera de donde viene el mal y bueno será cerrar la muralla para impedir, no sólo la llegada de los de fuera, sino sobre todo, la salida de los de dentro que pueden ser fácilmente tentados y extraviados en su nobleza.

El mal que viene de fuera, la mujer, y el que viene de dentro, el caballero; el bien que viene de fuera, la santa, y el que viene de dentro, la iglesia, coinciden en un espacio neutral en el que, al darse una conciliación dentro-fuera, los valores se invierten. O dicho de otro modo, la dicotomía dentro-fuera queda solventada precisamente por la intermediación operada en el terreno sacro de San Lorenzo. La mujer de fuera se convierte en santa de dentro porque ha pasado por ese intermedio de sacralización.

Ahora bien, evidentemente, esto abre una perspectiva diferente de análisis porque vuelva a situar la narración en el ámbito en el que lo social y lo religioso confluyen y en el que la joven de Cardeñosa se transforma en santa.

5.- Cuestión de honor

La virgen Santa Barbada recibe este apelativo del milagro que Dios hizo en ella. Ahora bien, en el texto se dan dos razones diferentes para que Dios fuese servido de obrar tal milagro. La primera de ellas tiene que ver con el intento de la doncella de evitar su violación: "para la librar de un cauallero que violentamente el onor desta santa virgen quería quitar"; la segunda es una respuesta directa a una oración de la joven: "puesta de rodillas delante de un deuoto crucifixo, con una vehemente oración suplicó a nuestro Señor". Ciertamente, el milagro es el mismo en ambos casos, pero en la primera definición gira en torno al concepto del honor, en tanto en la segunda, lo hace al de la oración.

La defensa del "onor", como requisito para la concesión del milagro que aparece en el arranque del relato provoca una reflexión que se vincula simultáneamente a dos campos muy diferentes: por una parte, el de las personas que pueden tener honor; por otra, cómo éstas lo entienden.

En la época en que Cianca escribe, el concepto de honor¹¹³ equivale simultáneamente a integridad moral y a limpieza de sangre. Realmente, tal y como es contemplado en dicho tiempo, no se trata de dos significados diferentes, sino de las dos caras de una misma moneda pues como ya hace años mostró Américo Castro (1961), en dicho contexto, solo aquél cuya ascendencia es limpia puede ser moralmente íntegro y virtuoso. O expresado en término contrario, es lícito sospechar de los "hombres nuevos", de los que descienden de algún tipo de conversión, porque

¹¹³ A pesar de algunos matices diferenciadores, dice Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, que "vale lo mesmo que honra".

ésta garantiza la inmoralidad transmitida por la leche materna.¹¹⁴ Por lo mismo, bajo la aparente disputa religiosa por el honor, se generó una auténtica incongruencia religiosa en la que lo realmente importante no era si los descendientes de convertidos eran o no auténticos cristianos en lo tocante a su nueva creencia y conducta, sino la preeminencia social que se debía a la "casta" de los cristianos viejos. (Castro, 1983,61)¹¹⁵

Así pues, haciendo de la acción primera de la joven de Cardeñosa la defensa de su honor, se le adjudica inmediatamente la condición de descendiente de cristianos viejos, lo que, a su vez, posibilita el milagro. En cuanto que cristiana vieja, aunque joven, su primera preocupación es, por tanto, la defensa de la virtud, esto es, de su integridad moral. Como señala Mary Elizabeth Perry en su magnífico estudio sobre las mujeres sevillanas de la época,

"En este período de la Contrarreforma, las creencias religiosas impregnaban la ideología del género. El enclaustramiento y la pureza se plantearon como estrategias para defender la fe, para separar lo sagrado de lo profano y también para proteger el orden social. Las mujeres, según advertían los teólogos, eran especialmente vulnerables a las tentaciones del diablo y requerían la protección especial del enclaustramiento. La limpieza de sangre determinaba quien podía ocupar un cargo o disfrutar de privilegios, y dependía directamente de la castidad femenina". (Perry, 1993.14)

Desde esta perspectiva se observa nítidamente cómo la preocupación religiosa por el honor es, en realidad, el aspecto externo de un sistema valorativo que alcan-

¹¹⁴ Como ha mostrado Caro Baroja en el capítulo de *Las Formas complejas de la vida religiosa* denominado "Seudobiología y seudoreligión: la leche mamada y el fermento". Por otra parte, sólo cuatro años después de publicada la obra de Cianca, la creencia en la inmoralidad de los "nuevos" fue puesta nítidamente de manifiesto, en sentido inverso, por Mateo Alemán, escritor descendiente de judeoconvertos y muy preocupado por su linaje. El sevillano tiene tan claro que un convertido es sospechoso para la sociedad de la época que hace contar a su Guzmán de Alfarache, preso en galeras, pero con honra, la historia de "un cristiano nuevo y algo perdigado, rico y poderoso que viviendo alegre, lozano y muy contento en unas casas propias, aconteció venirle por vecino un inquisidor, y con sólo el tenerlo cerca vino a enflaquecer de manera, que lo puso en breves días en los huesos". (Alemán, 1984.II.456)

Cuando décadas más tarde, la necesidad de defender el honor, incluso de cualquier insinuación, se lleve a sus extremos, se llegará a tal alteración del sentido del concepto que la honra dejará de relacionarse con la virtud. Así ocurre, por ejemplo, en *El médico de su honra*, de Calderón de la Barca, donde "el concepto español del honor es llevado hasta sus últimas consecuencias con frialdad casi clínica. Honor no tiene ya aquí nada que ver con integridad moral, con culpa o inocencia, sino que consiste más bien, en lo que el entorno social sabe, en lo que podría pensar, o en lo que cree saber" (Müller-Bochat, 1982.426)

¹¹⁵ "Se ventilaba, en realidad, quiénes iban a ser los "mantenedores de honra" como españoles. Si la necesidad de "mantener honra" hubiese estado subordinada, ante todo, al ideal de establecer el reino de la palabra de Dios, habría bastado con cerciorarse de si los descendientes de los hispano-hebreos o de moriscos eran auténticos cristianos en cuanto a su creencia y a su conducta. Más no fue así puesto que lo en realidad importante -fuera de algún manifiesto caso de herejía- era el hecho de la ascendencia, o sea si la preeminencia social correspondía a la "casta" de los hispano-cristianos o a la de los hispano-hebreos, no purificados ni salvados de su mácula por la virtud de los sacramentos." (Castro, 1983.61)

za otros componentes de la vida social porque la pérdida del honor es, nuevamente en doble sentido, signo evidente de "impureza" y de riesgo no sólo para el afectado, sino para toda la estructura social. Así lo subraya Mary Douglas en la "Introducción para la segunda edición española" de la archiconocida *Pureza y peligro*:

"el peligro se define con el fin de proteger el bien común, y la incidencia de la culpa deriva de los mecanismos orientados a persuadir a los miembros de la comunidad a que colaboren. En este marco, el riesgo de contaminarse se convierte en un importante factor de persuasión: es el mejor recurso para convencer a los miembros de la comunidad de que cumplan sus deberes. Un peligro compartido es el mejor recurso para la manipulación, y la amenaza de que toda la comunidad se contamine es un arma que sus miembros esgrimen para controlarse recíprocamente." (Douglas, 1991.XI)

Pero, a la vez, la cuestión del honor y su vínculo con la religiosidad nos permite entrever que el orden social se establece a partir de las relaciones entre los géneros y más concretamente en torno a la definición de mujer que se impone en cada momento y lugar. En cierto modo, en el concepto "hombre" hay una aspiración a la permanencia, que hace innecesaria su continua definición: el hombre, el varón, es. Esto, no obstante, no deja de ser una apariencia ya que, en la medida en que el concepto "mujer" se hace dependiente de las condiciones imperantes, es decir, se recrea continuamente en función de los cambios que se producen en las relaciones sociales, en la práctica hay una continua negociación del orden social a través de las relaciones entre géneros y, por tanto, una redefinición continua del rol que ambos han de desempeñar. No parece, por tanto, excesivamente apropiado centrar la cuestión del honor exclusivamente en los hombres, como si las mujeres no pudieran ser depositarias del mismo.

En esta línea se había manifestado Pitt-Rivers, por ejemplo, al considerar que el significado del honor varía en relación con la vergüenza pues ora son sinónimos, ora son opuestos. (Pitt-Rivers, 1977.42). Cuando esto último ocurre, según Pitt-Rivers, se debe a un anclaje conceptual por géneros que hace que el honor sea cosas de hombres, en tanto que la vergüenza, como honor atenuado, sea exclusivamente femenina.

Y, sin embargo, a pesar del éxito que la propuesta de Pitt-Rivers ha tenido, considero que resulta más pertinente la expresada por Schneider (1971) en su artículo sobre "la vigilancia y las vírgenes", en la que conceptos de honor y vergüenza se analizan desde el punto de vista de su mutua interdependencia porque, en realidad, son dos expresiones diferentes de un único sistema "ideológico" cuyo motor es la "pureza". De alguna forma, el estudio de Marit Melhus (1990) sobre el machismo y el marianismo mexicano, al vincular los términos honor y vergüenza a los de sufrimiento y virginidad, vendría a avalar la propuesta de Schneider. Igualmente, podríamos hallar en la misma línea de otorgar importancia al "honor femenino" y la negociación de mujer de género a través del mismo, al trabajo de Maria Pia di Bella sobre las actuales mujeres sicilianas en el que el honor constituye, por una parte, el vínculo de inserción del "mundo interior" femenino y el "exterior" masculino. Así,

"el papel de las mujeres, de capital importancia a pesar del hecho de que se desempeñase entre bastidores, siempre fue el mismo a través de la historia: asegurar la continuidad del grupo reproduciéndolo y proteger su genealogía inmaculada por medio de su propia castidad." (Bella, 1993.204)

Por otra parte, prosigue la italiana, a través del honor se genera igualmente una vinculación entre el pasado y el futuro:

"En las sociedades mediterráneas los grupos familiares basan su fuerza económica y política en el honor que han heredado; en consecuencia, éste se desarrolla de acuerdo con su progreso económico y político." (Ibid.208)¹¹⁶

En suma, si bien las afirmaciones precedentes se originan en un contexto histórico y geográfico diferente, lo que impide que se trasladen mecánicamente de uno al otro, no puede menospreciarse la idea sugerida por di Bella de que

"Gracias al honor los papeles de las mujeres y los hombres se unen en los mismos objetivos: conservar la pureza genealógica del grupo y proteger el renombre de los hombres ante la comunidad." (Bella, 1993.205)

A la vez, la "pureza" inherente al honor que articula lo religioso y lo social posee también unas determinadas implicaciones políticas, ya que la "limpieza" de la mujer implica la pureza de la casta, del linaje, de la creencia religiosa, y de la capacidad de administrar. Como señala Perry en *Ni espada rota, ni mujer que trota*,

"La religión desempeñó en este periodo un papel de evidente significado político al justificar un sistema de género que respaldaba el orden social existente. La simbología religiosa de las mártires fomentaba la creencia de que las mujeres tenían que sacrificarse entregándose al dolor y a la humildad por una causa elevada." (Perry, 1993.14)

Por otra parte, ese control recíproco en el que los conceptos de honor y contaminación se entrelazan, tiene que ver igualmente con el conflicto rural-urbano del que escribíamos atrás y del que tantas páginas líricas nos ofrece la literatura de la época. La misma, especialmente las populares tragicomedias de Lope de Vega, nos muestran que el honor no es una cuestión individual, sino básicamente social, en la medida en que afecta, y de algún modo regula, todas las relaciones sociales.

¹¹⁶ "Así, la necesidad de los miembros del grupo de preservar su potencial de honor y de desarrollarlo por y para ellos mismo implica cierto confinamiento al grupo y una preocupación constante por sus intereses. Puesto que el ascenso social se debe al honor, todo grupo extrae los recursos para su nuevo desarrollo de su existencia como tal y de la imagen que logra crearse a los ojos de los demás. La integridad de la sangre y el nombre es esencial para la supervivencia del grupo, pero, puesto que la certeza de esta integridad sólo puede ser garantizada por medio de un conocimiento pormenorizado y riguroso control de sus miembros, el alcance de su compromiso se limita a su grupo, que proporciona el único punto de referencia." (Bella, 1993.208)

Pero tópicamente las mismas obras hacen depositarios del honor a los recios campesinos frente a una nobleza que ha sido contaminada, pues amparó a los judíos antes de que se convirtieran o fueran expulsados.¹¹⁷ De hecho, algunas de esas obras, al mostrar que los campesinos en defensa de un honor agraviado pueden envalentonarse y enfrentarse a cualquier autoridad, pueden proporcionarnos una clave más para explicar la resistencia que Barbada opone a los intentos del caballero -en protección de su honor-.¹¹⁸ Los conatos de insurrección son, en el caso de un Lope de Vega que busca siempre un *happy end*, sofocados por la aparición del rey para dar la razón a los campesinos frente a los nobles. Tal cual ocurre con la narración de Cianca tras la intervención del Rey divinal. Estos ingredientes pueden contemplarse con total claridad en *Peribáñez y el Comendador de Ocaña*, obra escrita por Lope de Vega en 1613 y que tomamos como ejemplo para mostrar cómo la cuestión del honor puede servir como justificación del enfrentamiento entre campesinos y nobles.¹¹⁹

Ya en la definición que se hace del campesino en el primer acto, se vincula la condición de cristiano viejo con la honra y aunque aún no hay atisbos del litigio se advierte sobre la posibilidad de su sublevación y del hecho de que, campesino honrado, sería seguido tanto por su nombre, como por el hecho de que todos los que salen al campo, con independencia de su riqueza, se sienten iguales (lo que obviamente no pasa entre los nobles cuya estructura está totalmente jerarquizada en función del título nobiliario):

¹¹⁷ Si el campesino sospecha continuamente del señor, otro tanto ocurre a la inversa pues no tiene duda el señor de que la naturaleza del labriego es sobre todo ruin. Así se manifiesta en un texto de la época reproducido por Caro Baroja: "sobre hacerlos de pagar las rentas de las heredades, han de ser llevados a la cárcel, y después dicen, donde se hallan, que los robamos, y que no trabajan sino para nosotros; y si les quitamos los arrendamientos, dicen que con hambre los queremos sacar del mundo, y, si por algún año escaso de los frutos de la tierra los esperamos hasta otro, en que cojan más, no bastamos a obrar dellos sin rencillas; y como con la necesidad se nos meten hasta los hogares, piando como gorriones de invierno, por algún granillo, así en viéndose con un silo de trigo y un puerco muerto y una pipa de vino, no nos estiman en el ribete bermejo de su caperuza. Guárdeos Dios de su furia cuando se juntan a consejo sobre si moverán pleitos contra los señores; que el uno se ofrece a trotar por los caminos y el otro que socorrerá con dineros para el pleito, y el otro que con trigo, y el otro que con vino en echando la cuba, y otros votan a saneto Viceto de vender sus hijos para ello, y aun otros, que son más acedos, se traban de las barbas, jurando que aunque sepan comer mujer e hijos, no desamparán el pleito." (cit. Caro Baroja, 1995.II.95)

¹¹⁸ Así se expresa en varias comedias de Lope de Vega, dictadas al gusto de la época, como *Peribáñez y el Comendador de Ocaña*, *Fuente Ovejuna*, *El mejor alcalde el rey*, etc., o de Calderón de la Barca (*El alcalde de Zalamea*) en las que aparecen intentos de rebelión por parte de los campesinos frente a la arbitrariedad de la nobleza que sí culminan con algún tipo de reparación para los ofendidos.

¹¹⁹ Uno de los mejores conocedores de la vida rural española durante el reinado de Felipe II, Noël Salomon (1973), indica a propósito de estos dramas que "los héroes campesinos que ponen en escena se convierten en símbolos, entran en la categoría de los que Aristóteles llamaba el "mito", categoría en la que la historia colectiva puede leerse a través de un destino individual. Así, para muchos hombres de hoy en día y de mañana, obras como *Fuenteovejuna*, *Peribáñez y el comendador de Ocaña* y *El alcalde de Zalamea*, continuarán significando la lucha heroica del pueblo español contra sus opresores. (Salomon, 1983.340)

“Es Peribáñez labrador de Ocaña,
cristiano viejo y rico, hombre tenido
en gran veneración de sus iguales,
y que, si quisiese alzar agora
en esta villa, seguirán su nombre
cuantos salen al campo con su arado,
porque es, aunque villano, muy honrado.” (I, XVI, 824)¹²⁰

Si el caballero que se había “aficionado” de Barbada “con promesas y halagos perseguía a la santa donzella para reduzirla a su voluntad”, no le anda a la zaga el Comendador con la villana a quien quiere regalar

“dos sartas de perlas finas
y una cadena esmaltada
de más peso que la mía”. (II, XII.1622)

Pero como Barbada, Casilda, tal es el nombre de la esposa de Peribáñez, no acepta nada que pueda comprometerla y huye del Comendador. Las armas de los poderosos, no obstante, son muchas. A fin de alejar al esposo, el Comendador lo nombra capitán de una tropa de labriegos que ha de marcharse urgentemente a lejanas tierras para enfrentarse con los moros. Peribáñez acepta pero se hace armar hidalgo por el propio Comendador para tener una espada con que defender su honor. Aceptado como hidalgo, Peribáñez avisa al Comendador que ya son iguales en honra y le insinúa qué puede ocurrir si alguien la rompe -pues tan frágil como cristal es -mientras está fuera de casa.

Así, pensando que el esposo ya está lejos, como a Barbada persigue y acosa el noble, acontece en tierras de Ocaña. El Comendador, acorralándola gracias a engaños, pues ha usado a una prima de ésta para que le facilite el encuentro, se presenta como el poderoso que es:

“Yo soy el Comendador,
yo soy tu señor”, (III;XVI.2816)

a lo que la recién desposada, formalmente pues no ha habido tiempo aún para que el matrimonio se consume, responde ignorando la “nobleza” del interlocutor. Ante sus ojos, los estamentos han desaparecido y todos son iguales, razón por la que no acepta la servidumbre:

“No tengo
señor más que a Pedro.” (III,XVI.2818)

En esta porfía, interviene la prima para plantearle a Casilda las ventajas que para ella tiene acceder a las pretensiones del caballero:

¹²⁰ Citamos (acto, escena, verso) por la edición preparada por José M. Díez Borque en 1975 para Editora Nacional.

“Anda, que es locura ahora,
siendo pobre labradora,
y un villano tu marido,
dejar morir de dolor
a un príncipe; que más va
en su vida, ya que está
en casa, que no en tu honor.” (III,XVI.2825)

Pero Casilda, como Barbada se resiste y amenaza con defenderse “a bocados y a coces”. La escena es contemplada por Peribáñez que escondido reflexiona:

“¡Ay honra!, ¿Qué aguardo aquí?
Mas soy pobre labrador...
Bien será llegar y hablalle...
Pero mejor es matalle....” (III, XVII.2843)

Saliendo de su escondite se dirige directamente al noble para, mientras le clava la espada, decirle:

“Perdonad, Comendador,
que la honra es encomienda
de mayor autoridad.” (III, XVII.2847)

Las muertes se suceden, pues Peribáñez mata igualmente a la prima traidora y a los criados del noble que acuden a vengarlo. El rey se entera de lo que pasa. El apesadumbramiento que le produce la muerte de su capitán no llega a igualarse a la furia que le embarga sólo de pensar en la ruptura del orden social:

“Basta. ¡Qué! Los azadones
¿a las cruces de Santiago
se igualan? ¿Cómo o por dónde? (III.XXV.2999)

El labrador, acompañado de su esposa, se presenta ante el rey y solicita le dejen exponer su visión sobre lo sucedido antes de que le den muerte. La misma, incluyendo la petición de que la recompensa por su captura sea entregada a su esposa, pues con ella llega, se inicia con el recordatorio de la “limpieza” de su linaje.

“Yo soy un hombre,
aunque de villana casta,
limpio de sangre, y jamás
de hebrea o mora manchada. (III.XXVII.3032)
(...)
Caseme con la que ves, (3040)
También limpia, aunque villana,
virtuosa, si la ha visto
la envidia asida a la fama.”

La reina llora al escuchar la historia, ante lo cual el rey exclama:

“¡Cosa extraña!
 ¡Que un labrador tan humilde
 estime tanto su fama!
 ¡Vive Dios, que no es razón
 matarle! Yo le hago gracia
 de la vida...Más, ¿qué digo?
 Esto justicia se llama
 Y aun hombre deste valor
 Le quiero en esta jornada
 Por capitán de la gente
 Mismo que sacó de Ocaña.
 Den a su mujer la renta,
 Y cúmplase mi palabra;
 Y después desta ocasión,
 Para la defensa y guarda
 De su persona, le doy
 Licencia de traer armas
 Defensivas y ofensivas”. (III,XXVII.3105)

Con estas palabras, el rey otorga el triunfo al honrado villano frente al corrupto noble.

“Con razón todos te llaman
 don Enrique el Justiciero.” (III:XXVII.3123)

El equilibrio social se reestablece, pero en condiciones diferentes porque los campesinos han logrado equipararse a los nobles en dignidad y poder (ya pueden llevar armas). Y, por lo mismo, cuando, algunos años después, un capitán de los ejércitos reales paseando por las obras de Calderón de la Barca desdeña la opinión de un villano, -“¿qué opinión tiene un villano?”- éste le responderá que

“Aquella misma que vos;
 que no hubiera capitán
 si no hubiera labrador”. (El Alcalde de Zalamea, I.668)¹²¹

El mismo villano, Crespo de nombre y alcalde en Zalamea, y el general don Lope Figueroa tendrán, a propósito de este tema, uno de los más conocidos diálogos sobre el honor que se escribieron en el teatro español. El villano, tras advertir al general que

“A quien se atreviera
 a un átomo de mi honor, [tocar]
 viven los cielos también,
 que también le ahorcara yo”, (I, 865)

¹²¹ Citamos Jornada y verso por la edición de Enrique Rull para las editoriales Orbis-Origen en 1982.

Afirma estar dispuesto a contribuir y llevar todas las cargas que se le impongan y a las que con su hacienda pueda responder, pero cosa distinta es el honor, pues, con unos de los más populares versos del Barroco español, le recuerda que

“Al rey la hacienda y la vida
se ha de dar; pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios”. (I,873)

A lo que el general responderá:

“¡Juro a Cristo, que parece
que vais teniendo razón!”. (I,877)

Obviamente, la historia de Barbada de Cardenosa no es una comedia al uso de la época. Sin embargo, tal pareciera que Cianca, al redactarla, participara de algunos elementos que, como hemos visto, aparecen en el *Peribáñez* y el *Comendador de Ocaña* y en otras muchas obras escritas por sus coetáneos.

Así, a través del honor, que la santa virgen Barbada ha de defender, se descubren otros aspectos que aparecen implícitamente en la narración de Cianca, como la conexión entre la limpieza de sangre y la masiva emigración que la ciudad está recibiendo, o la “lección” que los caballeros han de aprender si quieren preservar sus privilegios. Pero, simultáneamente, una vez más, la santa se ofrece como un icono del conflicto irresoluto entre una ciudad que crece como campesina reafirmando, reinventado, un pasado nobiliario. Los epítetos laudatorios que conforman la identidad abulense hacen referencia justamente a ese pasado que se recrea día a día: Ávila del Rey, Ávila de los Caballeros, Ávila de los Leales y, más tarde, Ávila de los Santos. Pero nunca apareció en su nombre el de los que la levantaron, Ávila de los Campesinos. Tal vez en esta deliberada ausencia radiquen parte de los continuos intentos, que en siglos posteriores, se han hecho para hacer desaparecer a Santa Barbada.

Ahora bien, en lugar de adelantar que sucederá décadas después, parece pertinente resolver previamente la cuestión de si la defensa del honor garantiza *per se* la santidad.

6.- Virgen Santa Barbada

La defensa del honor a la que hemos hecho referencia explica por qué Santa Barbada “alarga el passo” y huye del caballero en lugar de ofrecer tal sacrificio al señor, máxime considerando que “estimaua más la hermosura del alma que la exterior del cuerpo.”¹²² O dicho de otra forma, aunque exista un desdén por la belleza

¹²² Ciertamente la idea de dejarse atacar para ofrecer el sacrificio a Dios se nos antoja realmente extraña. Sin embargo, la llamada “beata de Piedrahita”, María de Santo Domingo, en el juicio que le siguió la inquisi-

exterior del cuerpo y una subordinación del mismo a la del alma, la defensa del honor, en cuanto defensa de la virtud o de la integridad moral, un cuerpo y alma.

La creencia en la íntima conexión entre la naturaleza corruptible y el espíritu que la informa, de claros orígenes platónicos, era firmemente sostenida, como hemos visto, por algunas de las mujeres más relevantes de finales del XVI abulense. Las continuas mortificaciones y padecimientos que sufrían se hacían en mayor provecho del alma. En esta consideración había insistido sobremanera San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* al afirmar que las "penitencias externas" son el medio adecuado para que "la sensualidad obedezca a la razón".

No es pues extraño que Barbada, viéndose en el aprieto reseñado, ruegue a Dios le dé algún tipo de "fealdad".¹²³ En esta súplica se encadenan simultáneamente dos ideas propias de la reforma tridentina: el desprecio del cuerpo y su subordinación a los valores espirituales, y la necesidad de salvarse por las propias obras.

Al despreciar su cuerpo, la Santa Barbada está asumiendo la idea desarrollada desde los primeros martirologios de que el cuerpo de la mujer es en sí mismo incitación al pecado. Cualquier cosa que lo deforme estará, por tanto, al servicio de Dios, en la medida en que evitará la tentación. Las historias de las mártires, como la beata Paula que se saca sus bellos ojos para evitar la tentación de quien la mira, resuenan aquí con toda su intensidad. La santa despreciando su cuerpo, o más concretamente, haciéndolo pasar por el de varón, elimina cualquier posible tentación. Aparece así una contradicción en la religiosidad de la época que invita a salvarse por las obras, a la vez que considera que, en el caso de la mujer, la ocasión de pe-

ción para probar si era "iluminada", manifestó que había cometido todos los pecados posibles para aumentar su mortificación: aceptar regalos cuantiosos para mortificarse por la pobreza de Cristo que se había comprometido a llevar, yacer con varios caballeros simultáneamente para sufrir más por la castidad que debía mantener, etc.- (vid. Lunas Almeida, 1930) (Sorprendentemente, la beata salió muy bien librada del juicio debido, según parece, a los buenos oficios que desempeñaron el Cardenal Cisneros y el Duque de Alba, quien además de protegerla construyó para su paisana un convento en Aldeanueva (luego Aldeanueva de las Monjas y hoy Aldeanueva de Santa Cruz) a su medida con el objeto de que pudiera ser desterrada sin excesivos sufrimientos.)

¹²³ En *La tercera mujer*, Lipovsky relaciona la apreciación de la belleza femenina con la existencia de estratificación social: "para que hiciese su aparición la idolatría del bello sexo, fue preciso -condición necesaria pero no a todas luces suficiente- que surgiera la división social entre clases ricas y clases pobres, clases nobles y clases laboriosas, con el correlato de una categoría de mujeres exentas de trabajo." (Lipovsky, 1999:99) Una división social consolidada, como la abulense de la época, es el requisito previo para la valorización de la belleza en la medida que permite el establecimiento de diferenciación intra-genérica entre aquellas mujeres, las campesinas y artesanas, primordialmente dedicadas a la producción y las que, libres de trabajo, pueden dedicar parte de su vida y su tiempo al cuidado de su propio cuerpo. La contraposición campesina-ciudadana, de la que ya hemos hablado, tiene su continuación en la dualidad "laboriosa-ociosa". A su vez, esta transición se muestra en la relación "fealdad-hermosura." Este nuevo contexto "ocioso" en el que participan algunas mujeres, "se hace patente a través de las representaciones plásticas, tanto en lo que afecta a las indumentarias, como a la organización y ajuar del hogar, <haciendo> claro el deseo femenino de crear un contexto social más agradable y bello, que sirva como contrapunto a la actividad masculina." (Azcarate, 1984:43)

car acontece aún sin pensamiento ni obra. Pero, además, la exigencia de la negación del cuerpo no es ni tan siquiera para evitar su pecado, sino para soslayar la ocasión de que otros —los varones— pequen.

“Simbólicamente, las mujeres desempeñaban papeles de especial importancia en un orden patriarcal, dado que representaban la virtud y el mal, proporcionaban un contraste negativo frente al cual los hombres se podían definir, y permitían la justificación de la autoridad masculina. En la base del género se podrían dibujar “líneas y fronteras simbólicas”, que la antropóloga Mary Douglas ha descrito como “una forma de poner orden a la existencia”. (Perry, 1993.13)

En ese sentido, la renuncia a la corporeidad femenina, en el caso que nos ocupa la masculinización, es prerequisite de la santidad: tras el cambio de identidad sexual, la joven deja de ser tal para convertirse en santa.

Ahora bien, la santidad no se origina tanto en el milagro de la transexualización, sino en la superación de la prueba, esto es, tras el último diálogo con el caballero. Como hemos visto, la joven no pide directamente a Dios que la libre del mal que la persigue, sino que le otorgue algún medio para ser ella misma quien provoque rechazo donde antes había fascinación. O dicho de otro modo, la joven busca salvarse por sus propias acciones y no por un acto de elección divina que podía ser sospechoso de luteranismo.

Como se recordará Lutero había defendido que el hombre no posee capacidad humana para hacer méritos que le conduzcan a la salvación, porque eso es tanto como condicionar a Dios. Por consiguiente, desde el punto de vista de Lutero sólo la gracia divina, entendida como don, posibilita la salvación. Desde esta perspectiva, el creyente lo que debe hacer es creer y las obras son sólo una señal de la gracia, pero en ningún caso, mérito.

Frente a ello, el católico ha de conducirse tal cual hace Barbada combinando acción y fe y buscando su propia salvación. La concertación de fe y obra aparece desde los inicios de la narración que nos presenta a la joven en actitud de búsqueda y no en espera, en camino “a visitar la iglesia del bienaventurado san Segundo”. La misma no se quiebra por las tentaciones que en sucesivas ocasiones, ignoramos cuantas, en forma de “promesas y halagos”, pretenden desviarla de su camino. Llegado el momento de peligro, se presenta la mayor prueba para la fe que, al igual que la mayor parte de los santos y santas, la virgen Santa Barbada ha de superar. Su firme voluntad de culminarla es lo que permite la acción divina y, por consiguiente, la posibilidad de salvarse por sus propias obras. Una vez que el milagro de la piedad ha ocurrido, la joven santa ya no huye sino que, tras dar “infinitas gracias a nuestro Señor”, “se puso sentada en una piedra” esperando a que el caballero la interrogara. Este diálogo garantiza el cumplimiento del “admirable y celestial fauor” y, por ende, la santidad.

Convenientemente transformada, pero sólo entonces, la mujer intranscendente que se convierte en santa relevante para la comunidad puede llegar a la ermita de

San Segundo y ocupar una posición diferente. Deja así de ser una mujer que pone en riesgo el orden social al permitirse el lujo de mostrarse independiente, de andar sola "trotando" por los caminos. Pero, como señala M.E. Perry, el popular dicho de la época "ni espada rota, ni mujer que trota",

"subraya la complejidad de estas relaciones entre sexos a través de una yuxtaposición de dos símbolos de desorden: la espada rota que representa al hombre deshonrado, y la mujer que trota que representa la deshonra femenina. El orden social derivado de esta yuxtaposición es doblemente dependiente, primero de honor masculino, que a su vez depende del control impuesto sobre las mujeres. La sociedad desarrolla así un carácter distintivo de honor de género así como una economía sexuada". (Perry, 1993,15)

En esta "economía sexuada" Barbada juega básicamente un papel intermedio pues como monoandrogina es, a la vez, varón y mujer y ninguna de las dos cosas.¹²⁴

Si hasta ahora hemos visto a Barbada como intermediadora entre lo rural y lo urbano, entre lo masculino y lo femenino, su llegada a San Segundo supone consolidar su papel mediador.¹²⁵ Así se reconoce en los versos que existen en una tabla que pende sobre su sepulcro y cuyo inicio es el siguiente:

"Sednos buena intercessora
y abogada,
Señora Santa Barbada".

Pero, la intercesión no es sólo entre los hombres y Dios, sino entre "los de arriba" y "los de abajo". Los mismos versos de la tabla incluyen una mención expresa a dos obispos, uno de arriba, otro de abajo:

"Y dechado,
O pueblo de Dios amado
de virtudes muy jocundo
que tenéis allá el Tostado
y acá abaxo san Segundo".

Ahora bien, estos versos reconocen algo con lo que Cianca no está cómodo: que San Segundo es de "abaxo", razón más que suficiente para que de ellos diga que "la compostura del verbo es algo grossera." El proceso de normalización tridentina que

¹²⁴ Joyce Trebilcot diferencia entre "monoandroginitismo" caracterizado por la presencia conjunta de los aspectos masculinos y femeninos en un mismo individuo y un segundo tipo de androginitismo, al que llama poliandroginitismo, caracterizado por la convivencia de un sexo, totalmente desarrollado en cuanto tal, y un género, no correspondiente con el primero y también totalmente desarrollado. (Trebilcot, 1982.163)

¹²⁵ La condición de mediadora no es contradictoria ni incompatible con la de "santa de los de abajo." Antes bien, al contrario, en un contexto histórico de largo alcance, en el sentido de Braudel, en que los "de abajo" han estado sometidos a las arbitrariedades de los "de arriba", la existencia de una mediación es, de facto, una victoria de los desfavorecidos que, gracias a la misma contemplan como la arbitrariedad ha de dejar paso a una incipiente justicia.

suponía conceder mayores poderes al obispo y que, en el plano de lo simbólico, se concreta en la traslación del cuerpo del varón apostólico a la catedral choca frontalmente con estos versos que recuerdan un pasado, "de la de aquel antiguo tiempo", que se quiere olvidar. De hecho, con el correr del tiempo, la tabla en cuestión desaparece y los últimos cronistas sólo citan ya los tres primeros versos. El recuerdo de que San Segundo era de abajo se mitiga, aún a costa de despreciar a Alonso de Madrigal, el Tostado. Y con él, a Santa Barbada que le había seguido. Los mismos versos anónimos así lo reseñaban:

"Tú seguiste a san Segundo
por gozar de aquella gloria.
Ánima glorificada
De aqueste bendito santo,
Que edificó su morada
Sobre la piedra, y el canto".

La vinculación de Santa Barbada con un ya inexistente santo, San Segundo "de abajo", lleva en sí el germen de su propia desaparición. Pero, también las posibilidades de su recuperación. San Segundo queda arriba, Santa Barbada abajo, pero indisolublemente unidos ya que

"Este mundo
es camino del profundo".

Por dicha razón, aunque la santa es ejemplo de castidad

"pues quisite tú dexar
los deleites deste suelo".

Cianca solicita permiso a sus lectores para, cosa extraña en notario, "intervenir en esta historia de la bienaventurada Santa Barbada". El objeto de tal intervención es hacer decir a la santa unos nuevos versos, más "subidos" de compostura y prescindir así de los más antiguos y "groseros". Pero, aunque con tal forma se presente, no se trata de un recurso literario. La nueva composición, anónima aunque recogida en los "cancioneros" de la época, se hace decir a la joven cuando está "puesta de rodillas delante de un deuoto crucifixo". Se otorga así protagonismo a otro de los elementos que más va a desarrollar la Contrarreforma, la pasión de Cristo, pues el fin que los citados versos tienen es rendir pletesía al crucificado y extender su devoción.¹²⁶ Con ello, el "sednos buena intercessora" deja paso a un "Dulce reden-

¹²⁶ "En el siglo XV y sobre todo en el XVI se vio el establecimiento en España de las hermandades de la Vera Cruz y de la Sangre de Jesús, grupos de fieles y sacerdotes que mantenían capillas en catedrales, en iglesias parroquiales y en el campo dedicadas a Cristo, y también se imitó la pasión a través del Vía Crucis o de las procesiones públicas penitenciales." (Christian, 1976:67) Por otra parte, como ya hemos visto, el número de edificios religiosos dedicados a Cristo en Ávila pasó de 2 a mediados del XV a 7 doscientos años después.

tor mío". De la misma forma, si los antiguos versos, como hemos indicado, sitúan a Barbada como ejemplo a imitar, los nuevos quieren hacer de Cristo el único "ejemplo en muerte y vida".

De esta forma, Cianca pretende desvincular a Santa Barbada de un San Segundo marginal para unirla a Cristo, cual si fuera monja. Por lo mismo, las palabras con que cierra su narración hacen explícita mención justamente al hecho de que la santidad de Barbada se debe al hecho de haber seguido a Cristo, "bien se supo valer de la vida y pasión de Christo la bienauenturada virgen Santa Barbada," y a lo que espera a quienes como ella se comporten: "se libró de la muerte del pecado y cobró vida gloriosa y perpetua."

Tras la neutralización del santo de "abajo", le toca el turno a la santa. San Segundo ya estaba institucionalizado, pero la Santa Barbada no había sido incluida en ese proceso. Por lo mismo, Cianca comienza a dar pasos hacia una neutralización de las potencialidades que había manifestado y a las que sobradamente nos hemos referido. Los cronistas que vengan después mantendrán una continua tensión entre hacerla "oficial" o hacerla desaparecer.

7.- Entre las Grandezas de la ciudad de Ávila

Tan sólo doce años después de la publicación de la obra de Cianca, el monje benito Luys Ariz publica su *Historia de las grandezas de la ciudad de Auila* en la que va a llevar a cabo una recreación de la vida de Santa Barbada. El argumento central de ambos relatos es el mismo, sin embargo, las alteraciones que introduce Ariz en relación con el texto de Cianca transforman en gran medida la narración. Veámosla en su integridad, en primera instancia, antes de comentar los cambios apreciados.

El chronista Gonçalo de Ayora, en el Epílogo que hizo de algunas cosas desta Ciudad, con la tradicion Antigua, y pía deuocion, del pueblo Christiano, aunque en ningun Martirologio, ni leyenda, se haze mencion desta santa, llamada y pintada en Retablos, Santa Barbada. Como esta en la Antigua Parrochia de san Llorente, en vna Capilla. Que era estancia antiguamente de las Emparedadas. Esta pintado en su retablo, vn cauallero a cauallo, hablando con vna donzella, assentada en una piedra, los cauellos algo crecidos, y la barba larga, y en el friso del Retablo, declara el milagro. Y en medio está vna Tarjeta, con las Armas de la casa de los Braquemontes, y Balderrabanos Que dice se hizo el año 1530. Y assi se manifiesta ser tenida por santa. Esta Donzella fue natural de Cardeñosa, aldea de Auila. Y esta con santo celo y deuocion, tenia de costumbre de venir a Auila, a visitar los santos cuerpos de san Vicente, y sus hermanas, y del glorioso S. Segundo, y S. Pedro del Barco, que todos están en los Arrabales de Auila, a la parte del Setentrion. Otros quieren sentir fuesse natural de la misma Ciudad, y que viuia en los arrabales. Y así como era hermosa en Alma, tambien lo era en cuerpo. Y continuando sus deuociones, a caso fue vista de vn gentil hombre Moço, y cudizioso. El qual con demasiada, y torpe aficion, pretendia gozarla, desuelandose para hablar a solas. Topola a caso, fuera de las cercas

de la Ciudad, donde la requirio con palabras lascivas, y amorosas. A las cuales la santa Virgen, respondió varonilmente, despreciando todas sus blanduras, y promesas, y con esto se libró por aquella vez.

Como el Cauallero perseberasse en sus malos propositos, y siempre anduiese con assechanças. Supo como la deuota donzella, continuaua en sus estaciones. Y assi la fue siguiendo desde el santo sepulcro de san Vicente, al Templo de san Segundo. A caso la Virgen boluio la cabeça, y conocio al Cauallero, que la yua siguiendo. La cual temerosa del atrevido mancebo, y verse a solas por aquel Campo. Apresuro sus passos quanto pudo, por entrarse en la Ciudad, o topar con gente, mas como el animo dañado del Cauallero, y el yr a cauallo, no la diesse lugar. Se acogio a sagrado, encomendandose muy de veras a Dios y a su gloriosa Madre. Suplicando la defendiesse de aquel hombre, y conseruase en su Virginidad. Con estos temores y confiança, se entro en la Yglesia de san Llorente, que a la saçon no auia naydie dentro. Y poniendo el coraçon en Dios, y los ojos en el Retablo, hizo con muchas lagrimas, su oracion humilde. Y subitamente, sin echarlo ella de ver, se cubrio el rostro de barbas, como si fuera varon. Llegando el Cauallero, halló a la sierua del Señor, sentada en un passo del altar. A la qual, como echasse de ver, que era hombre, le pregunto, si auia visto una donzella, que auia entrado en aquella ora alli. La Virgen respondió con verdad, que no auia visto mas de a si. El Cauallero quedo turbado, pareciendole que se auia engañado. Aunque por otra parte se asseguraba auerla visto y conozido, por el camino. Y mirando toda la Yglesia, por dentro y fuera, y no la viendo, torno a su donzella, y asegurado, que era hombre, tomo su cauallo, y camino su camino. La santa Virgen, conoziendo la merced que el Señor la auia hecho, le dio mil gracias. Y viendo al Cauallero yr lejos, se fue su camino, al santo sepulcro de san Segundo, donde hizo su estacion, y se fue a su casa. Lo que mas sucediesse a esta Virgen, ni quando muriesse, ni como fuesse enterrada, no se sabe. Mas de que se tiene mucha deuocion con su sepulcro. El qual esta en la Yglesia de san Segundo, con Retablo, y Altar propio, arrimado a la pared detrás del sepulcro de san Segundo. Y está su Capilla cercada, y cercada, con vna reja de hierro, bien obrada y dorada. Y en el friso dize, auerla mandado hazer la deuota señora Doña Ysabel de Ribera, hija de Francisco de Balderrabano, y auerla mandado hazer, en honor de Santa Barbada.

Lo primero que llama la atención del texto precedente es que su autor cite entre las fuentes del relato la "tradición antigua y pía devoción", además de la obra de Ayora, obviando totalmente la obra de Cianca que, sin duda, conocía y que, de hecho, en algunos momentos reproduce literalmente.

Pero más allá de esta consideración formal el texto en cuestión supone un firme paso hacia la neutralización de la importancia secundaria de la santa mostrando, a la vez, un modelo de devoción que entra en competición con el que Cianca intentaba propagar.

El proceso de neutralización de las potencialidades subversivas de Santa Barbada viene de la mano de la tentativa de eliminar su condición campesina. De en-

trada, Ariz hace gran hincapié en la mucha devoción que en la ciudad hay a la santa. Tal es así que nos informa de la existencia de dos retablos diferentes en los que se narra su historia. Uno, ya mencionado por Cianca y posteriormente por otros autores, estaría en una capilla de la "antigua parroquia de San Llorente"; el otro estaría en San Segundo junto a su sepulcro y con altar propio. Sin embargo, según Cianca, después de colocarse junto al sepulcro la reja que pagó doña Isabel de Ribera, el altar de Santa Barbada había sido retirado pues "desconsideradamente se ha puesto otro en aquel lugar de Santa Águeda", sobre el que volveremos más adelante, y de lo cual Ariz nada dice.

Con todo, donde más nítidamente se observa el intento de neutralizar el carácter rural de la santa, es en la afirmación de que "otros quieren sentir fuesse natural de la misma Ciudad, y que viuía en los arrabales". La joven no es aún totalmente ciudadana, pues vive en las afueras, pero Cardenosa es ya una referencia imprecisa. La joven independiente que andaba sola por los caminos ya no es tal, porque todo lo que de ella se nos cuenta tiene lugar en las proximidades de la ciudad. Ciertamente no entra dentro de la muralla, pero ya se atisba tal posibilidad. Así, ante la persecución del moço, ella apresuró "sus passos quanto pudo por entrarse en la Ciudad o topar con gente".

Es más, desde la perspectiva de ciudadana, se entiende que su vagar ya no es por el campo, sino entre las dos iglesias de la ciudad en que se depositan los santos locales.¹²⁷ Por lo mismo, el relato ha de ser forzado para que la joven se vea "a solas por el campo", frase que Ariz toma de Cianca, ya que el recorrido extramuros entre San Vicente y San Segundo no supone ningún alejamiento de la ciudad e, incluso, dependiendo del lugar en que potencialmente se encontrase la joven presenta otras iglesias más cercanas que la de San Llorente (San Martín, Santa María de la Cabeza). Por otra parte, la realización de las citadas estaciones implica un acercamiento hacia arriba. Ciertamente, la iglesia de San Vicente está "fuera" de la muralla, pero la disputa entre esta basílica, que en tiempos fue juradera, y la catedral por la primacía espiritual de la ciudad sigue sin resolverse.¹²⁸ Es decir, aunque San Vicente está efectivamente extramuros, se sitúa sobre un elevado escarpe en la zona "alta" de la ciudad y en ningún caso se le puede aplicar la condición de "popular" en el sentido que le estamos dando a la ermita de San Segundo.

¹²⁷ Entiéndase "locales" como de devoción local, pues tanto los patrones de Ávila, (San Vicente y sus hermanas Sabina y Cristeta), como San Pedro del Barco son de "fuera". Los primeros proceden de Ébora (Portugal), el último de El Barco de Ávila.

¹²⁸ En cierto modo, la exigencia del traslado de los restos de San Segundo puede relacionarse con esta discreta disputa entre las elites eclesiásticas, especialmente entre los obispos que querían asumir las prerrogativas aprobadas en Trento y el cabildo que se resistía a perder sus privilegios medievales. De alguna forma, hasta el traslado de San Segundo, la catedral era "menos importante" que San Vicente pues en esta Basílica se concentraba -se concentra aún- la devoción a todos los patrones de la ciudad: Vicente, Sabina, Cristeta y Nuestra Señora de la Soterraña. Un ejemplo ya reseñado de ese conflicto es el que enfrentó a los cofrades de San Segundo con el apoyo del Cabildo con el obispo Álava y Esquivel y la Orden Tercera de San Francisco en 1558.

En segundo lugar, el relato de Ariz plantea una piedad diferente a la reclamada por Cianca, si bien ambas totalmente dentro del espíritu contrarreformista. Mientras Cianca convierte su narración en una exaltación de la pasión de la Cruz, la narración de Ariz gira totalmente en torno a la devoción mariana.¹²⁹ El crucifijo ante el que devotamente rezó la joven doncella en la versión de Cianca ha desaparecido y ahora la misma se encomienda "muy de veras a Dios y a su gloriosa Madre".

La sustitución del cristocentrismo del relato por el maríacentrismo transforma en muy buena medida sus contenidos. De entrada, la joven a la que el moço persigue ya no pretende defender su "onor", sino "conservarse en su virginidad", imitar a la "Madre de Dios". Aunque tanto la narración precedente como la de Ariz hace basar el milagro en la "pureza", la inserción de la misma en un contexto mariano presupone que ésta solamente puede expresarse a través de la virginidad o la maternidad.¹³⁰

La apelación a la virginidad acerca a Barbada a los inicios del cristianismo en un doble sentido. En primer lugar, porque la sitúa en la línea de las mártires que murieron para impedir vejaciones sexuales. En segunda instancia, porque la acerca al estado que los Padres de la Iglesia consideraban el idóneo para las mujeres y que implica grandes dosis de renuncia y, simultáneamente, alcanzar cotas de libertad impensables para otras mujeres. Algunos de los primeros teólogos del cristianismo, por ejemplo, Cipriano autor a finales del siglo III de una obra llamada *De habitu virginum*, consideraba que el mantenimiento de la virginidad dotaba a la mujer de un status superior al que el matrimonio le confería, básicamente porque la no casada disponía de todo su tiempo para dedicarse al Señor. Pero, como decimos, la elección de la virginidad suponía también un "plus" de libertad porque, aún con las matizaciones precisas,

"permitía a la mujer liberarse, por un lado, de las estructuras patriarcales a que quedaba sometida a través del matrimonio y su normativa jurídica; por otro lado, (...) la opción por la virginidad consistía en una libre y espontánea decisión por el ejercicio de un derecho que pertenecía tanto a los varones como a las mujeres; la mujer optaba en igualdad de condiciones que el varón, adquiría una autonomía con respecto a la autoridad masculina y pasaba a poseer una mayor margen de disponibilidad de su persona para poder ejercer otras actividades, tanto de tipo personal como social." (Bautista, 1993.149)

En esta misma línea ha insistido M. Douglas al señalar que en el incipiente cristianismo la virginidad se concibe básicamente como mecanismo de liberación. En

¹²⁹ Tras constatar que la mayor concentración de santuarios cristológicos se hallaban en la provincia de Salamanca o sus aledaños, W. Christian (1976.68) sugería, a título de hipótesis, que desde los centros universitarios se fomentaban las hermandades que mantenían las capillas dedicadas Cristo, frente al indudable impulso al culto mariano otorgado desde algunas órdenes religiosas.

¹³⁰ Lo que no quiere decir que las casadas, esto es, las que optan por la vía de la maternidad puedan hacer un indiscriminado uso de las relaciones sexuales, porque para ellas la castidad cumple el mismo cometido que la virginidad en las solteras.

todo caso, la "liberación" de la que hablamos, nada tiene que ver con la "liberación de la mujer" que el feminismo radical ha reclamado en la segunda mitad del siglo XX, aunque sólo sea porque el contexto histórico del que hablamos la haría totalmente anacrónica. Es decir, la liberación de las vírgenes del primer cristianismo pretendía convertir "un ser débil e inferior" en la "*mulier virilis* de la que hablan los Padres" (Bautista, 1993.150), porque para éstos el símbolo de la divinidad no podía ser concebido sino en relación con la fortaleza que representaba la virilidad. Por otra parte, Salisbury (1994.200) ha puesto de manifiesto que las mujeres que durante la Alta Edad Media optaron por una vida ascética, al contrario de lo que les ocurría a los santos, no eran tentadas sexualmente -lo más aproximado eran las tentaciones que en forma de comida asolaron a María Egipcíaca-. Esta ausencia no es admitida por San Jerónimo, quien sí sufría tentaciones carnales, cuando afirmaba que el apetito sexual de las mujeres era un serio obstáculo para el crecimiento espiritual de éstas.

Desde este punto de vista, Peter Brown, afirma que en un momento en que propiedad y *status* sólo pueden transmitirse a través del matrimonio y la descendencia subsiguiente, la renuncia a la sexualidad, al romper las posibles alianzas matrimoniales y las redes de poder en ellas basadas, supone una ruptura con el sistema social en el que, además, tal actitud provocaba grandes estragos. En este sentido, la defensa a ultranza de la virginidad entre los primeros cristianos tendría que ver con el deseo de reformar la sociedad, esto es, de "crear una nueva sociedad que fuese libre, sin trabas y sin coerción ni contradicción" (Douglas, 1991.187), frente al contexto esencialmente coercitivo del entorno en que se desarrollaba.¹³¹

Pero, saltando en el tiempo, es necesario recordar que es justamente ese deseo de renovación el que preside el espíritu de Trento que debe imponerse en un marco especialmente conflictivo. Si bien en la sociedad del XVI, menos en la XVII, el orden social no resultaba esencialmente dañado por estas actitudes, no puede soslayarse la existencia de un cierto paralelismo entre lo descrito y el movimiento ascético que algunas mujeres abulenses llevaron a cabo en dicho tiempo y que, en determinados momentos, supuso la generación o, la canalización, de conflictos sociales a los que ya nos hemos referido. Por tanto, al analizar el impulso mariano post-tridentino, no puede obviarse que el mismo supone una cierta recuperación (o

¹³¹ "La idea de que la virginidad tiene un valor positivo especial estaba destinada a caer en terreno propicio dentro de un pequeño grupo minoritario y perseguido. (...) Más aún, la idea del valor excelso de la virginidad estaría muy bien escogida para favorecer el proyecto de cambiar el papel de los sexos dentro del matrimonio y de la sociedad en general." (Douglas, 1991.187) Según Marina Warner (1991, 114) el mantenimiento y desarrollo de la sinonimia entre virginidad y pureza descansaba básicamente en un erróneo conocimiento del cuerpo de la mujer: "El cuerpo de la virgen era natural e íntegro y, como tal, dechado de pureza. El simbolismo dependía, por supuestos, de un conocimiento médico inexacto que ha resultado extraordinariamente tenaz. Hasta los tiempos modernos se creía que el himen obturaba completamente el útero, realizándose en muchas zonas del mundo crueles ceremonias de desfloración sobre chicas jóvenes para "abrir las" y poder así convertirse en fértiles, esto es, en menstruar. La confusión, tal vez, surgió y persistió en Europa porque las chicas se casaban en edad núbil, de tal forma que la penetración podía parecer la causa de la menstruación. Pero la idea perduró más allá de la desaparición de los matrimonios infantiles."

recreación) de condiciones que se desarrollaron trece siglos antes. Atendiendo a estos aspectos, determinadas afirmaciones encuentran acomodo tanto si se aplican a la Alta Edad Media, como a la situación religiosa generada por Trento. Tal ocurre con algunas de las ideas vinculadas a la extensión de la mariología.

Por consiguiente, la insistencia de Ariz en el carácter virginal de Santa Barbada, a partir del momento en que llega a San Lorenzo sólo se refiere a ella como "Virgen" desapareciendo términos como "joven" o "doncella", podría ser interpretado en el sentido de que:

"la idea de que la virginidad confiere poder opera en dos planos diferentes. Primero, los Padres de la Iglesia enseñaron que la vida virginal reduce la especial culpabilidad de la mujeres en el pecado original y es, por tanto, sagrada. Segundo, la imagen del cuerpo virginal es la imagen suprema de la integridad, y la integridad fue igualada a la santidad." (Warner.1991,111)

Según estos planteamientos, la intervención divina ya no sería condición indispensable para asegurar la santidad, pues la defensa a ultranza de la virginidad, esto es, de la integridad corporal, sería suficiente para conferir santidad a quien así se comportara¹³². En este marco se explicaría igualmente que las jóvenes que optaran por una vida virginal constituirían para la Iglesia de la época la avanzada de la nueva Eva que ha de (contra)reformular la sociedad:

"La idea de la mujer como antigua Eva, junto con los temores a la contaminación sexual, pertenece a un determinado tipo específico de organización social. Si este orden social ha de cambiarse, la segunda Eva, fuente virginal de redención que aplasta el mal bajo sus plantas, constituye un símbolo poderoso y nuevo." (Douglas, 1991.187)

En parte, el poder de este nuevo símbolo radica en la concentración de dos elementos diferentes, pero interdependientes, como son la virginidad y la maternidad. Si la súplica a Cristo en el texto de Cianca precisaba de la acción humana, la súplica a la Madre de Dios que hace Barbada en el de Ariz, torna innecesaria la obra humana sin sospecha alguna de luteranismo. Pero, además, la realización de un milagro por intercesión de la Virgen no resulta extraño porque, como Madre, siempre responde. Así lo asevera un reciente "Catecismo" elaborado por la Conferencia Episcopal Española (1986.194) en el que se inserta "esta bella oración medieval [que] expresa muy bellamente los sentimientos filiales de los cristianos con respecto a la Madre de Jesús y Madre nuestra:

Acordaos,
Oh piadosísima Virgen María,
Que jamás se ha oído decir
Que ninguno de los que han acudido

¹³² Aunque, según la Iglesia, la santidad es siempre un don de Dios, que es lo que define Trento en la línea de la doctrina de San Agustín. El hecho objetivo y físico de la virginidad no es *per se* causa de la santidad.

A vuestra protección,
Implorando vuestro auxilio,
Y reclamando vuestro socorro,
Haya sido desamparado de Vos".

Esta concentración aúna paradójicamente el carácter liberador del antiguo movimiento virginal cristiano y las más elevadas dosis de renuncia. El desarrollo de esta concentración simbólica, en el sentido de Turner, en el relato de Ariz reduce la capacidad mediadora de Barbada al asumir que, comparada con la Virgen, la potencia mediadora de los santos ante Cristo es menor. Por eso en el relato de Ariz la Virgen aparece como mediadora ante Cristo y el Padre. Así lo indica nítidamente el mismo catecismo al afirmar que "La Iglesia invoca a la Virgen, Madre de misericordia, como su abogada y auxilio en las dificultades y como mediadora ante su Hijo, el único mediador entre Dios y los Hombres". (*Ibid.*)

La devoción a la "Madre de Dios" había ido aglutinando paulatinamente lo espiritual y lo social, especialmente desde que en el siglo XIII los franciscanos hicieran de la humildad de María bandera de su apostolado. De esta forma, cuando llega el Concilio de Trento, y más en lugares como Ávila, la imagen de María socialmente imperante se ha acomodado al nuevo modelo de familia incipientemente burguesa que la modernidad está forjando. En este lento proceso la Virgen ha dejado de ser la figura medieval de la "buena leche" para convertirse en esencia de la humildad como modelo de comportamiento a imitar por las esposas. Es justamente esta imagen arrodillada de la Virgen María la que ha llevado a afirmar a Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* que la rehabilitación de la mujer que lleva a cabo el cristianismo de la época a través de la figura de la Madre es la consumación de su derrota histórica: "es la realidad profunda encerrada bajo las apariencias de las cosas." (Beauvoir, 1998.I.271) Por lo mismo, prosigue Simone de Beauvoir

"El cristianismo reviste de nuevo a la mujer con prestigio terrorífico: el miedo al otro sexo es una de las formas que toma para el hombre el desgarrar de la conciencia desdichada.(...) [Por tanto] La virginidad de María tiene sobre todo un valor negativo: aquella por la que la carne ha sido rescatada es no carnal; no ha sido tocada, ni poseída." (Beauvoir, 1998.I.259,260)

Por lo mismo prosigue esta escritora francesa:

*"si se niega a María su carácter de esposa es para exaltar con mayor pureza a la Mujer-Madre, pero sólo si se acepta el papel subordinado que se le asigna, será glorificada: "he aquí la esclava del Señor". Por primera vez en la historia de la humanidad, la madre se arrodilla ante su hijo, reconoce libremente su inferioridad. En el culto a María se consuma la suprema victoria masculina: es la rehabilitación de la mujer mediante la culminación de su derrota."*¹³³ (*Ibid.* 261)

¹³³ Aunque la iglesia enseña que, cuando la Virgen se arrodilla ante el niño, lo hace en reconocimiento de la condición divina de su hijo.

En suma, Simone de Beauvoir acusa al cristianismo de utilizar la maternidad, mediante la exaltación de María, para transformar el papel que las antiguas mitologías habían asignado a hombres y mujeres; Istar, Astarté, Cibeles eran, según el criterio de esta autora, caprichosas, crueles y lujuriosas; eran "fuente de muerte así como de vida, al engendrar a los hombres los convertían en sus esclavos." (Ibid. 261). Pero la maternidad que el cristianismo procura, dice Simone de Beauvoir, es inconcebible sin la sumisión, las mujeres sólo serán creadoras de vida pero no de muerte, es decir, han perdido su auténtico poder: dejan de ser mujeres para ser madres.

Con independencia de que el tono general de la crítica de Simone de Beauvoir, junto con determinados prejuicios que no es preciso enumerar, hayan impedido valorar su posición en su justa medida, lo cierto es que la relevancia de su crítica radica en los numerosos escritos que desde entonces identifican a la mujer con su capacidad creadora. Así, por ejemplo, Heritier (1996.230) señala que en la sociedad actual en que numerosas mujeres adoptan roles atribuidos tradicionalmente a varones, y viceversa, lo que hace que una persona sea mujer es justamente su capacidad de tener hijos. El corolario de esta idea rezaría como sigue: la mujer que no puede tener hijos, no es una mujer. Es decir, aquella persona que en el "orden natural" es mujer, pero no puede reunir las condiciones que permiten la identificación de tal orden con el simbólico, los hijos, no puede pasar a ocupar en el seno de éste el lugar que debiera corresponderle.¹³⁴ Así pues, sin pretender dar un tono universalizador a esta reflexión, en la medida en que se considera que es la capacidad de crear lo que establece la diferenciación entre los dos géneros y no cualquier otra característica, la potencia simbólica de María, como símbolo de maternidad, se realza aún más por la aparente anomalía de ser símbolo de aquello que no puede simbolizar.

La necesidad que la narración de Ariz plantea de optar entre virginidad o maternidad se refuerza aún más por un dato novedoso que aparece en su escrito y del que nada había dicho Cianca: el milagro en cuestión tuvo lugar en la "Antigua Parroquia de San Llorente, en una Capilla. Que era estancia antiguamente de las Emparedadas". Poco es lo que se sabe de estas mujeres. Si los documentos históricos son pocos a la hora de mencionarlas, actualmente su memoria ha desaparecido totalmente en Ávila.¹³⁵ La reclusión de las emparedadas, dice Fernández Valencia en el siglo XVII

¹³⁴ Así lo habrían querido constatar, por citar dos monografías clásicas, Margaret Mead o Evans-Pritchard. A tal motivo atribuye Mead las numerosas restricciones que en Samoa recaen sobre la mujer embarazada, ya que "cuando la madre ha tenido muchos hijos, ello se considera como algo tan natural que no motiva ningún elogio. La mujer estéril es maldecida, si bien indulgentemente, y su desgracia atribuida a una vida licenciosa". (Mead, 1984.180). Por su parte, Evans-Pritchard (1977) indica que entre los Nuer, las mujeres estériles podían tomar esposa exactamente igual que si fueran hombres. Esta consideración de la mujer estéril como varón viene reforzada, en este caso, por el hecho sintomático de que la existencia de hijos en el "matrimonio" entre la estéril y su esposa es seguido por la atribución de "paternidad" a la primera por aquellos.

¹³⁵ Aunque podemos intuirlo, ignoramos cuál es la causa de la gran escasez de documentos sobre estas mujeres. Sea como fuere, el emparedamiento femenino se debió prolongar durante varios siglos. Ariz indica que la capilla en cuestión era "estancia antiguamente de las Emparedadas", dando a entender que en 1607 ya no lo era. Podemos colegir su antigüedad por la existencia de un testamento fechado en 1297 que se con-

"era de dos maneras: una voluntaria y otra precisa. La voluntaria era aquélla a que cualquiera se dedicaba con beneplácito del obispo o presbítero con fin de servir a Dios; y la precisa nacía de haber incurrido en culpas graves y escandalosas dignas de semejante corrección." (Fernández Valencia, 1992.92)

Se trata pues de un espacio al que la mayor parte de la población de la ciudad tiene restringido el acceso. Por su voluntad o contra ella, las emparedadas poseen un carácter anómalo dentro de Ávila frente a la normalidad cotidiana que preside la vida del resto de las mujeres. De alguna forma, se sitúan en los confines de la sociedad, en los límites del tiempo y del espacio, al margen de todo. María Cátedra asevera la coherencia entre el milagro de Barbada y su capilla junto a las emparedadas porque, a fin de cuentas, la joven es "en cierta forma una mujer "escondida", por la barba, a los ojos de los hombres". (Cátedra, 1997b.46)

La consistencia del dato se prolonga en otra dirección. La casa de las emparedadas refuerza el simbolismo mariano al presentar la doble opción que la iglesia contrarreformista ofrece a las mujeres de la época: o la santa vida virginal, que permite una cierta libertad, o la maternidad y el consecuente enclaustramiento de la vida marital presidida por la castidad. Quebrar esta opción adoptando otras vías suponía abandonar la que la Virgen ofrecía y seguir los caminos de María Magdalena:

"La Virgen María representaba un modelo de perfección femenina que ningún mortal podía esperar alcanzar; y María Magdalena demostraba que las mujeres débiles y pecadoras tenían que arrodillarse como las penitentes, lo cual servía para justificar la sumisión femenina y la dominación masculina." (Perry, 1993.14)¹³⁶

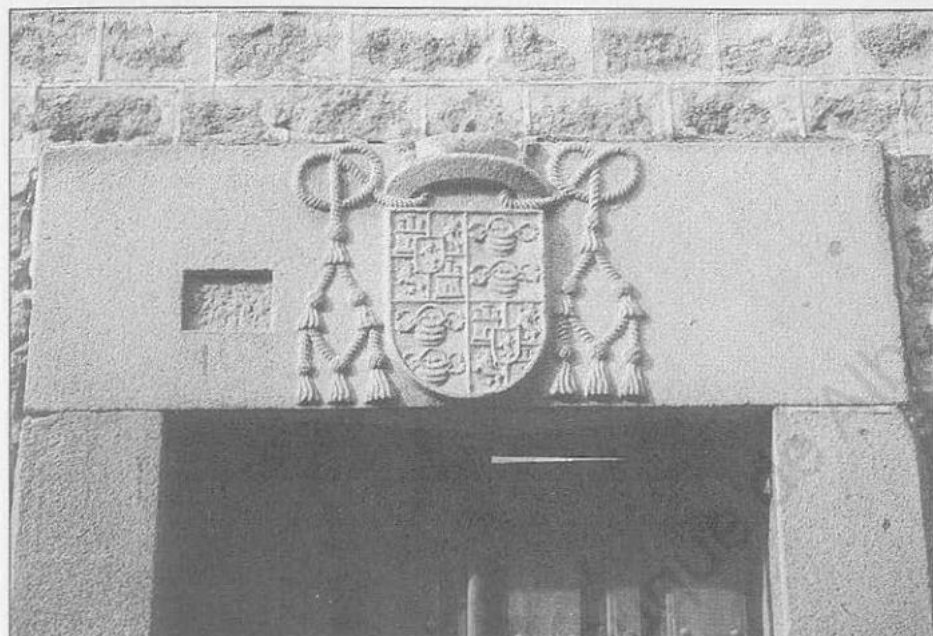
serva entre la documentación del Cabildo de San Benito de Ávila. El 27 de marzo de 1297 una mujer de nombre Domenga Sánchez hizo leer públicamente su testamento escrito en "pergamino papel" que se iniciaba con las siguientes palabras: "In Dei nomine. Amen. Yo Domenga Sánchez, muger que fuy de don Gil el trapero de la cal Toledana, sintiéndome sana e con mi entendimiento, aquel que Dios me quiso dar e que ove fata agora; porque me temo que en adelante avré a seer doliente o flaca más de quanto agora so, por mejoramiento de mi fazienda, fago agora con mi entendimiento este mi testamento, creyendo que será a servicio de Dios e de sancta María e de todos los Santos, e a desenbargamiento de mi alma e a salvamiento della." En dicho testamento, además de varias misas en memoria de su difunto esposo y otros parientes, los gastos de su entierro y "todo el mi quinto e las mis ganancias" para su hijo Domingo Gil, clérigo de la iglesia de San Nicolás, en el barrio de la Toledana, se manda lo siguiente: "et mando para hestial de la dicha eglelesia de sant Nicolás dos maravedís. Et mando a la obra de sant Salvador dos maravedís, et a la obra de sant Viçent otros dos maravedís. Et mando a la cruzada tres maravedís. Et mando a donna Mayor *emparedada* un maravedí. Et mando a Mónica Sánchez, mi fija, la mi saya. Et mando a mi nieta Xemena Gil una quarta de vinna de las siete quartas que he en Valseca." (Sobrino, 1991.23-24) (cursiva nuestra)

¹³⁶ Edmund Leach presentó la dicotomía María-Magdalena como un nítido ejemplo de la "condensación" de opuestos que opera en el ámbito de lo mítico: "en términos mitológicos, María la Virgen inmaculada y María la Pecadora son "la misma persona." (Leach, 1989.103) Desde su punto de vista, aunque "esta clase de condensación de opuestos es un "sinsentido" desde el punto de vista de la lógica normal, pero es plenamente coherente con la mitológica." (Leach, 1989.101)

Otro elemento más viene a reforzar simbología maternal. Si bien Ariz no hace mención de ello, como se recordará, Cianca había indicado que en el altar que en la ermita de San Segundo dedicado a Santa Barbada, “desconsideradamente se ha puesto otro en aquel lugar de Santa Águeda”. Esta sustitución de Santa Barbada por Santa Águeda abunda en la dicotomía virginidad-maternidad. El “peligro” femenino de la joven doncella queda neutralizado cuando las barbas garantizan su virginidad. Pero, a la vez, éste se neutraliza aún más cuando se pretende aunar -en el mismo lugar estarían el sepulcro de Barbada y el altar de Santa Águeda- a la maternidad. A despecho de lo que retradicionalización está haciendo en numerosos lugares situando a Santa Águeda como “patrona de las mujeres”, hay que recordar que dicha santa era solamente patrona de las madres. Si Santa Águeda pierde sus pechos en el martirio es justamente porque estos representan la maternidad, pues si de todas las mujeres fuera patrona, tal vez el ejemplo martirial hubiera incidido en otro tipo de padecimientos.¹³⁷

Así, parte del poder de perturbación o mediación que “santa virgen Barbada” poseía se atenúa al incidir el relato de Ariz sólo en uno de los términos “virgen” aminorando los otros dos. Pero si el proceso de hacer de Santa Barbada una “santa oficial” ha dado nuevos pasos en la narración de Ariz, serán las que vengan en las siguientes décadas las que intentarán a toda costa eliminar cualquier rasgo de anomalía de la santa. Para ello, se recurrirá básicamente a dos medios. En primer lugar, la datación del suceso en una fecha concreta (aunque como veremos muy variable). En segundo, al cambio de nombre. Si la santa a la que el comunero Ayora llamaba Barbacia, se transformó en Barbada en los textos de Cianca y Ariz, después de éstos pasará a ser, como indicaremos en el próximo capítulo, Santa Paula Barbada para perder definitivamente este apelativo y quedar, por último, simplemente como Santa Paula.

¹³⁷ No deja de ser paradójico que para autofestejarse las mujeres se sitúen bajo un *patro-nazgo*, aunque sea femenino. Más coherente con la aspiración que supuestamente se persigue sería que Santa Águeda en lugar de ser “patrona” fuera declarada “matrona” de las mujeres. Ahora bien, si hacemos caso del *Diccionario de la Lengua Española* (Vigésima Primera Edición, 1992), esta declaración insistiría aún más en el aspecto maternal del que aparentemente se quiere huir al hacer a Santa Águeda patrona de todas las mujeres y no sólo de las madres, pues “matrona” sería una “madre de familia, noble y virtuosa” o una “mujer especialmente autorizada para asistir a las parturientas”. [Excusamos decir que de las 12 acepciones que en el mismo diccionario se atribuyen al término ‘patrón’, ninguna hace referencia a la paternidad o la familia, sino a otro tipo de condiciones tales como “defensor, protector, dueño, amo, señor, etc.”]. Con todo, queriendo o sin querer, la fiesta de las “águedas”, que si antaño fue popular en Castilla y León, hoy día, merced a la homogeneización festiva, se ha extendido a todos los rincones creándose donde no existía y recreándose donde ya estaba presente, ahonda y consolida aún más la identificación mujer = madre a la que nos referíamos en notas precedentes.



Fotos 26 y 27: Jerónimo Manrique de Lara (arriba su escudo) dejó muy claro que la catedral estaba "arriba" y la ermita de San Segundo "abajo" (a la izquierda, para más señas)

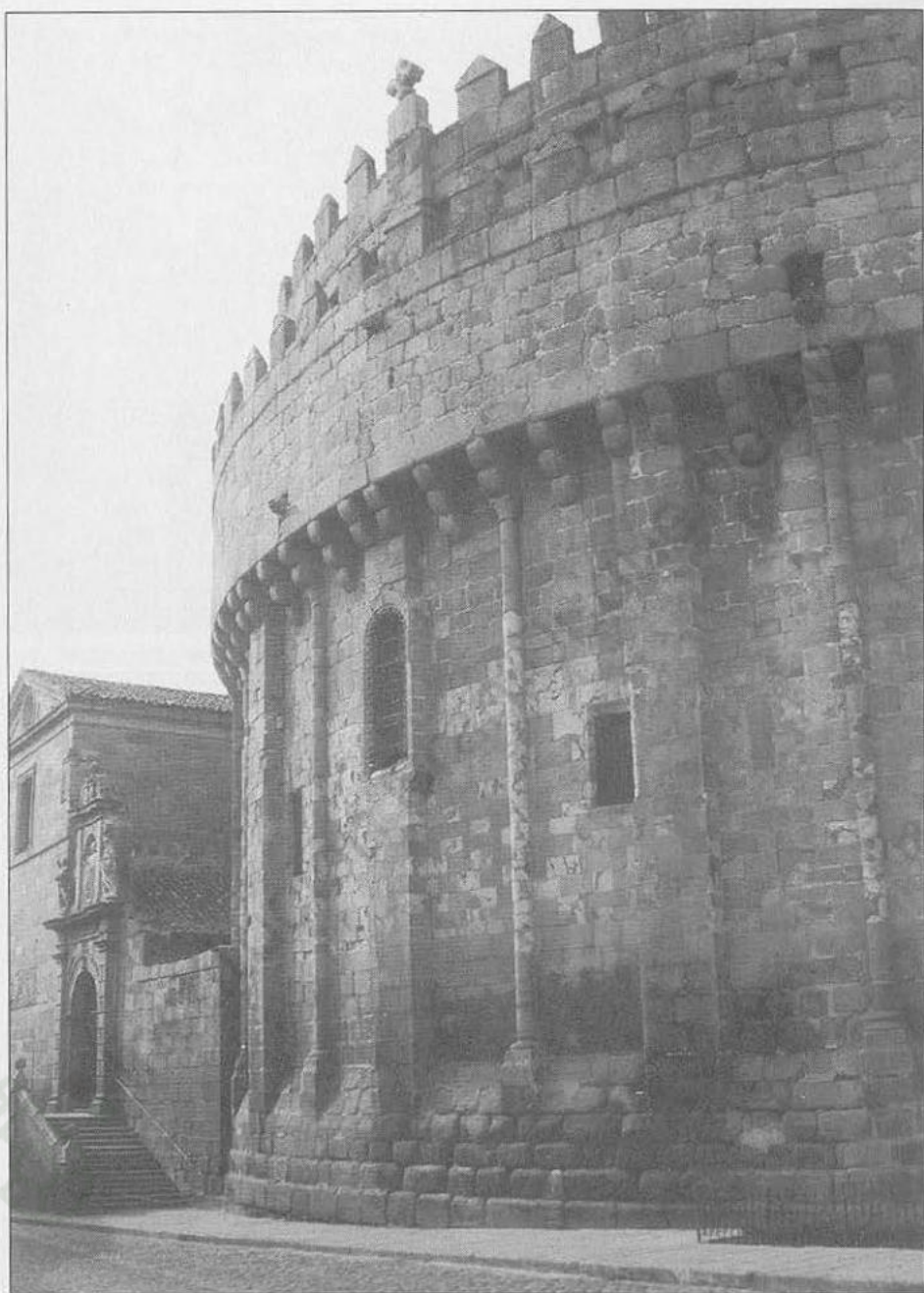
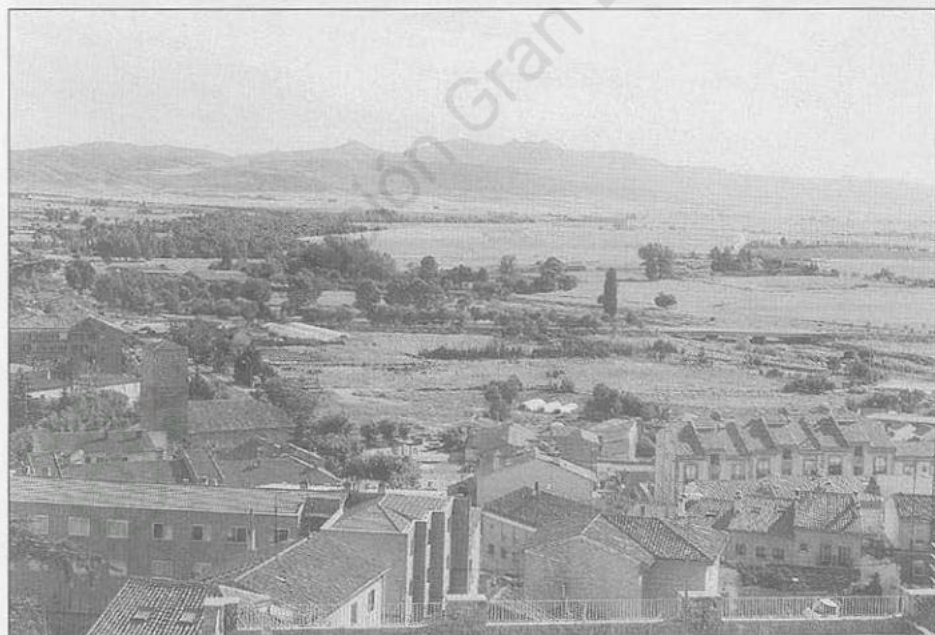


Foto 28: Jerónimo Manrique de Lara mandó construir una capilla adosada al cimorro catedralicio para alojar el cuerpo de San Segundo. Años después Lope de Vega, quien le había servido durante su adolescencia, fue capellán de la misma.



Fotos 29 y 30: El escudo de Ávila (tomado de un programa de fiestas) recuerda el origen nobiliario de la ciudad olvidando a los millares de campesinos llegados a la misma. Visto desde "arriba", el Barrio de San Nicolás sigue siendo campo.

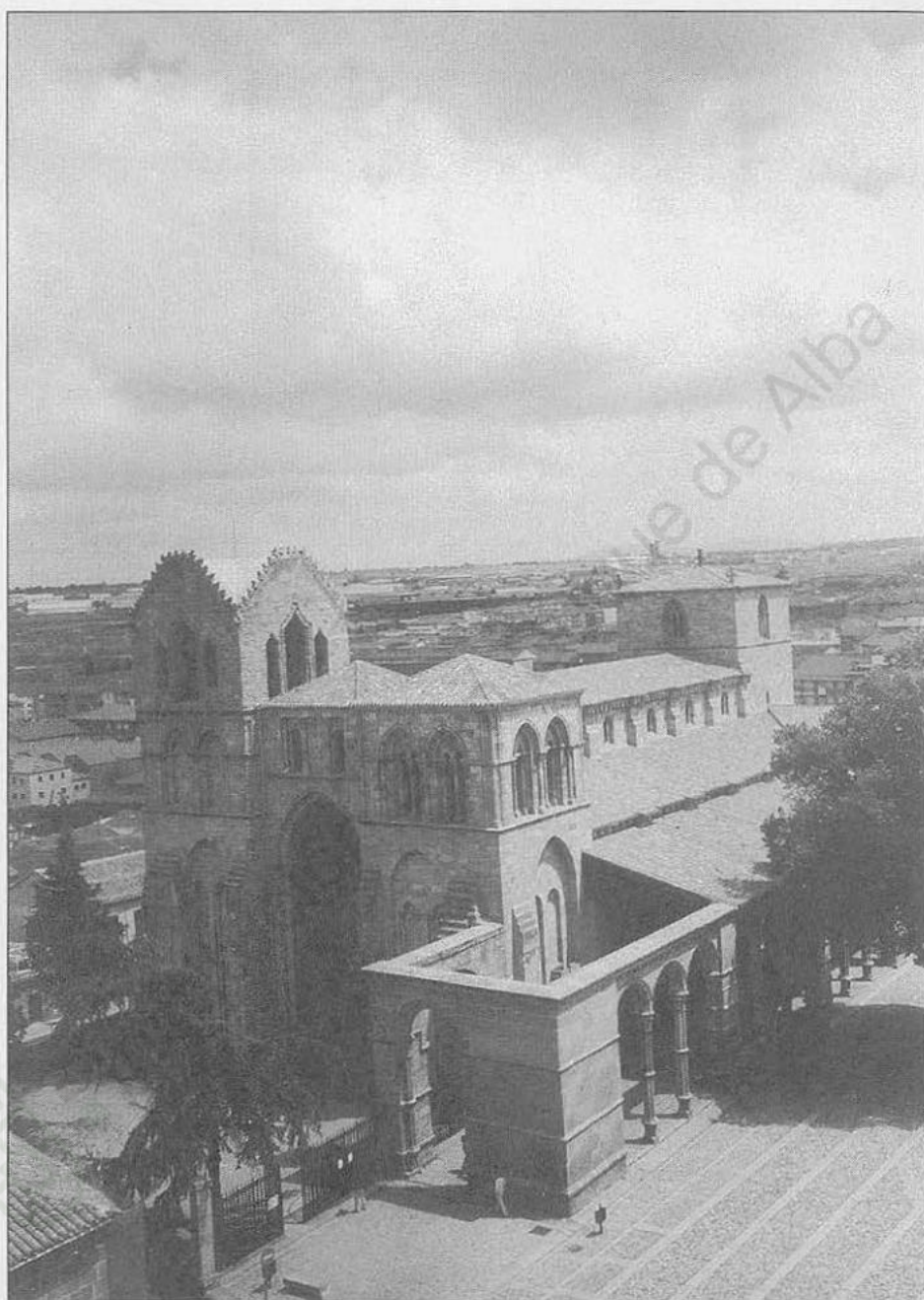


Foto 31: La antaño iglesia juradera de San Vicente le disputó la primacía a la catedral durante centurias. Aún hoy los restos de Vicente, Sabina y Cristeta, así como de la Virgen de la Soterraña, todos ellos patrones de la ciudad, se veneran en la misma.

VI SANTA PAULA

1.- La antigüedad del milagro

Las primeras referencias escritas a la joven de Cardeñosa aparecen, como hemos visto, en los albores del siglo XVI. A finales de ese mismo siglo la historia alcanzará un completo grado de elaboración merced a la pluma del notario Antonio de Cianca. No obstante, desde un punto de vista cuantitativo, el siglo de Santa Barbada será, sin duda, el XVII: tras la publicación en 1607 de la *Historia de las Grandezas de la Ciudad de Ávila*, del benedictino Luis Ariz, las referencias a la misma se incrementarán notablemente durante siete décadas.

A Santa Barbada se referirá escuetamente en 1611 el abulense Sancho Dávila cuando, siendo obispo de Jaén, publique sus cuatro libros acerca *De la veneración que se deve a los cuerpos de los santos y a sus Reliquias y de la Singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nro Señor en el Sanctissimo Sacramento*. En dicha obra, dentro del epígrafe titulado "En tiempo de la ley de gracia" (cap. VIII, 3) enumera las principales reliquias que hay en la ciudad de Ávila, haciendo notar que se hallan los cuerpos de San Segundo en la catedral y del mártir San Vicente, en una iglesia "q es entierro de mis padres, y de su casa" (Dávila, 1611.291). A éstas dos reliquias le seguirían en importancia las de las hermanas de San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta, el cuerpo de San Pedro del Barco, en la misma iglesia de San Vicente, "y en la iglesia de San Segundo extramuros está el cuerpo de Santa Barbada Virgen." (*ibid.*) Igualmente, se ofrecen noticias sobre las reliquias de esta santa en el *Libro de Cuentas de la hermandad de San Sebastián y San Segundo*, 1612-1689, donde se consigna en 1625 la existencia en poder de la misma de "una canilla y un pedazo del casco de la cabeza de Santa Barbada." (Ferrer, 2001.80)

De un tenor totalmente diferente será la referencia a la joven de Cardeñosa que lleva a cabo, por las mismas fechas, Lorenzo Ramírez de Prado quien, en sus *Ob-*

servaciones a Iuliano, efectuará una comparación entre Santa Liberata o virgen Wigelfortis y Paula de Ávila, para mostrar las diferencias existentes entre ambas. Esta comparación será seguida en 1630 por el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, en su tratado de filosofía de la naturaleza titulado *Curiosa filosofía y tesoro de las maravillas de la Naturaleza examinadas en varias cuestiones naturales*. Tratado de indudable éxito, a juzgar por las continuas reediciones (1630, 1634, 1639), era considerado por su propio autor como “obra muy vtil, no solo para los curiosos, sino para doctos Escriturarios, como filósofos y médicos” porque “contiene historias muy notables, aueriguanse secretos, y problemas de la Naturaleza, con filosofía nueva. Explicanse lugares dificultosos de escritura.” (1630 portada)

En las décadas siguientes las referencias a Santa Barbada siguen sucediéndose. Así, la protagonista del relato será mencionada en 1647 en tres lugares diferentes por Gil González Dávila dentro de las páginas dedicadas a la diócesis abulense del segundo tomo de su *Teatro eclesiástico de las ciudades e iglesias metropolitanas y catedrales de los Reynos de las dos Castillas: vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes*.¹³⁸ En 1651 su semblanza se verá reflejada en dos obras diferentes. Por una parte, aparecerá en *Marci Maximí*, cronicón sobre el obispo de Zaragoza que publica el monje cisterciense Francisco de Bivar con el objeto de proseguir el de Dextro; por otra, lo hará en el primer tomo de uno de los más conocidos y polémicos martirologios: *Anamnesis sive commemoratio omnium Sanctorum Hispanorum, Pontificum, Martyrum, confessorum, virginum, viduarum ac sanctorum mulierum qui vel nati sunt in Hispania* de J. Tamayo Salazar.

Siete años después, en 1658, serán J. Bollandus y G. Henschenius quienes al publicar en Amberes el tercer tomo de sus *Acta Sanctorum. Quotquot toto orbe conluntur, vel á Catholicis Scriptoribus celebratur, Quae ex Latinis & Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis*, recreen una vez más la descripción de la vida de la joven de Cardeñosa.

El ciclo de referencias a Barbada durante el setecientos abulense lo cierra otro clérigo vinculado a la parroquia de San Vicente: Bartolomé Fernández Valencia, beneficiado de dicha parroquia (“vicario parroquial” en la terminología actual, o “coadjutor”, en la que estuvo en uso hasta no hace mucho). Fernández Valencia publica en 1676 la *Historia y grandezas del insigne templo, fundación milagrosa, basílica sagrada y célebre santuario de los Santos Mártires Hermanos San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta: consagrado a la eterna memoria de sus ínclitos nombres en el mismo lugar en que ofrecieron por Cristo sus vidas y adonde en majestuosos sepulcros son venerados sus santos cuerpos y preciosas reliquias*, obra en la que la historia de Santa Barbada se recrea en tres ocasiones con ligeras matizaciones en cada una de ellas. Tras esta obra que cierra el ciclo del setecientos, en lo

¹³⁸ Por otra parte, el “Maestro Gil González Dávila” es, en calidad de “coronista de su Majestad”, el encargado de aprobar la publicación de la *Curiosa Filosofía* del jesuita Juan Nieremberg que acabamos de indicar. En la misma, como era costumbre, señala que “En él [tratado] no hay cosa que ofenda, ni a las buenas costumbres, ni a la Santa Fe Católica”. (González Dávila, 1930. s/n)

que a Barbada se refiere, se abre un periodo de gran silencio sobre la santa en cuestión, pues habrá que esperar hasta 1788, más de un siglo, hasta que alguien vuelva a escribir sobre ella.

Dos elementos comunes a casi todas estas obras representan una novedad con respecto a las obras anteriores: la datación del milagro de la pilosidad y la atribución a la joven del nombre de Paula. El origen de la transformación tiene que ver con la referencia implícita o explícita en la extraña obra del arcipreste Iuliano Petri (o Julián Pérez) llamada *De variorum carminum collectione*.

Será en esta obra donde se acuñe por vez primera el nombre de Paula, en unos versos posteriormente reiterados en casi todos los escritos y que se inician con las siguientes palabras:

*"Servat ovis caulam, qua dicunt nomine Pavlam,
Nomine Barbatam compellat turba Beatam."* (González Dávila, 1647.253)

Según dichos versos, Santa Paula Barbada habría vivido en la misma época que los primeros mártires cristianos, ya que el famoso milagro tuvo lugar en el siglo III de nuestra era, concretamente cuando

"Testa sub Hispano (qui pufes tunc) Daciano" (ibid).

La cuestión de la datación del milagro provocará no pocas polémicas. Ninguno de los cuatro autores que se refieren a ella con el nombre de Barbada (o Barbacia en el caso de Ayora, 1519), Cianca (1595), Ariz (1607) y Sancho Dávila (1611), habían hecho la menor indicación de fecha alguna. Es más, Cianca expresamente señalaba que "no se halla en el tiempo que este milagro sucedió". Pero a partir de la publicación del supuesto arcipreste ya no será posible referirse a Santa Barbada sin datar el milagro. Aunque frecuentemente se considera que la atribución de una fecha concreta a la vida de un personaje legendario se guía únicamente por el afán de aportar dosis de credibilidad a las historias, lo cierto es que, en el caso de los santos, la época en que vivieron resulta crucial e, incluso, determinante de su condición de santidad. Así lo había manifestado en 1614 fray Antonio Daza en una biografía intitulada *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada Virgen Sor Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de nuestro Seráfico padre san Francisco*. En esta obra, profusamente comentada por Julio Caro Baroja (1995.I 114ss), con los parabienes del Consejo de la Inquisición, el autor establece una categorización de la santidad por orden jerárquico.

Grado de importancia de mayor a menor de los santos, según Antonio Daza (1614)

| | |
|--|----|
| Establecidos por el Antiguo o el Nuevo Testamento | 1º |
| Santos Antiguos establecidos por la Iglesia Primitiva | 2º |
| Santos canonizados desde el siglo IX con arreglo a lo que se consideraba santidad cuando ellos vivían | 3º |
| Beatificados o sobre los que se ha iniciado proceso de beatificación | 4º |
| Santos locales, aún sin beatificar, pero cuyo culto se mantiene desde antiguo | 5º |
| Personas de las que se sabe vivieron santamente aunque no se les tenga culto. Su importancia se mide por el número de años pasados desde que vivió | 6º |

Esto es, si atendemos a la jerarquización precedente, descubrimos que existen dos categorías, las primeras, sobre las que ni tan siquiera "los herejes luteranos" pueden dudar. A continuación hallamos otras dos en las que existe un explícito y oficial reconocimiento de santidad. Para finalizar, los grados quinto y sexto de la santidad estarían determinados, además de por la propia vida del santo, por el criterio de antigüedad.

Atendiendo a este criterio, comprensible únicamente desde la asunción de una continuidad histórica no fragmentada, las variantes del texto se fuerzan hasta el grado de provocar incoherencias internas. Así, no es extraño que la santa de Cardeñosa visite edificios que aún tardarán siglos en construirse o que acuda a ermitas dedicadas a santos que aún no han vivido. Tales distorsiones se subordinan no sólo a una determinada construcción del pasado, sino sobre todo a la explicitación de la antigüedad de los hechos referidos.

Cuando el arcipreste Iualiano Petri, que supuestamente habría vivido en el siglo XI (o XII), hace figurar el milagro de la pilosidad de Santa Barbada en el siglo III, no sólo la acerca en el tiempo a las primeras mártires de la iglesia, sino que, sobre todo, le está confiriendo patente de santidad: una mujer que tan santa vida llevó y de la que en la ciudad hay memoria casi 1400 años después de que aconteciera el milagroso suceso, no hay duda de que debe ser una de las primeras santas del quinto grado. Pero, por otra parte, si Santa Barbada es un personaje ambiguo por definición, la asignación de la santidad por vía de antigüedad exige la eliminación de su carácter difuso,¹³⁹ razón por la que la mayor parte de los narradores del siglo XVII

¹³⁹ Pues como afirma M. Douglas (1991:55) "la santidad requiere que no se confundan los géneros distintos de las cosas".

prescindirán de la afirmación de Ariz, quien había indicado que tras la marcha del caballero "lo que mas sucediese a esta Virgen, ni quando muriese, ni como fuese enterrada, no se sabe" (Ariz, 1607.55), para procurar una reconstrucción esmerada de la vida de la santa.

Trasladado el milagro desde un extremo al centro de la vida, las posibilidades de contemplarlo desde el punto de vista ritual se incrementan. En todo caso, para acometer tal perspectiva es necesario enfatizar que se toma el milagro como representación simbólica del rito, pero nunca, como rito propiamente dicho, pues la ausencia de acción social en la pilosidad de la santa impide tal concepción. Tomado "como si", Santa Barbada puede analizarse como un personaje liminar semejante a los que centran la reflexión de *La selva de los símbolos* de Turner, iniciando su acción con una separación, según el clásico modelo de Van Gennep.¹³⁹ Se cumple así la característica fundamental que han de cumplir los participantes en dichos rituales: la marginación. En palabras de Leach,

"el iniciado se mantiene físicamente aparte de la gente ordinaria, alejándose completamente del medio familiar habitual o reclusándose temporalmente en un espacio cerrado al que no tienen acceso las personas corrientes" (Leach, 1989.108).

En este caso, la separación viene reforzada por el hecho de que esta ermita "era estancia antiguamente de las Emparedadas." (Ariz, 1607.54) Es decir, el desasimiento lleva a la joven de Cardeñosa hasta el lugar en que habitualmente están encerradas, por su voluntad o contra ella, algunas mujeres de la ciudad, un espacio, por tanto, al que no tiene acceso la mayor parte de la población. Esta limitación de acceso radica fundamentalmente en el carácter anómalo que con respecto a la normalidad social representan estas mujeres. Las emparedadas están en los confines de la sociedad, en los límites del tiempo y del espacio, al margen de todo. Junto a ellas, si bien transitoriamente, se retira la doncella de Cardeñosa confirmando la afirmación de Turner para quien el sujeto de los ritos de paso, "estructural, si no físicamente, es "invisible" durante el periodo liminar." (Turner, 1999.105)

De San Llorente sale la Barbada transformada. Cuando la joven abandona la ermita ya no es la misma: los atributos de la santidad, las barbas, son elocuentes. Su *status* ha cambiado. Ya no es una joven de Cardeñosa, sino una santa de Ávila y la pilosidad facial lo corrobora. No obstante, las mismas barbas generan una ambigüedad propia de la liminaridad que dificulta enormemente insertar a la santa adecuadamente dentro de la taxonomía social imperante. A propósito de la misma, hay que recordar que Victor Turner ha mostrado cómo en numerosas socie-

¹³⁹ Consideración que vendría reforzada por el hecho de que la joven que se desplazaba cotidianamente desde su pueblo hasta la ermita de San Segundo en Ávila, ante la amenaza, se ve impulsada a abandonar su usual recorrido para desplazarse hasta un lugar "más seguro": la ermita de San Llorente. Como consecuencia de esta "separación", lo que acontezca en san Llorente sucederá en una "intemporalidad social", (Leach, 1989.47) porque tendrá lugar en el ámbito de la anormalidad, en el margen.

dades los participantes en ritos de transición son tratados, o simbólicamente representados, como seres sexualmente ambiguos. Como consecuencia de tal indefinición, de la que participa Barbada, pueden ser tomados por sus convecinos como hombres o mujeres indistintamente, con independencia de cual sea su sexo biológico. Por tal motivo,

"si consideramos el periodo liminar como una fase interestructural de la dinámica social, el simbolismo, tanto de la androginia como de la asexualización resulta inmediatamente inteligible en términos sociológicos."(Turner, 1980.109)

Y, sin embargo, de la misma forma "que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta." (Douglas, 1991.106) Es decir, la liminaridad consustancial a la marginalidad conlleva también efectos positivos. Hasta el momento en que el rito se inicia, el neófito generalmente guía sus acciones por la costumbre. En la medida en que la habitualidad se rompe, se inicia una fase reflexiva de forma tal que la situación liminar "abre la posibilidad de hacer juegos malabares con los factores de la existencia."(Turner, 1999.118) Dicho de otro modo, la inserción en la fase liminar introduce dosis desconocidas de libertad, si quiera de pensamiento, que se verán atemperadas nuevamente cuando se produzca la vuelta a la normalidad social. En el caso de Barbada, ésta podía actuar de una determinada forma antes de que el milagro ocurriera. Una vez que éste sucedió, y la santidad estaba confirmada, debía comportarse como se espera que lo haga una elegida. Sin embargo, el periodo liminar, es el de las decisiones. Una vez que llegó a la ermita de San Llorente, intramuros de la misma, podía adoptar las decisiones que quisiera. Podía, por ejemplo, haber proseguido en la huida, haberse entregado al caballero, haber llorado, rezado, suplicado, etc. Las posibilidades se abrieron justo en el momento en que decidió encaminarse hasta la ermita.

No es este el único elemento positivo que se puede derivar de la liminaridad. Turner muestra cómo en tales ocasiones se utiliza con cierta frecuencia el cuerpo del neófito como un auténtico microcosmos que representa la totalidad del universo. Esta razón, que justificaría socialmente la androginia o cualquier otra representación única de elementos dispares, le lleva a considerar el cuerpo como un texto:

"cualquiera que sea el modo de representación, el cuerpo es siempre considerado como un lugar privilegiado para la comunicación de las gnosias, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y el modo como éstas llegan a ser lo que son."(Turner, 1999.119)¹⁴¹

Mutatis mutandi podríamos afirmar que la pilosidad representa justamente un texto en el que la sociedad ha de leer simultáneamente las condiciones de la santidad, la inmigración o la distribución de la riqueza dependiendo de si se adopta un punto de vista religioso, social o económico.

¹⁴¹ "El cuerpo puede ser representado como un andrógino, como macho o hembra." (Turner, 1999.119)

La ambigüedad de Barbada la presenta como el instrumento de mediación, no sólo entre lo masculino y lo femenino o el campo y la ciudad, sino también entre los hombres y Dios. La atribución de la condición de santidad a la aldeana de Cardeñosa provoca no pocos problemas teológicos. En la medida en que tal condición no podía presentarse como un "salto cualitativo" fruto de una elección divina si no como el fruto de la perseverancia en la bondad, la necesidad de suponer aspiración a la perfección antes del milagro, y de santidad tras él, se torna perentoria. Justamente por ello, de forma explícita, hacen de su camino un peregrinaje habitual hasta lugares sagrados. Si Cianca afirma textualmente que el milagro se produjo cuando ya la joven era santa porque visitaba con devoción la ermita de San Segundo¹⁴², Ariz amplía sus visitas a otras iglesias, lo que garantiza la belleza de su alma.¹⁴³

Pero, la santidad conlleva tanto una valoración espiritual como moral. Por tanto, por la misma razón, la continuidad ha de darse una vez que el milagro ha operado como confirmador de la belleza del alma. Por esta razón, aquellos relatos que decidida e intencionadamente se escriben con ánimo de fomentar la devoción y como "lección práctica" sitúan el énfasis en el hecho de que tras el milagro Barbada siguió practicando sus devociones. Así se pondrá nítidamente de manifiesto cuando la recuperación romántica y tradicionalista que lleve a cabo en el siglo XIX Moreno Guijarro de Úzabal nos presente a la aldeana

"resuelta a consagrarse de todo punto al servicio del Altísimo, y llevar una vida escondida con Cristo en Dios, usando la espresion del Apóstol, vitam absconditam cum Cristo in Deo; adonde entabló una vida de tanta edificacion, que mas bien que de humana criatura parecía de ángel." (Moreno, 1866.43)

Desde tal punto de vista, más que el milagro, que sólo pasó, la vida en Dios es lo que garantizaría su condición:

"se ejercitaba en piadosas vigiliass, en oraciones fervorosas, sin olvidar la práctica de las demás virtudes que aconseja y tanto ensalza nuestra adorable religion cristiana." (Moreno, 1866.43)

Es decir, es la "normalidad" subsiguiente al milagro lo que convertiría a Barbada en ejemplo:

"por manera que se hizo el modelo mas acabado de santidad, y se llevaba la admiración y los mayores elogios de los habitantes de toda esta comarca." (Moreno, 1866.43)

Con todo, Moreno podrá utilizar a Santa Paula Barbada para mostrar su tradicionalismo en el siglo XIX gracias a la inserción en el texto de diversos aspectos

¹⁴² "viniendo vn día la santa donzella para la iglesia de san Segundo a su acostumbrada deuoción." (Cianca, 1993.187).

¹⁴³ "con santo celo y devoción, tenía de costumbre de venir a Ávila, a visitar los Santos cuerpos de San Vicente, y sus hermanas, y del glorioso S. Segundo y S. Pedro del Barco (...) y así como era hermosa en el Alma." (Ariz, 1607.44)

de la vida de la joven que vendrán posibilitados por la aparición en escena del escrito de Julián Pérez y de los martirologios más conocidos de la época.

2.- Del arcipreste Julián Pérez a los martirologios

No hay posibilidad de entender las múltiples referencias del siglo XVII a Santa Barbada, con excepción de Ariz y Sancho Dávila, sin considerar la obra del arcipreste de Toledo Julián Pérez. Pero, como también se habrá observado, siempre que nos hemos referido a éste ha sido añadiendo el término "supuesto" a su nombre. Para situar a este personaje en su justa dimensión resulta imprescindible referirnos al jesuita Jerónimo Román de la Higuera, nacido en Toledo en 1551 (el mismo año en que La Compañía de Jesús se estableció en Ávila).

La importancia de este seguidor de San Ignacio en el desenvolvimiento de la historia de Barbada hay que vincularla a una de sus más complejas creaciones: la figura del arcipreste mozárabe Iuliano Petri (Julián Pérez o Julián Pedro) a quien, a su vez, hará autor de la obra *De variorum carminum collectione*.

Hallamos un vivo retrato de Román de la Higuera en la descripción que de él hizo José Godoy y Alcántara en su *Historia crítica de los falsos cronicones*:

"Había en los jesuitas de Toledo un padre Jerónimo Román de la Higuera, hombre de mediana instrucción, de natural complaciente, curioso de antigüedades, de opinión movediza al compás de sus impresiones, dado á intervenir en cuestiones de erudición con ánimo conciliador, y que se ocupaba en ilustrar la geografía antigua, escribir vidas de santos poco conocidos, é historias de viejas ciudades, cuyas oscuridades iluminaba y cuyas lagunas colmaba con conjeturas é inducciones pocas veces felices, que muy luego trocaba en verdades recibidas; acabando como Ulises, por creer sus propias ficciones." (Godoy, 1868.16)

En *Las falsificaciones de la historia* Julio Caro Baroja centró también su atención en el personaje, si bien añadió poco a lo que Nicolás de Antonio y José Godoy Alcántara habían escrito sobre él en siglos precedentes. Es de destacar, no obstante, el énfasis que Caro Baroja hace en el carácter patológico de su personalidad descartando *ab initio* otro tipo de interpretaciones:

"No cabe duda de que si alguna vez se escribiera un "Tratado de patología" en función de las obsesiones que produce la historia, la "psicopatología genealógica", tendría que ocupar en él un gran espacio, si no el mayor." (Caro Baroja, 1992.170)

Y, sin embargo, a pesar de esta afirmación, y de otras del mismo tenor,¹⁴⁴ Caro Baroja dedica un gran número de páginas de dicha obra a mostrar que la falsifica-

¹⁴⁴ De él dice Caro que es un personaje "roído por una clara perturbación mental, [que] apoyaba sus averiguaciones en documentos que él mismo forjaba, que reflejan una forma particular de mitomanía". (1992.163)

ción, especialmente a partir de la invención de genealogías, es una costumbre tan extendida en el tiempo como en el espacio.

Precisamente por tal motivo, la cuestión de la falsedad de las historias narradas en los cricones no puede ser contemplada únicamente desde el punto de vista de las condiciones psicológicas de los autores de los cricones, ni tan siquiera desde el prurito historiográfico: lo fundamental de estos cricones hay que buscarlo justamente en el ánimo que sus redactores tenían al escribir o fomentar sus escritos. El propio Román de la Higuera expone con cierta nitidez cuáles son los objetivos que su obra persigue al afirmar que, en una época de decadencia política y económica, con ellas “el patriotismo crece con el orgullo de verse lisonjeado sin medida.” (cit. por Rey Castelao, 1999.LXV) Es decir, no se trataba únicamente de un desaforado intento de fomentar la piedad religiosa, amparándose en el escaso conocimiento popular de los preceptos emanados de Trento. Ciertamente, estos cricones hallaron propicio campo en una religiosidad de indefinidos límites que, como han mostrado Bouza (1990) o Chrisitian (1991), incorporaba de forma compleja a la ortodoxia practicada por las jerarquías eclesiásticas, y en ocasiones políticas, símbolos o signos de nítido carácter local en los que la participación atravesaba los distintos estamentos sociales.

Por dicha razón, la adecuada combinación de ortodoxia tridentina y “paganismo funcional” (Caro Baroja, 1995.II.99)¹⁴⁵ presente en los cricones con el explícito objetivo de exaltar un determinado tipo de religiosidad, implícitamente perseguía un fin que excedía lo religioso y, al inventar el pasado, proyectaba una modelo de sociedad futura que habría de ser configurada desde la convergencia de los diversos ámbitos sobre los que pretendía actuar. No es cuestión baladí que los principales autores o propaladores de los cricones, auténticos prodigios de sincretismo religioso, estuviesen orgánicamente vinculados con uno de los principales baluartes de la contrarreforma católica: la Compañía de Jesús.

El propio Román de la Higuera, jesuita al fin, utilizaba las conexiones que la Compañía le proporcionaba para trabar contacto con algunas de las personas de mayor poder laico o eclesial de su tiempo. De hecho, entre las amistades que frecuentaba se hallaban personajes vinculados a la corte como Lorenzo Ramírez de Prado, persona letrada y diplomático de la entera confianza del conde-duque de Olivares;¹⁴⁶ el conde de Mora, su principal valedor en Toledo; amén de importantes per-

Desde dicha perspectiva, Julio Caro Baroja no duda de que “el padre Román de la Higuera entra de lleno en el campo de la psicopatología.” (*ibid.* 164) Esta última aseveración se completa con otra enfermedad más: “tenía bastante de mitómano y mucho de grafómano de cierto tipo: el “grafómano histórico”, podríamos decir.” (*ibid.* 169-170)

¹⁴⁵ “...es una suerte de paganismo que tiene algo que ver -en efecto- con lo que en su crítica del catolicismo consideran como supervivencia los protestantes, los racionalistas, etc., pero que, en términos sociológicos y antropológicos, hay que definir y caracterizar de modo menos tosco.” (Caro, 1995.II.99) *El Traité des reliques* de Calvino (1543) sería un clásico ejemplar de las críticas a las que hace referencia Julio Caro Baroja.

¹⁴⁶ Lorenzo Ramírez de Prado (o Laurentii Ramírez de Prado, pues indistintamente firmaba) es un personaje muy bien conectado con los “círculos intelectuales” de la época que se desenvolvían en las cercanías del

sonajes de la jerarquía religiosa como el ya citado obispo Sancho Dávila, Prudencio de Sandoval, obispo de Tuy o Alejo Meneses, arzobispo de Braga.

Será Román de la Higuera, cuyos argumentos probatorios rozan en ocasiones lo grotesco,¹⁴⁷ quien creará el cronicón en el que Santa Barbada quedará transformada en Santa Paula:

"último retoño de la familia ficúlnea fué el cronicón de Julián Pérez, personaje fantástico, creado por Higuera á imitación del Julián Lucas de Ocampo." (Godoy, 1868.199)

Según Godoy Alcántara, Julián Pérez fue creado por el jesuita Román de la Higuera porque precisaba de un "testigo ocular" de la toma de Toledo por los reyes cristianos que pudiera explicar la dualidad de cultos en la ciudad - el gótico mozárabe y el gregoriano de los recién llegados-, y completar un episcopologio lleno de lagunas. A ello se referirán directamente algunos autores como Fernández Valencia quien, a su vez, lo toma de Bivar:

"la autoridad de Juliano Pedro en antigüedades de España es grande, como lo dice el mismo Bivar, Super Maximum donde hablando de la antigüedad de la lengua española dice: Addam egregium Iuliani Petri testimonium cui refragari nemo forsam audebit. Y de esta autoridad consta vivía Juliano Pedro el año de 1085 cuando los moros perdieron a Toledo. De la autoridad del mismo dice mucho y con muchos autores el padre Quintana Dueñas, en los santos de aquella imperial ciudad; y el conde Rojas en las grandezas de ella." (Fernández Valencia, 1992.215)

Por tal motivo, la vida del supuesto Julián Pérez es casi una compendio de la historia de España y tan pronto se le encuentra hablando con su buen amigo El Cid como predicando en la coronación de Alfonso VI o, lo que es más importante, prisionero en la abadía alemana de Fulda. Este último detalle de una vida tan fabulosa como su obra justificaría sobradamente que hubiese podido leer ciertas historias de la cristiandad en las que se incluían la vida de algunos santos que por entonces resultaban desconocidos en España. De entre esa copiosa bibliografía, Julián Pérez habría quedado especialmente impresionado por una crónica escrita por uno de los

poder. Así, además de financiar la edición del cronicón de Luitprando, uno de los más famosos de su tiempo, aparece como autor de obras políticas o literarias. Tal es el caso de su obra *Consejo i conseiero de principes* (1617) en cuya portada figura como autor -si bien él mismo indica en su página 3 que, en realidad, es una traducción que hace del latín al castellano de los libros tercero y cuarto de los *Aforismos políticos* de Juan de Chokier-. Igualmente había publicado en París diez años antes, 1607, unos comentarios al libro XV de los Epigramas de Marcial. Por otra parte, su importancia política puede deducirse de una carta conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid (VE/27/39) en la que en 1637 informa al rey que ha concertado algunos medios para entrar al Río de la Plata y la forma de financiarlos.

¹⁴⁷ "Cierta Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid nos ha conservado una carta que poseía y que decía *caída del cielo* y que se halló en 1591 a siete leguas de Ávila, en Santa María la Nueva. El hombre que comienza con semejante hallazgo puede encontrar todo." (Caro Baroja, 1992.165-166)

antiguos bibliotecarios de dicha abadía de nombre Luitprando.¹⁴⁸ A partir de dicha lectura, Iuliano Petri habría hecho todo lo posible por dar a conocer lo que recordaba de dichos papeles. Así, prosigue Godoy Alcántara,

"la musa ficúlnea, á la sombra de algún que otro dístico legítimo de los padres toledanos, se divierte en interpolar antiguos apócrifos, inflar epítafios, ó se explaya celebrando la parentela de san Idelfonso ó las virtudes de las santas Florentina, Leocadia y Barbada." (1868:216)

En realidad la técnica de la falsificación de la historia, en la que se mostrará como un auténtico maestro Román de la Higuera, no era particularmente complicada. El proceso se inicia con la elección de un nombre de resonancias históricas de cuya existencia remota no hubiere dudas, pero del que tampoco existieran excesivas noticias, como Luitprando o Dextro, hijo de San Panciano, obispo de Barcelona.¹⁴⁹ A dicho personaje se le atribuye un escrito sobre la historia de la Iglesia cuyo original remoto se encuentra en una abadía lejana (p.e. la alemana de Fulda)¹⁵⁰. A con-

¹⁴⁸ Preciso es indicar que el Luitprando del que hablan los cronicones es la suma de dos personas diferentes. Por una parte se encontraría una persona llamada indistintamente Luitprando o Eutrand, del que se sabe que en el siglo X fue obispo de Cremona y también deán en Aquisgrán, ciudad con continuos contactos con Fulda desde la época de Carlomagno. El otro Luitprando fue un rey longobardo, del siglo VIII, cuya fama procede de la incursión bélica que efectuó en el norte de África y de la que regresó con el cuerpo de San Agustín de Hipona. Su fama de persona pía se acrecentó, según las crónicas, porque, acompañando los restos del santo africano, efectuó a pie el traslado desde Génova hasta Pavia, donde finalmente reposarían. El cronicón de Luitprando lo hace también bibliotecario en Fulda lugar desde el que habría mantenido supuestamente una activa correspondencia con la ciudad de Granada. (Algunos críticos posteriores arrancaron justamente de este dato para refutar la veracidad del cronicón, ya que, alegaban, difícilmente se podían mantener relaciones entre la Abadía de Fulda y una Granada sita al sur de un país dominado por los musulmanes.)

¹⁴⁹ Según Godoy Alcántara (1868:17n), lo único que se conoce de Dextro es una frase suelta que aparece en el capítulo 132 de *De viris illustribus* que escribiera San Jerónimo en la que se alude a "Dexter Pacían".

¹⁵⁰ La abadía de Fulda, en cuya biblioteca habría estado supuestamente Iuliano Petri, reunía simultáneamente dos requisitos importantes para permitir la falsificación: estaba lo suficientemente distante como para que la comprobación de los datos fuese quimera, pero, en segundo lugar, era suficientemente conocida pues había quedado convertida en una gran isla católica en territorio protestante. La Abadía de Fulda había sido fundada en el siglo VIII por San Bonifacio, el llamado apóstol de Alemania quien, inglés de nacimiento, se había desplazado hacia dichas tierras para desterrar el paganismo, tarea en la que tuvo la ayuda de sus acompañantes San Luis, San Bruchardo, San Wigberto, Santa Tecla, Santa Walburga y Santa Lioba. Desde sus inicios, y a pesar de las violentas disputas habidas entre San Sturmo y San Lulo por el control de la misma que finalizaron cuando Carlomagno impuso por las armas en 779 al primero al frente de la abadía, la biblioteca de Fulda adquirió una gran importancia debido a que fue la punta de lanza de la *renovatio carolingia* en el ámbito de la pedagogía y, posteriormente, de la medicina. De hecho, ya a finales del siglo IX contaba con una "publicación periódica", los *Annales Fuldenses*, elaborados con la pretensión de que los monarcas pudieran conocer en sus frecuentes visitas a la abadía las costumbres de sus súbditos. La popularidad de la abadía era mayor si cabe por otros dos motivos. En primer lugar, se encontraba sometida a jurisdicción episcopal y no de orden alguna, lo que hacía que fuese puesta de ejemplo continuamente por quienes, como los monjes de Cluny, albergaban pretensiones de repetir el modelo. En segunda ins-

tinuación aparece un hombre pío y erudito (pongamos, por ejemplo, el mentado Julián Pérez) que se dirige desde su iglesia hasta la remota abadía en busca de noticias de tan raro libro. Desgraciadamente, tras penoso viaje, el volumen en cuestión no puede ser consultado porque, pocos días antes de llegar a la abadía el caminante, el ejemplar referido ha salido hacia otro monasterio para ser analizado en detalle por un investigador prestigioso quien, con ayuda de algún experto amanuense, elaborará nuevas copias. Como quiera que la devolución se demora y el viaje ha de concluir y dada la imposibilidad de enviar el original por lejanos y peligrosos caminos, la abadía de referencia promete hacer un gran esfuerzo y enviar alguna de las copias nuevas. Esta decisión será juzgada *a posteriori* como muy acertada por los receptores de los documentos ya que, invariablemente, dadas las vicisitudes del viaje, en el traslado se pierden un indeterminado número de páginas de la obra de la que, por tanto, sólo se conocen fragmentos. Una vez que éstos se encuentran en poder del docto hispano, las piezas apócrifas se apoyan recurriendo a otros datos igualmente apócrifos entre los que se insertan algunos de cuya certeza no hay posibilidad de duda. El recurso a otras fuentes, igualmente fantásticas, permite así completar "milagrosamente" una obra sobre la que casi no había información pero que la providencia divina ha permitido que llegue hasta la época del escritor.

De esta forma, los datos inventados pasan al acervo común de cronistas y, dada la reiterada costumbre de repetir lo ya dicho por otros anteriores sin comprobar su veracidad, al cabo de un cierto tiempo se han convertido en gran verdad, aunque sólo sea por el hecho de que han sido reiterados por graves autores que siempre se enumeran en prueba *ad verecundiam*.¹⁵¹ Un claro ejemplo de esta última fase del

cia, están profusamente documentadas las fluidas y constantes relaciones de esta abadía con el monasterio italiano de Monte Casino, la Escuela Palatina de Aquisgrán y el monasterio francés de San Martín de Tours. (Recientemente ha vuelto a ser objeto de noticia periodística al fallecer el 25-07-2000 su abad, Johannes Dyba, persona de la confianza del actual Pontífice y quien dirigía la diócesis de Fulda con título de arzobispo desde hacía dos décadas.)

¹⁵¹ No es extraño, por otra parte, que algunas de estas obras hagan alarde en su portada o título de la pretensión de concluir un cronicón del que sólo se conocen fragmentos. Tal ocurre, por ejemplo, con la ya mencionada obra de F. de Bivar, *Marci Episcopi Caesaraugustani*, que se presenta por su autor como continuación del llamado cronicón de Dextro: "continuatio Chronici omnimodae Historiae ab Anno Christi 430 (ubi Flav. L. Desxter desiit) usque ad 612... una cum additionibus S. Braulionis, Helecanis, Taionis et Valderedi Caesaraugustanorum itidem Episcoporum accuratissimis." (1651. portada) En aras de un cierto rigor, hay que señalar que la maestría de la técnica falsificadora descrita tuvo en el caso del falso arcepreste de Toledo un aliado en la fortuna que permitió la rápida propagación de la obra de Román de la Higuera. Ciertamente sus escritos encontraron aplauso inmediato, pero no menos animadversión. Entre los enemigos declarados de sus métodos se hallaba el poderoso obispo de Segorbe Juan Bautista Pérez quien se emplearía con dureza para impedir la propalación de los escritos de Román de la Higuera. Sin embargo, su fallecimiento en 1597, dejó al falsario el terreno libre para que con el aval que le proporcionaba su pertenencia a la Compañía de Jesús, sus obras se extendieran rápidamente por toda España. Por otra parte, injusto sería no señalar que siempre hubo en la Compañía personas opuestas a este tipo de proceder. En una carta que el jesuita Thomas de León envió al Marqués de Agrópoli el 20 de septiembre de 1668 le aseguraba lo siguiente: "Lo que yo puedo añadir es que aviendo vivido en Toledo en todo el último tercio de su vida el P. Juan de Mariana, tan versado en escritores latinos de todas las edades, y publicado el año de 1606

proceso puede deducirse del siguiente párrafo de Fernández Valencia referido a Santa Paula Barbada y en el que se cita a autores de "calidad" muy dispar¹⁵²:

"floreció por los años de Cristo de 300, según lo que se colige de los versos del arcipreste Julián Pérez citado por el coronista Gil González Dávila en su teatro eclesiástico, a quien sigue el muy erudito doctor Luis Vázquez, cura de San Vicente, en la vida de esta santa; y se vale para su comprobación de gravísimos autores, como fueron el padre Bivar en el Comento sobre Marco Máximo, Gonzalo de Ayora coronista de los Reyes Católicos, Antonio de Cianca en el libro de la traslación de san Segundo, fray Luis Ariz en la Grandezas de Ávila, don Sancho Dávila y Toledo obispo de Plascencia libro 3, capítulo 8 número 3 De veneratione Reliquiarum, el padre Eusebio en el tratado de Curiosa Filosofía libro 2, cap. 17." (Fernández Valencia, 1992.117)

Así ocurrió con la atribución del nombre de Paula a Santa Barbada. Gil González Dávila señala en el ya mencionado "Teatro eclesiástico de la S. Iglesia Apostólica de Ávila" que

"El arcipreste Julián Pérez en el libro que escribió, con título de Narium Carminum collectio (...) celebra en quinze versos la memoria de santa PAVLA, que por el milagro de Dios obró con ella, la dieron el nombre de Santa BARBADA, y los versos dizen.

Servat ovis caulam, qua dicunt nomine PAVLAM,
Nominem BARBATAM compellat turba Beatam.
Forma fuit talis Catharina in Virgine qualis,
Cum mala Gentiles colarent Abulensia viles,
Teçta sub Hispano (qui preses tunc) Daciano,
Hanc ama ardentem denique eques impacientem,
Qui dum venatum properat, se se iugulatum,
Se cernit velle male sanus amore Puellae.

su tratado *De Adventu Jacobi in Hispaniam*, donde se valió hasta del voto del rey Don Ramiro, nunca hizo mención de Dextro ni de estos escritores enviados de Fulda, y estaban en su mismo colegio en manos del P. Higuera desde el año 1594. Vi en Sevilla varias cartas suyas en puntos de erudición, que le consultaba un amigo suyo, D. N. Pacheco, y en carta del año de 1616 le dice Mariana que los libros son fingidos y supuestos, y de ningún crédito; y lo mismo decía el Duque de Alcalá, que avia oído al mismo Mariana aseverar." (Reproducida en Godoy, 1868.234n) En otro ámbito, profunda desazón produjo en la ciudad de Ávila que un jesuita, Alonso Dávila, publicara en 1583 un tratado sobre san Segundo en el que cuestionaba que el cáliz aparecido en el sepulcro pudiera pertenecer a dicho santo "fundándose en el letrado Italiano que dicho cáliz tiene, diciendo que aquella lengua Toscana no se vsaua, ni hablaua en aquellos tiempos de san Segundo, sino la lengua Latina." (Cianca, 1993.172) No obstante, el recurso a numerosas hipótesis *ad hoc*, entre las cuales la más reiterada fue que se aprovechó el enterramiento del santo para esconder objetos de valor episcopales cuando la ciudad fue atacada por los musulmanes, funcionaron a la perfección y el culto y posterior traslado siguió manteniéndose con "normalidad".

¹⁵² Por cierto, que no hace mención en este caso ni a Lorenzo Ramírez de Prado, ni al martirologio de Tamayo Salazar o las actas de Jean Bolland.

Ibat per campo Virgo per amabilis amplos,
 Illam pervadit viator, sapienter evadit.
 Illa, sed absque mora rozat admirabilis ora,
 Illa sibi dari barbam, nimiumque notari.
 Sed Deus hoc fecit miratus, et ille recessu,
 Quo pia Virgo fugit, quae tuc cueleo rugit,
 Ipsa bene vixit, et in sua vita revixit.” (González Dávila. 1618.253)¹⁵³

Una vez que estos versos son dados a conocer por Gil González Dávila, un escritor cuya fama de historiador riguroso hizo que fuese nombrado cronista real, queda probada la antigüedad y veracidad de los mismos y pasan a ser reiterados por la mayor parte de los escritores posteriores como prueba inequívoca del nombre e historia de la joven barbada de Cardenosa. Y eso, a pesar de que el propio González Dávila al hablar de la joven no siempre se refiere a ella con el nombre de Paula. Así, al enumerar las “villas ilustres del obispado de Ávila”, en el apartado dedicado a Cardenosa, dice que “della fue natural la Virgen Santa Barbada” (González Dávila, 1647.209). Por otra parte, en la enumeración de “cuerpos santos que ay en Ávila, y en su obispado” indica que “en la Hermita de San Segundo, el cuerpo de Santa Barbada, ó Paula Virgen”. (Ibi. 212). Por último, al trasladar los versos del arcipreste de Toledo se refiere a ella como “Santa Pavla” a quien habrían dado “el nombre de Santa Barbada”. (ibid. 253)

¹⁵³ “Guarda el redil una oveja a la que por nombre llaman PAULA,
 a quien por nombre conoce el pueblo Santa BARBADA.
 Su hermosura fue pareja a la de Catalina Virgen.
 cuando los malvados gentiles cultivaban las vilezas de los abulenses
 bajo el techo Hispano (que entonces mandaba) Daciano.
 Era amada con ardor e impaciencia por un loco caballero
 que mientras se dirige a cazar, herido él mismo,
 se percató, enfermo de amor por la joven, de cuanto la desea.
 Por amplios campos iba la amable doncella,
 hasta ella se llega el viajero, pero con sabiduría lo rehuye.
 Con admirables palabras pide sin demora
 que una barba se le otorgue y mucho se le note.
 Ante esto admirado actúa Dios, y él retrocede.
 Con lo que huye la pía Virgen, que como león ruge entonces.
 Bien vivió ella, y en su vida revivió.”

Aunque la responsabilidad de esta traducción es nuestra, la misma ha sido posible gracias a la desinteresada ayuda de Luis Platón, profesor de lenguas clásicas en el I.E.S. Jorge Santayana de Ávila. Además de esta ayuda, me trasladó la idea de que por su estilo, quien quiera que fuera el escritor, el poema parece haber sido escrito en el siglo XVI manteniendo un deliberado intento de imitar con él formas clásicas. Amaya Tellechea, igualmente profesora en un instituto de enseñanza secundaria, en comunicación personal, reitera esa misma idea para indicar a continuación que la escasa pericia que muestra el autor en el manejo de los hexámetros, forzando continuamente la sintaxis clásica para hacer pasar el poema por antiguo, no sólo incrementa la dificultad de lectura y comprensión del poema, sino que, sobre todo, elimina del mismo cualquier ritmo poético.

Ciertamente ignoramos la fecha exacta de elaboración del famoso cronicón de Iuliano Petri. En la carta que el jesuita Thomas de León envió al Marqués de Agrópoli en 1668 se indica que los supuestos escritos de Fulda estarían en Toledo en 1594. Por otra parte, sabemos que la popularidad y propagación de los escritos de Iuliano Petri se produce después de 1597, tras la muerte del obispo de Segorbe. Sin embargo, el parecido entre algunos de los versos del mencionado poema y las palabras que utiliza Cianca en su narración, nos lleva a colegir que, posiblemente, cuando Román de la Higuera compuso el poema, ya conocía el libro que Antonio Cianca publicó en 1595. Dice Cianca que el mancebo que perseguía a la joven doncella “yua puesto en un caualllo a caça,”. Por su parte, el poema del arcipreste de Toledo señala que el encuentro se produjo “mientras se dirige a cazar”. Por lo mismo, ambos insisten, a pesar de que la ermita de San Lorenzo se encontraba en el extrarradio de la ciudad, que los protagonistas del relato se vieron en el campo. Así lo indica Cianca al señalar que “la santa donzella viéndose sola, y en el campo”. La expresión que utiliza Iuliano Petri no se encuentra muy alejada de la precedente: “Por amplios campos iba la amable doncella.” Igualmente, se podría hallar una cierta identidad entre el final de las dos narraciones. Tras intervenir en la historia de la joven Cianca expone su moraleja que concluye con estas palabras: “Bien se supo valer de la vida y pasión de Christo la bienaventurada virgen Santa Barbada, pues se libró de la muerte del pecado y cobró vida gloriosa y perpetua.” De forma más breve, como lo pide el poema, Julián Pérez acaba sus catorce versos con la misma idea: “Bien vivió ella, y en su vida revivió.”

3.- De Santa Paula, cognomento Barbata

Si *De variorum carminum collectione* del supuesto Julián Pérez “consagró”, a decir de Godoy Alcántara (1868.217n), la leyenda de la Santa Barbada de Ávila y Gil González Dávila extendió el nombre de Paula que allí se le daba, la neutralización definitiva de la heterodoxia que había supuesto en los inicios de su presencia escrita, viene garantizada por su inclusión en dos obras escritas en latín: el *Martirologium Hispanorum* de Tamayo Salazar y las *Acta Santorum* de J. Bollandus y G. Henschenius.

El *Martirologio* de Tamayo Salazar se presenta como una enciclopedia en la que, siguiendo el curso del calendario, se pretenden registrar, como su propio título indica, todas las personas nacidas en España cuya vida de santidad es digna de ser imitada.¹⁵⁴ Así, en “Februar. Dies XX” aparece el “acta” dedicada a “S. Pavlae, cognomento Barbata Virginis Abulensis” cuyo recuerdo

“se mantienen todavía entre los abulenses por cuanto su retablo llama la atención en la muy antigua iglesia de S. Lorenzo, en donde además yace su cuerpo, en su propia capilla, llamada con su propio nombre, aunque des-

¹⁵⁴ El título completo del *Martirologio* de Tamayo Salazar es *Anamnesis sive commemoratio omnium Sanctorum Hispanorum, Pontificum, Martyrum, confessorum, virginum, viduarum ac sanctorum mulierum qui vel nati sunt in Hispania.*

*pués añadieran indebidamente los restos diferentes de Santa Águeda. Allí,
en una mesa decorada se lee este poema en español antiguo:*

Sednos buena intercesora
Y abogada,
Señora Sancta Barbata".¹⁵⁵

La importancia de esta santa vendría avalada, a decir de Tamayo, por los numerosos escritores que a ella se han referido desde tiempo antiguo.¹⁵⁶ Una vez asentada su categoría, Tamayo procede a narrar los "hechos" de la vida de Paula Virgen, "nacida de padres campesinos en una aldea de la diócesis de Ávila que en nuestro tiempo la gente llama Cardeñosa" (Tamayo, 1651.193) para, posteriormente, entrar a considerar la forma en que éstos deben ser interpretados.

Antes de concluir el epígrafe dedicado a Santa Paula Barbada, se reiteran los ya citados versos del arcipreste toledano y, por último, se recuerdan las diferencias que Lorenzo Ramírez del Prado establece entre Barbada de Cardeñosa y Santa Wigelfortis, dedicándose a ésta última una reflexión que, por analogía habría de servir también para la abulense.¹⁵⁷

En un encendido poema dedicado a la santa portuguesa, quien "protege su castidad con el milagro de la barba" (*Ibid.* 195), Tamayo Salazar explicará el significado que se puede atribuir a las barbas de las mujeres y que, sobradamente, justifica que, con antelación, denomine a Santa Paula Barbada "monstruo celestial" (*Ibid.* 194). Por una parte, las barbas la convierten en varón y eso es, justamente, la mayor protección contra los mismos. Pero, a la vez, la protección que garantiza la castidad se logra al precio de convertirse en un monstruo, como literalmente indica, que por su aspecto es más despreciable que "moros y negros". Tal es el aspecto inhumano que tiene la mujer barbada que debe ser aislada del resto de la población pues hasta de sí se espanta. Como las emparedadas abulenses, las barbadadas son "muertas en vida" que ni tan siquiera son reconocidas por su madre o hermanos:

"Por su bello rostro la noble Wigelforte
es alabada heroína que teme su belleza
de forma que pide rauda a todos los hombres
que se mantengan lejos con sus esperados fuegos nupciales.
Pide ayuda insistentemente a todos los santos
que imagina posibles habitantes del Olimpo:

¹⁵⁵ El poema figura en castellano en el original. El resto del texto, en latín. De hecho, Tamayo Salazar, tras incluir el poema en castellano indica "quae verba latinae fonant *Domina Sancta BARBATA* (apud Deum) *esto nobis advocata, & imperatrix optima.*" (cursiva en el original) La traducción al castellano de la totalidad de este texto ha sido posible gracias al desinteresado esfuerzo de Amaya Tellechea.

¹⁵⁶ "De ea scripsere Iulian Petr. In Carminib. Fol. 157. Anton. Cianca, Hist. S. Secund. lib. 2. c. 8. fol. 115. Col. 2. M. A. Egid. Gonza. Dauil. in Theatr. Eccles. Castell. Tom. 2. fol. 212 & fol. 253. P. F. Ludouic. de Ariz. Hist. Abulens. 1. p. c. 1. ss. 15. fol. 54. D. Sanct. Dauila de Venerat. Relig. Lib. 3. c. 8. n. 3. fol. 291. Eius acta scripsit Hispano Sermone *Gonzalius de Ayora* Ciuis Abulensis, vt referunt Cianca, & Ariz." (Tamayo, 1651.193)

¹⁵⁷ Tamayo se refiere igualmente a la santa portuguesa en las actas del 20 de julio, fecha en la que se la conmemoraba.

Rogad seres celestiales que mi belleza desaparezca,
 Oh belleza peligrosa, Seres Superiores.
 No rechazo el color de piel Mauritana
 ni ser semejante al tostado Etíope
 que se mantiene a la sombra del calor patrio:
 ni siquiera algo más negro, ni falta de gracia,
 ni repugnante, ni soso, ni sucio.
 que en alguna parte se aparta del país como si fuera madrastra;
 No rechazo a ningún monstruo; oh, seres superiores, rogad
 Que se aleje sólo esta belleza única.
 Una piadosa Divinidad oye los virtuosos ruegos,
 Y obliga de repente a que como un monstruo
 La barba crezca en el mentón a quien no se da cuenta.
 Este espanto fue extraordinario: la compañera
 No quiso reconocer a la famosa compañera;
 Ni la madre a su prole, ni la hermana a la hermana.
 Y el padre quiso desheredar a su extraña descendiente
 Con el rostro más serio.
 Precisamente la Virgen pudo tener miedo de sí misma
 No sólo como virgen, sino como Barbada.
 Que se crea, ¡oh dioses superiores!, que la virtuosa
 Virgen comenzó a ser más parecida a un varón.
 La Virgen empezó a estar más protegida del varón". (Tamayo,
 1651.195-196)

Este poema nos retrotrae a algo que ya habíamos planteado a título de hipótesis al hablar del escrito que Cianca presentó en 1595; a saber, la posibilidad de que el relato de Barbada se construya a partir de una recuperación y re-elaboración de mitos clásicos. Si en la versión de Cianca anotábamos las coincidencias existentes entre sus palabras y expresiones que aparecen en las *Metamorfosis* de Ovidio, en el caso de Tamayo Salazar se descubre una arriesgada concepción de los santos, a los que se juzga moradores del Olimpo, como herederos de un periclitado politeísmo.

El recurso a los clásicos, especialmente Macrobio,¹⁵⁸ está presente en la explicación del origen de la veneración a divinidades femeninas en un culto romano a una venus barbada:

"en una ocasión [se] introdujo furtivamente un castigo funesto entre las mujeres romanas, al que los griegos llaman "κνηφην", enfermedad por la

¹⁵⁸ Aunque se refiere a varios clásicos, la fuente primordial que utiliza Tamayo Salazar son las *Saturnalia* que escribiera Ambrosio Teodosio Macrobio con el título de *Saturnaliorum libri VII*, en la que compila diversos escritos anteriores dedicados a tal tema. Macrobio, quien vivió hacia el año 400, es posiblemente el más conocido de los "neoplatónicos cristianos". Su influencia se extendió desde finales de la Edad Media entre numerosos escritores e intelectuales modernos a través de una obra dedicada a comentar el Sueño del Escipión (*Somnium Scipionis*) en la que, partiendo de la idea de la inmortalidad del alma, en versión ciceroniana, describe las ideas fundamentales de Platón, Plotino y Porfirio.

que no había necesidad de peines porque se les había caído todo el cabello. Por eso, las mujeres se atormentaban por vez primera por una enfermedad tan deformante y falta de gracia; de aquí, que haciéndole promesas a Venus, una vez más, el pelo les renació a las romanas por compasión de la Diosa; a causa de lo cual, las mujeres liberadas de esta peste consagraron una imagen a Venus con un peine y la representaron al mismo tiempo con una barba, de modo que la Diosa, que mandaba a mujeres y hombres, llevara utensilios tanto masculinos como femeninos.” (Ibid. 196)

Se recuperan así, de alguna forma, las comparaciones que el obispo abulense Alonso de Madrigal efectuara entre las divinidades “paganas” y los protagonistas de los “textos sagrados”. El recurso a “los paganos entre los que la Divinidad se representaba Barbada” (Ibid. 196) tiene por objeto fundamental mostrar la gran diferencia que existe con respecto a ellos: para quienes veneran a Santa Barbada o Santa Wigelfortis, la barba es indicio de castidad, en tanto para los paganos lo es de “abundancia de descendencia” (Ibid. 196). La antítesis se amplía desde la barba hasta las figuras que la portan y, desde éstas, a la religión y a toda la sociedad. Así, mientras la joven abulense, según el reiterado poema de Juliano Petri que Tamayo inserta en las páginas dedicadas a la joven de Cardenosa, es una “amable doncella”, la “Venus Barbada” adorada, según el libro tercero de las *Saturnales* de Macrobio, en Chipre y que posteriormente fue restituida en Roma es un nítido ejemplo de “obscuridad”. Tanta diferencia es posible porque la barbada romana sólo fue venerada cuando en Roma existía una religión oficial suma de todas las idolátricas y compendio, por tanto, de todos los errores imaginables,

“que cuando dominaba sobre casi todos los pueblos era esclava de los errores de todas las naciones, y parecía que había adoptado una gran religión porque no rechazaba ninguna falsedad.” (Ibid. 196)

Prueba de la acumulación de errores, prosigue Tamayo, es la veneración a esta Venus Barbada que, importada de Chipre, resulta totalmente transformada al abandonar la isla. Si allí “hay una figura con ropa femenina, pero es una talla masculina” (ibid. 196), los romanos introducen en su iconografía y culto cambios notables:

“En cuanto a los romanos, la adornaban hasta con un cinto militar la parte superior del cuerpo para que mostrara la imagen de un hombre, pero la parte inferior la de una mujer.” (Ibid. 196)

Por otra parte, el recurso a las *Saturnalia* de Macrobio permite recobrar algunas de las ideas ya desarrolladas por Ariz en 1607 sobre el pasado mitológico de Ávila y que se convierte en indicio tanto de los métodos utilizados por Tamayo Salazar como de sus ocultos objetivos:

ABVLA si antiquo quod ab HERCVLE iacta superbis
Teque coronatum turribus ambit opus, etc. (Ibid. 197)¹⁵⁹

¹⁵⁹ Ávila, que si en la antigüedad fuiste fundada por Hércules, ahora te rodea una fortificación coronada con soberbias torres, etc.

La recuperación de ese pasado de grandeza - "en tiempos de Dacio fue nombrada ciudad imperial" (*ibid.* 197)- adquiere mayor relevancia por cuanto en el momento en que la obra de Tamayo se da a conocer la ciudad se halla sumida en una decadencia que se prolonga ya más de cincuenta años y que es sólo el pórtico de la crisis que vendrá posteriormente. Por lo mismo, Tamayo Salazar se considera legitimado para reproducir la vida de Santa Paula Barbada, quien habría vivido precisamente en esa época en que la ciudad fue considerada "imperial". Tal es la reconstrucción que acomete de la vida de la joven de Cardenosa que se permite reproducir, es el primero que lo hace, la totalidad de la oración que la joven, protegida en la ermita de San Lorenzo, repitió entre sollozos para que Jesucristo "en auxilio de su virginidad deformara su belleza" (*Ibid.* 194):

"Señor Jesucristo, Buen Pastor de almas, que trabajas con desvelo buscando a una única oveja escondida entre las altísimas cimas de los montes y entre las espinas de las zarzas, peligrosas para la carne, con la celosa búsqueda del guardián y sin que perezca él mismo, y te agotas atreyéndola, dirige los ojos de tu compasión para, sin saber cómo entrar en el redil de tu rebaño, no ser cubierta por los mordiscos del viejo perro y los engaños del lobo; y si acaso el adorno de la belleza mundana ofreció con anterioridad la ocasión a la serpiente para faltar rápidamente, Tu, que conoces todas las cosas en su totalidad y que puedes tanto cuanto quieres, líbrame a mí del peso de esta carga, y mantenida la belleza de la mente, despoja la superioridad del cuerpo para que presurosa me dirija a ti con una sumisión más libre en todos los pasos de mis acciones, y mudada de forma, dirija besos a las llagas de tus pies." (*Ibid.* 194)

No es necesario un exhaustivo análisis de esta oración para comprobar que, en realidad, se trata de un comentario ampliado del poema de Iuliano Petri que principiaba con el siguiente verso:

*Servat ovis caulam, qua dicunt nomine PAVLAM*¹⁶⁰.

La concepción del pueblo de Dios como rebaño no resulta particularmente novedosa. Si lo es, sin embargo, otro aspecto que introduce Tamayo en su escrito: en un momento en que la religiosidad contrarreformista ya está totalmente consolidada, el autor del acta de Santa Paula la convierte en culpable directa de los desvaríos del joven. Si bien "cierto joven de buena familia" (ignoramos si romana o goda), la "contempló con ojos lascivos" en una ocasión en que ella se dedicaba "al entero cumplimiento de sus votos", la causa última de que "se precipitara a un amor violento" (*Ibid.* 193) fue que la "jovencita" lo "enredó" con su belleza:

*"cierto día en que realizaba el entero cumplimiento de sus votos la contempló con ojos lascivos un joven de buena familia y enredado por la belleza de la Virgen, se precipitó a un amor violento"*¹⁶¹.

¹⁶⁰ "Guarda el redil una oveja a la que por nombre llaman PAULA"

¹⁶¹ "quod quadam die illam votorum absolutionem adimplentem, generosus iuuenis lasciuus oculis intueretur, & Virginis pluchritudine laqueatus, virulento cesserit amori" (*Ibi.* 193) Llamamos la atención sobre

Así considerado, la belleza de la joven es la causa de un comportamiento que el joven no puede evitar y del que, por tanto, no es, en sentido estricto, responsable pues, en coloquial expresión que aún hoy día le espentan muchos jóvenes al varón recién casado, resultaría que el "cazador" es el cazado.

Ciertamente, la "santa virgen despreciaba todas las diversiones, a no ser las relativas a Dios" (*Ibid.* 193), pero este desdén es lo que enardecerá definitivamente al joven quien caerá irremisiblemente "herido interiormente por los agujones de la lascivia" (*Ibid.* 194) y hará todo lo posible para "aplastar" la "flor" de la joven:

*"El enamorado, enardecido por estos mismos obstáculos, e inflamado por tantos desdenes, y herido interiormente por los agujones de la lascivia, ideó toda una manera en que la que la ocasión pareciera que le aguardaba para interceptarla en una caída vigorosa, de tal modo que llegada a sus manos la jovencita, la abrazara con violenta impudicia y la abandonara desnuda del florecimiento de la inocencia y del pudor."*¹⁶²

De esta forma, la construcción de un conjunto de ideas que favorecen lo que Celia Amorós ha denominado con gran acierto "sexismo ideológico" (Amorós, 1985.27) alcanza su máximo nivel de refinamiento. La ruptura del orden social que significaba que una joven anduviese "sola" por el campo siguiendo únicamente los impulsos de su voluntad ha ido con las sucesivas versiones reelaborándose hasta llegar a la idea de Tamayo de que cualquier mal que se provoque es causado por ella misma. En frase reiterada hasta la saciedad aún en nuestros días, muestra hasta que punto el discurso sexista de Tamayo (y los muchos que de él participaban) ha calado en la sociedad. Expresado en términos corrientes actuales, Tamayo sugiere que la joven de Cardeñosa es presa de la lascivia porque "va provocando" y, por ende, cualquier mal que le acontezca le es merecido.

Solamente el abandono de esa conducta disruptiva -el no sometimiento- puede generar la recuperación del orden social concretado en la simbólica intervención de la divinidad. Ésta, facilitada por el deseo de sumisión absoluta - "despoja la superioridad del cuerpo para que presurosa me dirija a ti con una sumisión más libre en todos los pasos de mis acciones", solloza en su oración- puede librarla de los más

el hecho de que Tamayo Salazar utiliza el término laqueatus, derivado de laqueus, cuya traducción al castellano incluye las siguientes acepciones: "lazo, nudo escurridizo; trampa; engaño, insidia; argumento falaz, sutileza oratoria" (Diccionario Ilustrado Latino-Español-Español-Latino. Barcelona. Bibliograf. 8ª ed. 1971).

¹⁶² *"Hisce amasius obstaculis per accensus, & tantis dedignationibus inflammatus, lasciuiaque stimulis inter-tortus, omnen viam, qua occasio ipsi imminere videretur, tenaci praecipitatione obsepere, ut deuenientem in eius manus iuenculam, violenta temeritate comprimeret sicque vernante integritatis, & pudicitiae flore spoliata dimitteret, discursauit"* (*Ibid.* 194). Si bien la metáfora del "desfloramiento" o de la "flor" para referirse, en este caso a la abstracta representación de su cuerpo que es el "pudor", es de uso reiterado, la utilización de la misma por Tamayo sentará la base para posibilitar una recuperación tradicionalista de Santa Paula Barbada que Moreno Guijarro de Uzabal llevará a cabo mediado el siglo XIX escribiendo *La azucena del Adaja*.

infames crímenes. Aún así, la consagración de la santidad ha exigido un precio considerable: convertirse en un "monstruo".

De algún modo, Tamayo Salazar, al mostrar el milagro que Dios obró en la joven está sugiriendo que la ciudad de Ávila es una de las "elegidas" por Dios y que de la misma forma que Éste consintió a las súplicas de la joven, hará lo propio con toda la ciudad. De hecho, tras la narración del milagroso suceso pasa directamente a dar cuenta de la popularidad que la joven mantuvo el resto de su vida, alejándose por completo ya de la expresión de Ariz, según la cual "nada se sabe" de lo que ocurriera después del milagro:

"se retiró a la ermita de San Segundo y allí mismo llevó una vida irreprochable por la admirable corrección de sus costumbres y la acumulación de sus virtudes, y al final se acercó presurosa a Dios, famosa por sus milagros." (Ibid.194)¹⁶³

Esta vida de santidad, y su consecuente popularidad, servirá como justificación de las fiestas que supuestamente se celebraban cuando

"se juntan alrededor de su altar, ...las agrupaciones de los Pueblos de los alrededores, con regalos y dinero, en una tradición devota, para que por la gran intercesión de la Virgen Barbada les conceda lo deseado Dios omnipotente." (Ibid.194)¹⁶⁴

Y, sin embargo, Tamayo no indica cuál es la fuente para afirmar cómo era la celebración reseñada. Señala, eso sí, que "ahora no se celebran" (Ibid. 195), afirmación que le sirve de pretexto para hacer una reflexión sobre la historia y la tradición y el papel que él mismo juega en ella. Señala Tamayo que la historia de Barbada ha sido "sacada de la verdadera tradición" por un códice elaborado por Gonzalo de Ayora¹⁶⁵ en el que, aunque se mencionaba que el milagro había acontecido un veinte de febrero, no se consignaba ni de que año ni de que época. Afortunadamente, prosigue Tamayo,

"lo que el olvido robó a la tradición lo suplió la narración de Julián Pérez. Éste proporcionó el Gobernador, aunque no la fecha, mientras que Gonzalo [de Ayora] ofreció la fecha, aunque sin Gobernador. De este modo conoces la labor del tiempo; a veces divulgándose de manera oculta, más a menudo derramándose más abiertamente." (Ibid. 195)

¹⁶³ Por cierto que Tamayo Salazar afirma que tras su muerte el cuerpo de la joven "yació durante muchos siglos sepultado en ese edificio junto al del mismísimo S. Obispo y Mártir [San Segundo]" (Ibid. 194), contradiciendo expresamente lo que una página antes había afirmado en el arranque del acta donde señalaba que "el recuerdo de esta santa virgen se mantiene todavía entre los abulenses por cuanto su retablo llama la atención en la misma iglesia de San Lorenzo, en donde, además, yace su cuerpo en su propia capilla." (Ibid. 193)

¹⁶⁴ Esta breve descripción de la fiesta recuerda en exceso a la que se celebraba en dicha época para venerar a la Virgen de Sonsoles cuyo santuario se encuentra extramuros de la ciudad.

¹⁶⁵ Supuestamente se trataría de una colección de sermones de la que hoy día no hay fehaciente noticia.

Como ya hemos reseñado páginas atrás Julián Pérez es una personaje ficticio que presumiblemente habría vivido en el siglo XII. Precisamente por tal motivo impone aún más la afirmación de Tamayo Salazar que sirve como puente entre su reflexión sobre el tiempo y la tradición y la reproducción del poema de Iuliano Petri:

"He oído a Juliano que, narrando otro suceso más antiguo, declaró que ella había vivido en tiempo de Diocleciano." (Ibid.195)¹⁶⁶

Esto es, Tamayo Salazar, una vez asentado que las principales fuentes para el conocimiento de la vida y milagro de Santa Paula Barbada son Gonzalo de Ayora y Julián Pérez y, considerando que era sobradamente sabido que no había podido conocer personalmente al primero,¹⁶⁷ se autoconcede la atribución de haber tenido contacto con el segundo. No escribe que "ha leído" a Julián Pérez, sino que lo "ha oído" -lo que indica una relación personal-. No resulta, por tanto, extraño que Godoy Alcántara, al escribir sobre los falsos cronicones, vierta sobre Tamayo Salazar viperinas palabras aunque sea colocándolas en otras plumas:

"Don Gregorio Mayáns, en su informe al Consejo de Castilla sobre la España Primitiva de Huerta (manuscrito), le juzga así: "uno de los hombres más supersticiosos que ha tenido España fue Tamayo Salazar, que según dejó escrito don Nicolás Antonio en su Biblioteca Antigua, fue de poca o ninguna fe; añadiendo que se avergonzaba cada vez que tomaba en las manos su Martirologio, lleno de ignorancia y de fábulas.... El Dr. Martín Vázquez Siruela, hombre sabio y modestísimo, llamó mano y pluma asquerosa á la de tal escritor, digno de ser abominado mientras aya nombre de España, por aver fingido actas de santos mártires y confesores, cartas y obras de santos en nombre de varones insignes, y por aver intentado que se tuviesen por bienaventurados hombres que se sabe que están ardiendo en los infiernos. No me atreví á proseguir ni á copiar, por el respeto que devo á V.A., el desprecio con que hablan de Tamayo Salazar los continuadores de la grande obra de las Actas de los Santos." (Godoy, 1868.239-240n)

¹⁶⁶ *"Audi Iulianum, qui altiue rem, enarrans, tempore Diocletiani illam vixisse prositetur."*

¹⁶⁷ Como es notorio, Gonzalo de Ayora vivió en la ciudad de Ávila durante el primer cuarto del siglo XVI, en tanto que Tamayo Salazar lo hizo un siglo después. Tamayo residió en Ávila durante un escaso tiempo donde, según él mismo indica, desempeñó "tanto el cargo de Vicario General como el de Obispo Regulador de esta ciudad, en un tiempo en el que el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor y mi Señor Don Diego de Arce Reynoso se vestía la ínfula de su sede, de 1638 a 1640" (Tamayo, 1651.197). Diego de Arce Reynoso fue obispo de Ávila entre el 22-03-1638 y el 08-10-1640, fecha en la que fue promovido a la más rentable silla episcopal de Plasencia (según M. Barrio, 2000.84) en la época en que Arce fue obispo de Ávila las rentas de la diócesis le generaban 15.000 ducados/año, en tanto la de Plasencia le proporcionarían 32.000). Por otra parte, la estadía de Tamayo en Ávila es utilizada por éste para dar un *plus* de veracidad a su narración de la vida de Santa Paula Barbada, ya que afirma que los informes que posee le han sido proporcionados por "los alumnos más humanos e ilustres del Capítulo, por los concejales más nobles y honestos del Ayuntamiento y, finalmente, por los renombrados Próceres y todos los ciudadanos". (Tamayo, 1651.197)

Será, de hecho, otra de las obras de Tamayo Salazar la que sirva como detonante de la generación de la crítica a los falsos cronicones. Mediado el XVII, Antonio de Nicolás se topa con una obra escrita por Tamayo de Salazar, el cronicón *Aulo Hau-li*, en la que no encuentra indicio alguno de veracidad. A partir de aquí, se generaliza su sospecha a todo el género al que someterá a una rígida crítica textual. No obstante, aunque las primeras piedras en la crítica de estos falsos cronicones comienzan a colocarse bien entrado el XVII, habrá que esperar aún un siglo para que la misma se consolide. El terreno no era cómodo pues

“los cronicones contaban con la legitimación que les había dado el uso por parte de los historiadores, la piedad popular y los intereses sociales, económicos, y de todo tipo de prácticamente todos los sectores, de modo que ni era fácil descubrir las falsificaciones ni mucho menos denunciarlas”
(Rey Castela, 1999.LXXVII)

Si bien numerosas adulteraciones aparecen ya desveladas en su *Bibliotheca Hispana Nova*, a la que tantas páginas ha dedicado Caro Baroja, la obra de Antonio de Nicolás en que de forma sistemática se pone de manifiesto la continuada corrupción de la Historia de España, permaneció inédita y sin título tras granjearse el frontal rechazo de los jesuitas. Cien años de espera tendrán que pasar hasta que en 1742 Gregorio Mayans se decidiera a sacarla del anonimato traduciéndola del latín al castellano y editándola con el título de *Censura de Historias Fabulosas*¹⁶⁸. Será preciso otro siglo más hasta que en 1868 José Godoy Alcántara con el aval de la Real Academia de la Historia concluya la labor de sus predecesores en el desvelamiento de la falsedad de los cronicones.

En suma, nos situamos ante un escenario en la que las principales fuentes con que contamos para la comprensión de la historia de Barbada son escritas en la edad de oro de los cronicones y las primeras críticas contra ellos aún no han sido llevadas a cabo o permanecen silenciadas. La costumbre de citar a los autores precedentes sin llevar a cabo una contrastación de sus afirmaciones no ofrece ningún tipo de reparo. De hecho, solamente las tres versiones del relato de Barbada anteriores al imaginario arcipreste toledano Julián Pérez no lo citan: la de Ayora, escrita en 1519; la de Cianca, publicada en 1595, quien cita a Ayora y, curiosamente, a un “maestro Ávila de la Compañía del nombre de Iesus” (1595.187); y, por último, Aríz (1607) quien sólo cita a Ayora. A partir de la aparición del cronicón de Román de la Higuera, el arcipreste Julián Pérez se convertirá en omnipresente referencia.

Y sin embargo, estos escritores, como los demás autores de los cronicones, eran considerados autoridades dignas de todo crédito. Como señala Tomás Sobrino en la “Introducción” a la *Historia de San Vicente y Grandezas de Ávila* de Bartolomé Fernández Valencia,

¹⁶⁸ Debemos a Mayáns, además de otras muchas obras, la edición en 1747 de las *Disertaciones Eclesiásticas* que el Marqués de Mondéjar escribió en 1671 con fines semejantes a los que había perseguido Antonio de Nicolás. Aunque tal vez no se ha expresado suficientemente, es preciso recordar que gran parte del escaso pensamiento ilustrado español fue posible merced a la labor desempeñada por Gregorio Mayáns.

"los falsos cronicones, nacidos a finales del siglo anterior, eran aún admitidos comúnmente como documentos antiguos e indubitables, y de ellos echa mano Fernández Valencia para documentar tantas leyendas fabulosas (...) Autores como Vivar, Barreta, Dextro, Tamayo Salazar, Caró del Arco, Román de la Higuera, Cepeda y tantos otros, gozaban por entonces [1676] de la mayor autoridad, y como tales los acepta Fernández Valencia." (Sobrino.1992,12)

4.- El canto del cisne

Bartolomé Fernández Valencia, al que volveremos más adelante, no será el único que parta de estos falsos cronicones para narrar la vida de Santa Paula Barbabada.

El *Martirologio* de Tamayo será la fuente primordial que utilice Jean Bolland en la elaboración del "Acta" de dicha santa.¹⁶⁹ La enciclopédica labor que llevaron a cabo tanto Bolland como sus seguidores desde la sede jesuítica de Amberes, había sido iniciada en realidad por el jesuita flamenco Heribert Rosweyde. Ante los embates de los reformadores que situaron las quiméricas vidas de santos en el centro de parte de sus críticas, Rosweyde diseñó unas actas que disiparan cualquier duda eliminando la consideración de santo que tradicionalmente se había vertido sobre algunas personas. Este objetivo hizo que sus autores persiguieran una especial inflexibilidad en su elaboración, de tal forma que la inclusión de un santo en las actas era tomada por sinónimo de indubitabilidad de dicha condición.

Las *Acta sanctorum* comienzan a publicarse de forma sistemática merced al impulso de Jean Bolland (1596-1665), al igual que Rosweyde jesuita. Ciertamente, el rigor de este grupo erudito de jesuitas, conocidos como bollandistas por proseguir hasta nuestros días la labor del citado Bolland, ha sido una constante en su labor hagiográfica.¹⁷⁰ Sin embargo, de justicia es indicar que dicha rigurosidad se concreta con la llegada al grupo en 1659 de Daniel Van Papenbroeck, también llamado Papenbrochius, quien fijó criterios inflexibles y nítidamente delimitados para considerar a cualquier personaje como santo. Desgraciadamente, no puede decirse que la severidad fuera patrimonio de sus fundadores: el propio Jean Bolland y su discípulo

¹⁶⁹ A diferencia del *Martyrologium Hispanorum* de Tamayo, que se ciñe a los santos nacionales, la aspiración de los bollandistas es reseñar la vida y milagros de todos los de la cristiandad. Por tal razón, los santos que indican deben ser recordados en 20 de febrero son los siguientes: "S. Tiranio, obispo, mártir en Fenicia junto a otros; S. Potamio, S. Nemesio y S. Didymo, mártires en Chipre; S. Victor, Sta. Corona y otros 20 mártires; S. Paula, cognomento Barbata, virgo abulensis in Hispania; S. Adoth, obispo; S. Eucherio y S. Falco, obispos en Bélgica; S. Olcano, obispo en Hibernia; S. Eleuterio y S. Eucherio, obispos en Bélgica; S. Leo Taumaturgo, obispo en Catania (Sicilia) y S. Vlrco, presbítero eremita en Anglia" (Bollandus y Henschenius, 1658 a, 168).

¹⁷⁰ Lo exhaustivo de sus investigaciones de los bollandistas, que les hacía trasladarse hasta los lugares donde habían vivido aquellas personas que iban a ser incluidas en las Actas, hacía que de forma súbita pudiese

lo Godefrid Henskens¹⁷¹. El trabajo que éstos iniciaran en 1643, publicando las actas de los santos propios del mes de enero, tuvo una lenta continuidad, dando a conocer la vida de la Santa Barbada de Cardeñosa en el tomo III, publicado en 1658, un año antes de la llegada de Papenbrochius, en un volumen en el que la carencia de escrúpulos sobre la autenticidad de algunos santos referidos es más que notable. Posiblemente es esta carencia la que les llevó a tomar como punto de partida en la elaboración de las actas referidas a los santos españoles el *Martirologio* de Tama-yo Salazar¹⁷² y situar a la joven de Cardeñosa, como Santa Brígida o Santa Cecilia, entre las “vírgenes admirables que escaparon del peligro”. (Bollandus y Henschenius 1658b.174) (Traducción nuestra)

Pero, como ya hemos indicado, el cierre del ciclo de la creación y desarrollo del relato de la barbada de Cardeñosa se produce de la mano de Fernández Valencia. Partiendo básicamente de los falsos cronicones aludidos, en una obra publicada en 1676, *Historia y grandeza del insigne templo, fundación milagrosa, basílica sagrada y célebre santuario de los santos mártires hermanos San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta: consagrado a la eterna memoria de sus ínclitos nombres en el mismo lugar en que ofrecieron por Cristo sus vidas y adonde en majestuoso sepulcros son venerados sus santos cuerpos y preciosas reliquias*, Fernández Valencia recogerá la historia de la santa de Cardeñosa en tres lugares diferentes de la obra. Así, hablará de ella tanto cuando efectúe una descripción de la ermita de San Lorenzo como cuando haga lo propio con la Basílica de San Vicente, dedicándole, además, un epígrafe especial dentro del tercer tratado de la obra titulado “De los santos y personas insignes en el camino de la perfección que ha tenido la ciudad de Ávila”.

Este tratado recoge la vida nada menos que de sesenta y un abulenses tenidos por santos o “insignes en el camino de la perfección”.¹⁷³ La cifra revela algo más

aparecer un jesuita en inesperado lugar. Por lo mismo, la llegada sorpresiva que evitase la preparación de cualquier prueba se convirtió en habitual proceder. Por tal razón, en no pocos monasterios que guardaban manuscritos referidos a posibles santos, se repetía un sarcástico juego de palabras que advertía a los porteros tuviesen “cuidado no fuese a llegar un padre volando.” (El chiste me fue contado por José María Herráez, historiador abulense versado en el siglo XVII)

¹⁷¹ Godofredo Henskens y Daniel van Papenbroeck publicaron sólo un año antes del fallecimiento del primero, las actas del mes de mayo en las que dedicaron nada menos que ocho páginas a glosar la figura de San Segundo. (Henschenius y Papenbrochius, 1680). Por otra parte, hay que señalar que las disputas entre órdenes religiosos, en este caso entre carmelitas y jesuitas, llevaron a la inquisición a condenar en 1695 a Henschenius y a Papenbrochius. El primero de ellos, autor de la vida de Santa Barbada y San Segundo, recibió la condena *post mortem* (hacía 14 años que había fallecido). Aun así, tanto la condena como la prohibición de sus escritos, decayó sólo dos décadas después.

¹⁷² Si bien el acta declara que también se han considerado las opiniones de Lorenzo Ramírez de Prado en lo que concierne a las diferencias existentes entre Santa Barbada y Santa Wigelfortis -básicamente que vivieron en distinto tiempo y lugar-, así como la *Historia* de Ariz y el *Teatro Eclesiástico* de González Dávila, así como la mención a las reliquias de la santa que hace el obispo Sancho Dávila.

¹⁷³ Enumerados con el título que les da, y en el mismo orden en que aparecen en la obra, serían los siguientes: S. Segundo, S. Julio, San Quiricio, San Pablo, San Vicente, Santa Sabina, Santa Cristeta, San Pedro

que una anécdota. Si en el caso de Tamayo, ya habíamos sugerido que la situación de crisis por la que pasaba la ciudad en el momento en que redactó su acta explicaba algunas de las afirmaciones de la narración, en el caso de Bartolomé Fernández Valencia existe un deliberado, y fracasado, intento de inducir una revitalización, en el sentido que le da Wallace. Así, Fernández Valencia va contraponiendo la negativa situación por la que la ciudad está pasando y los tangibles beneficios que de la vida santa se derivarían para la misma. Tan grave era la situación en que la ciudad se encontraba que, dice Fernández Valencia al narrar la vida del "venerable" don Pedro de Aguirre y Loyola,

"en el año de 1647 fueron tantos los enfermos que no cabían en los hospitales". (Fernández Valencia, 1992. 176)

La grave crisis socioeconómica y demográfica en la que vivía la ciudad de Ávila durante el siglo XVII, llevó a numerosos avilenses a creer que estaban siendo sometidos por Dios a una plaga bíblica.¹⁷⁴ Así lo cuenta Fernández Valencia cuando recuerda que

"En el año de 1652 sobrevino en Ávila y su comarca una pestilencial plaga de langostas que talaban los campos, comían las mieses y destruían los sembrados, siendo tanta la multitud que discurrían por el aire que como si fueran nubes impedían los resplandores del sol, con daño general y pérdida de frutos." (Ibid. 321).

Ante tamaña desgracia, observa el vicario parroquial de San Vicente que lo que el pueblo debe hacer es alejarse de cualquier soberbia y volver sus ojos hacia la religión:

del Barco, Santa Paula, Santa Leocadia, Santa Teresa de Jesús, Mari Díaz, María Vela, Don Alfonso de Madrigal, Antonio Oncala, Ana Reyes, Don Francisco de Guzmán, Julián Dávila, Gaspar Daza, Francisco Salcedo, Alonso Cepeda, Beatriz de Ahumada, Lorenzo Cepeda y otros hermanos de Santa Teresa, Pedro Sánchez de Cepeda, Doña Guiomar de Ulloa, Doña Catalina Dávila, Aldonza Muñoz, Leonor de Salcedo, Juan Velásquez Dávila, Doña Juana de Toledo y Enriquez, Don Sancho Dávila y Toledo, Ana de Santo Domingo, Francisca Trigo, Juan de Briviesca, Pedro de Aguirre y Loyola, Gregorio Martín, Fray Jerónimo de Castro, Fray Juan del Águila, Don Cristóbal Vela, Fray Pedro de San Buenaventura, Fray Juan del Águila (trinitario), Fray Lorenzo de Cueto, Padre Agustín de San Esteban, Doña María Dávila, Juana Bautista, Marina Maldonado, Doña Francisca de Bracamonte, Francisca de Valverde, Fray Jorge Dávila, Fray Francisco Cimbrón, Fray Francisco Jiménez, Padre Francisco de Morales, Padre Juan Eusebio, Padre Francisco de Encinas, Padre fray Pedro Dávila, Padre fray Gerónimo de Guzmán, Padre Agustín de Castro, Padre Juan Dávila, Padre Gonzalo Dávila, licenciado Juan Bautista Ordóñez, y, por último, Don Diego de Bracamonte.

¹⁷⁴ El análisis demográfico de Serafín de Tapia muestra que en este siglo "la despoblación se abate sobre Ávila; el crecimiento vegetativo se ha hecho negativo desde 1615 y la emigración viene succionando recursos humanos desde muchos años antes, hasta el punto de que prácticamente se toca fondo en el proceso erosivo de la población." (Tapia, 1984.32) Hay que señalar, no obstante, que no todos los grupos urbanos tuvieron el mismo declive, ya que como señala el mismo Tapia en otro lugar, "el descenso demográfico de la ciudad, iniciado en 1572 y acelerado a partir de 1598, contrastaba con la tendencia del clero regular a abandonar el campo para instalarse en la ciudad: mientras que Ávila perdió entre 1591 y 1647 el 51'6 por cien de su población, los efectivos eclesiásticos aumentaron el 7'7 por cien." (Tapia, 1988.54)

"Consideraba el cristiano pueblo que al modo que los egipcios padecieron tantas plagas y una de ellas de innumerables langostas, castigando Dios la obstinación y soberbia de aquella bárbara gente y de su rey Faraón, de la misma suerte se persuadían los vecinos de esta ciudad que sus pecados y culpas merecían aquel castigo y, no endurecidos ni protervos como los egipcios, sino compungidos como católicos, procuraron templar con ruegos y lágrimas la ira e indignación del Señor y pedirle misericordia." (Ibid. 321-322)

Cuando esta mirada a Dios se complementa con actos externos que demuestran la fe del cristiano, la solución al problema llega de forma inmediata:

"Acudieron para alcanzarla a la Virgen nuestra Señora, y delante de su imagen de la Soterraña se deshacían en copiosos raudales, y eran continuos los llantos cuanto fervorosas las oraciones. Eran muy repetidas las que todos hacían, y muy en particular el cabildo de la santa iglesia que conociendo lo mucho que importa y vale ponerla por intercesora en cualesquiera tribulaciones, acordó sacar la imagen de su devota capilla y que en procesión general la llevasen a la misma santa iglesia. Hízose así, y el día siguiente se celebró una solemne rogativa y por la tarde con la autoridad y grandeza que la habían traído la volvieron a su casa y templo de san Vicente y en la capilla mayor la pusieron en un altar suntuoso. Allí estuvo nueve días, celebrándose en cada uno Misa con toda solemnidad, asistiendo por su antigüedad y orden las religiones y hermandades.

Caso maravilloso: que antes de cumplirse la novena cesó la plaga y toda la langosta se lanzó en el río Adaja y ahogó sin quedar el menor rastro de tan malas y nocivas sabandijas, quedando la tierra libre de los daños que la amenazaban." (Ibid. 322)¹⁷⁵

Otro milagro igualmente provocado por la Virgen de la Soterraña confirma a Fernández Valencia las preferencias que Dios tiene por los abulenses. Tuvo lugar el mismo "un lunes 11 de enero de 1665 a las diez de la mañana durante la misa" (Ibid. 320) cuando se desplomó de forma sorpresiva gran parte de la Peña que existe junto a la capilla en que se apareció dicha imagen de la Virgen.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Aún hoy se puede admirar junto a la imagen de la Soterraña un cuadro que a modo de exvoto muestra la procesión y rogativa que se hizo con la Virgen. Por cierto, que exvotos semejantes, y dedicados al mismo tema, hay en otras iglesias de la provincia, especialmente en el Santuario de la Virgen del Cubillo. Por otra parte, hay que mencionar que, como quiera que los prodigios nunca vienen solos, la milagrosa eliminación de la plaga de langosta precisó de otras maravillas que a tal efecto completa la Providencia: "Otro prodigio fue el que habiéndose sufocado en el río tanta multitud de langostas que no sólo no enturbiaron lo cristalino de sus aguas, sino es que parecía que embarazándose en la inmundicia se detenía a cada paso el ímpetu de la corriente, y esto naturalmente había de corromper las mismas aguas y aún inficionar los aires y seguirse graves contagios y pestes (...) fue nuestro Señor servido que no sucediese nada porque en breve tiempo se clarificaron las aguas y siempre los aires se conservaron sanos y puros como de ordinario los goza esta ciudad." (Fernández Valencia, 1992.322)

¹⁷⁶ En la iglesia de S. Vicente "hay descubierta una gran Peña donde según tradición dejaron los tiranos los cuerpos de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta, después de su dichoso martirio para mayor afren-

"Sucedió pues que se desgajó un pedazo de la referida peña con tanto ruido y estruendo que los que estaban oyendo Misa temieron mayor ruina y daño. Acudieron luego a aquella parte y hallaron que el santo Cristo se había caído del lugar donde estaba y todas las piedras sobre él, que eran muchas y muy grandes. Y cuando entendieron estaría la imagen deshecha en menudos pedazos, la sacaron entera y sin haber ejecutado las piedras su violencia natural, y esto en tanto grado que ni aún los dedos de las manos ni de los pies se quebraron ni recibieron alguna lesión con ser de una escultura tan delicada." (Ibid.321)

En suma, las reflexiones, entre nostálgicas y pesimistas de Fernández Valencia tienen por objeto resaltar las grandezas de una ciudad que ha perdido todo su esplendor. La prolija enumeración de santos y santas de los que se cuenta la vida son sólo la punta de lanza de esa magnificencia pasada que contrasta con las catástrofes -pestes, inundaciones, sequías, plagas- de que da cuenta.

En dicho contexto, la vida de algunas de las santas, entre ellas, la de Paula Barbada, pretenden construir un modelo de mujer y, cómo no, de sociedad. Estas mujeres en que cree Fernández Valencia se caracterizarán por el abandono de toda femineidad, por su extrema fortaleza:

"que sabe Dios con lo flaco abatir y confundir lo fuerte. Flaca y débil es una mujer; y con todo eso, si se determina a una cosa, ni cobra miedo que la detenga ni imposibles que la estorben, excediendo el ánimo y la osadía a las fuerzas de su sexo". (Ibid.33)¹⁷⁷

Esto es, la mujer de la que habla Fernández Valencia es una mujer que confunde, que se inserta en una lógica del engaño, que pareciendo débil es fuerte y viceversa, pues "sabe Dios con lo flaco abatir y confundir lo fuerte". En este sentido, no resulta extraño que uno de los modelos que propugna sea el de una mujer que se hace pasar por varón, Semiramis, quien

"fingiendo ser su hijo Ninias, gobernó en paz y en la guerra la monarquía babilónica". (Ibid. 33)

Con estos mimbres, Fernández Valencia aborda la historia de la joven de Cardeñosa a quien, siguiendo el estilo de Tamayo, se refiere como "bendita santa Paula, cognominada Barbada". (Ibid. 255) El vicario de San Vicente va a enriquecer el

ta y escarnio y para terror y escarmiento de los que a su imitación militaban bajo el estandarte cristiano, sirviéndoles a éstos el espectáculo y triunfo que juntamente miraban de vivo y continuo ejemplar para exponerse a los tormentos y morir confesando la fe para vivir" (Fernández Valencia. 1992.320)

¹⁷⁷ El modelo de mujer que presenta Fernández Valencia es el de aquella que imita a Ximena Blázquez. Por dicha razón, señala que "las historias divinas y humanas nos muestran muchos ejemplos de mujeres que en todas edades fueron ilustres y valerosas, emprendiendo cosas tan arduas que excedían a la pusilanimidad mujeril. Débora profetisa gobernó a los hebreos y triunfó del poder y arrogancia de Sisara, famoso capitán del rey Llavín. La prudentísima Judit liberto a su patria Betulia y dio afrentosa muerte a Holofernes, capitán de Nabucodonosor: que sabe Dios con lo flaco abatir y confundir lo fuerte".

relato aportando nuevos elementos al mismo, algunos de los cuales, no obstante, resultan contradictorios con las versiones precedentes. Así, en su intento de resaltar las grandezas inherentes a la Basílica de San Vicente, en la que servía, nombra a algunas de las personas que eran devotas de este santuario: Santa Paula Barbada, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, San Pedro de Alcántara, etc. Asegura Fernández Valencia que

“venía muy de ordinario desde Cardeñosa su patria a esta ciudad a visitar los santos cuerpos de San Vicente y sus hermanas, el de San Segundo y San Pedro del Barco, como lo dice Ariz”. (Ibid. 255)

Esta costumbre de visitar “de ordinario” la iglesia de San Vicente, a la que textos como el de Cianca no hacen referencia, va a colisionar con afirmaciones presentes en versiones precedentes pues obliga a que la persecución tenga lugar en el ámbito urbano y no en el rural. Si la mayor parte de los escritos precedentes habían insistido en el peligro que corría la joven que andaba sola por “amplios campos”, Fernández Valencia asevera que la acometida tuvo lugar extramuros de la ciudad pero dentro de lo que hoy llamaríamos el “casco urbano”:

“un caballero que atrevido pretendía violentarla, la fue siguiendo desde el sepulcro de san Vicente hasta la iglesia de San Segundo; y entrando en la de San Llorente obró aquel milagro de poblarla el rostro de barbas, con lo que la libró del peligro y aseguró su virginidad.” (Ibid. 255)¹⁷⁸

Preciso es anotar que en esta versión que nos presenta Fernández Valencia desaparecen las “mudas entrevistas” precedentes y, por ende, que la santa pudiera reconocerlo o sintiera cerca de sí el peligro. En nuestra opinión, tal lapsus está destinado a ofrecer una visión desculpabilizadora del varón. De hecho, como se puede constatar, el joven mancebo es calificado de “atrevido”, aunque se añade que “pretendía violentarla”. Es más, en otro lugar, Fernández Valencia insiste en la desculpabilización varonil indicando que la acción del varón en cuestión era sencillamente “imprudente”:

“dándola Dios en el rostro similitud de venerable varón poblándosela de barbas para librarla de la lasciva importunidad de un imprudente mancebo que ciegamente la solicitaba y procuraba con violencia lograr sus torpes deseos.” (Ibid. 92)

¹⁷⁸ Realmente, para hacer creíble la historia hay que suponer que la santa entró en San Llorente no para refugiarse sino para hacer alguna “estación” religiosa. De lo contrario, resulta difícil de mantener la validez de la narración ya que un caminante que se sintiera atacado entre San Vicente y San Segundo podría hallar refugio en Santa María de la Cabeza, si hubiera recorrido la mitad de su distancia. Una vez franqueada ésta, el más seguro refugio es la propia ermita de San Segundo, más cercana que la de San Llorente, si se encontrara en la zona occidental, o la de San Vicente si hacía poco que hubiera salido de ésta. Cabe, igualmente, la posibilidad, a mitad de camino, de traspasar alguna de las puertas de la muralla -cosa que no ocurre hasta las versiones del siglo XX- y adentrándose en la ciudad buscar otro tipo de protección.

Es decir, aunque el referido mancebo la "procuraba con violencia" lo único criticable de su actitud es que es reflejo de "torpes deseos" e "importuna lascivia". Tal pareciera que la voluptuosidad e intemperancia lubricidad es algo "natural" en los varones, si bien en ocasiones "importuna" o "torpe", en tanto resulta pecaminoso en exceso para las mujeres. La torpeza del joven contribuye, por otra parte, a desvalorizar la resistencia de Santa Paula. Ciertamente indica Fernández Valencia, siguiendo a otros muchos autores, el joven quedó "burlado y confuso y la santa asegurada" (Ibid. 92), pero no tanto por el mérito de la santa como por propio demérito expresado en tal torpeza. La seguridad que adquiere la santa tiene que ver igualmente con su aspecto: lejos de ser un monstruo, aunque celestial como indica Tamayo Salazar, el milagro la convierte en "venerable varón." (Ibid. 92; 117)

La devaluación del papel de la joven se resalta aún más si atendemos a otro aspecto de la narración. Si las variantes del relato que hemos visto insisten de una u otra forma en la oración que la muchacha hace, ante el crucifijo o la Virgen, para solicitar la intervención divina, en la narración de Fernández Valencia ésta se produce de forma espontánea:

"Natural de Cardeñosa, llamada por otro nombre Santa Barbada por el milagroso caso de su transformación dándola Dios en el rostro aspecto y similitud de venerable varón poblándosele de barbas, para defenderla y librarla de la torpe lasciva pretensión de un noble aunque imprudente mancebo que pretendía ciegamente violar la preciosa joya de su virginidad por medio del poder y la violencia. En tan peligroso lance acudió el divino Esposo a favorecer a su sierva, sacándola con victoria del riesgo y tribulación en que se veía la candidez de su pecho y el fuerte de su castidad invencible." (Ibid. 117)

La intervención del "divino Esposo" nos presenta a la joven como si se tratara de una religiosa, de una monja conventual, liquidándose definitivamente el aspecto liminar de la joven que siguiendo su libre voluntad anda por los caminos y marcándose cuáles son las vías aceptables de promoción que las jóvenes tienen si pretenden eludir el matrimonio. Si la santificación de la joven de Cardeñosa exigía, como hemos visto, la reconstrucción de su vida, ésta precisaba tanto de la construcción de una vida de piedad post-milagro, como de la eliminación de cualquier elemento de negatividad antes de él.

A pesar de lo anterior, Santa Paula Barbada es digna de veneración, no sólo por el milagro, sino porque tras el mismo vivió "junto a la iglesia del santo mártir y primer obispo de Ávila, adonde rica de merecimientos entregó su alma en manos de su Criador." (Ibid. 117) Por este motivo, señala Fernández Valencia, la devoción que hay en la ciudad a Santa Barbada es mucha, concretándose en la existencia de numerosas reliquias de la misma - una canilla entera, un pedazo de otra canilla, tres "güesos" de la cabeza (los dos mayores y otro más pequeño)-, en el retablo que narra su historia, en la veneración a la Peña de Santa Barbada, en la reja que bordea su sepulcro y en la memoria que de ella han dado muchos y "graves" escritores.



Fotos 32 y 33: Según la mayor parte de las versiones del relato de Santa Paula Barbada, ésta habría sido originaria de Cardeñosa (arriba). En la fotografía inferior se observan restos del camino medieval de Cardeñosa a Ávila aproximadamente a la mitad del trayecto.



Foto 34: La devoción a Santa Paula Barbada sólo se mantiene hoy día en Cardenosa. En la fotografía se observa la primera procesión que se hizo con la imberbe figura de la misma. (Foto cedida por Blanca Enriquez)

VII DE BARBADAS Y TRAVESTIDAS: LA MUJER VARONIL

1.- Transformaciones accidentales

Las páginas precedentes atendiendo al origen y desarrollo del relato de Santa Paula Barbada se han centrado casi de manera primordial en los aspectos religiosos del mismo. Por lo mismo, las barbas de la santa han sido contempladas las más de las veces como indicio del milagro. Ahora bien, he procedido igualmente en un determinado momento a efectuar un análisis del mismo como representación simbólica de un ritual. Dicho "como si", no metafórico, obliga a hacer referencia a un aspecto importante de los símbolos que aparecen en dichos procesos:

"son a un mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es plurirreferencial más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en la yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social. Estos símbolos son coincidencia de cualidades opuestas, uniones de lo "alto" y lo "bajo"". (Turner, 1980.32-33)

Lo groseramente físico, las barbas, encuentra traducción en el ámbito de lo normativo como consecuencia de la pluralidad de referencias vinculadas a la ambigüedad de la santa. No se trata de que su cuerpo ofrezca lecturas contrarias o paradójicas que derivarían de la ruptura del hiato de metáforas antitéticas. Más bien, la condensación operada en el cuerpo de Barbada sirve como puente para estos dos extremos que, así considerados, más que contrarios son continuos. Por lo mismo, de entre las múltiples referencias y mediaciones que a Barbada se le han atribuido hasta el momento, queda por explicitar una que condensa en su figura la santidad y su contra ejemplo moral, la mata-hombres; la máxima perfección y belleza, inherentes a la primera, y la monstruosidad y fealdad que, platónicamente, se identifican con la segunda.

Es más, la inclusión de la vida de la santa de Cardenosa en la *Curiosa filosofía* de Eusebio Nieremberg permite relacionarla directamente con el gusto por la monstruosidad y la moda del "transformismo" existente en la España de fines del XVI y, especialmente, durante todo el XVII. Esta relación se ve fortalecida no sólo por la inserción del milagro en el tratado de filosofía natural de Nieremberg. Tamayo Salazar define el aspecto de la joven tras el milagro como "*coelestis monstri*" (monstruo celestial). Al hacerlo no está más que desarrollando la percepción que Julián Pérez, en el tantas veces mencionado poema, elabora del aspecto de la mujer tras el milagroso suceso a la que presente nada menos que como "león rugiente" que logra evitar la lascivia de su perseguidor.

Obviamente, la utilización de esta imagen por el supuesto arcipreste toledano tiene que ver con el deliberado intento de resaltar la enorme fortaleza, la virilidad, de Santa Barbada. Ahora bien, la figura del león había sido profusamente utilizada en la iconografía religiosa desde finales de la Edad Media con variados fines. Será, no obstante, en la contrarreformista sociedad del XVII donde halle un nítida aplicación al presentar a dicho animal ejemplo de la actitud que el verdadero católico ha de adoptar.¹⁷⁹ Así lo hace saber el humanista Diego López en su *Declaración magistral de los Emblemas de Alciato con todas las Historias, Antigüedades, Moralidad y Doctrina tocante a las buenas costumbres* (1615) donde, al comentar el decimoquinto de los emblemas - "vigilantia et custodia" - señala que "el león significa la custodia y guardia que ha de aver en los Obispos y Prelados, el qual como ya avemos dicho vela con los ojos cerrados y duerme con ellos abiertos." (cit. Sebastián, 1985.47)¹⁸⁰

Pero la imagen de la mujer barbuda como león rugiente también nos acerca visualmente a las zoologías fantásticas sobre las que había escrito a fines del XVI Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* y al gusto de la época por la teratología. De hecho, cuando el jesuita Juan Eusebio Nieremberg incluye la histo-

¹⁷⁹ En esta época las puertas y atrios de catedrales e iglesias se llenan de rugientes figuras. Aun hoy, quien quiera acceder a la catedral abulense tendrá que franquear en primer lugar una cadena de gruesos eslabones metálicos que circunda el espacio catedralicio y que es sostenida por la fuerte mandíbula de numerosos leones de piedra que, sentados sobre columnas, delimitan los espacios sin asomo de duda. La misma simbología, profusamente extendida por España y Portugal, puede apreciarse en cada uno de los accesos al atrio de la románica iglesia de San Pedro (en la plaza del Mercado Grande o de Santa Teresa) que se hallan custodiados por dichas fieras que, en este caso, además, sujetan unas enormes antorchas graníticas que alumbran las únicas entradas posibles.

¹⁸⁰ El emblema de Alciato representa un templo en cuya cúpula se halla una veleta de un gallo (los predicadores) y en la puerta un león. El texto del emblema, en lo referente al león, indica lo siguiente: "*Est leo: sed custos oculis quia dormit apertis, Templorum idcirco ponitur ante fores*" ("Está el león, puesto ante la puerta de los templos como custodio, porque duerme con los ojos abiertos"). Alciato utiliza la figura del león en otros emblemas con propósitos muy diversos relacionados en la mayor parte de las ocasiones con la necesidad de dominar la ira y otras pasiones humanas que nos acercan a las bestias. El citado Diego López fue un humanista natural de Valencia de Alcántara, que ejerció como profesor de latín en varias ciudades - Mérida, Toro y Olmedo - y adquirió gran popularidad en su época gracias a la traducción que llevó a cabo de las *Obras Completas* de Virgilio.

ria de Santa Barbada en su *Curiosa Filosofía* es consciente de que la está relacionando con seres que sus coetáneos consideran monstruosos.

La narración de la historia de Barbada que ofrece Nieremberg se encuentra en el capítulo XVII del libro segundo, cuyo descriptivo título es "Si la imaginación de los padres puede mudar el sexo de los hijos, y cómo algunas mugeres después de auer parido se han vuelto varones. Cuentanse las historias de Santa Liberata y Santa Paula de Ávila".¹⁸¹

La tesis fundamental del jesuita, expresada en la terminología aristotélica que él mismo utiliza, es que, en la medida en que la mudanza de sexo no afecta a la esencia humana, pues a fin de cuentas el género es accidente, cualquier cambio de sexo sería posible. Ahora bien, como filósofo natural, Nieremberg es consciente de que la mera enunciación de la tesis sin pruebas empíricas es fácilmente refutable. Por tal razón, procede a enumerar algunas mutaciones sexuales habidas en personas ya adultas para probar la validez de su argumento. El breve capítulo de Nieremberg reza como sigue:

"Más duda puede ser, si ha sido ocasión la imaginación para mudar el sexo. No parece esto imposible del todo por no mudar la esencia de la criatura, y no es este caso sin exemplo, pues en los adultos, donde más ardua

¹⁸¹ Aunque la cuestión de si es o no posible mudar el sexo con la imaginación se nos puede antojar peregrina, lo cierto es que en la época en que estamos tratando era de gran importancia -como lo es hoy día en que se habla de ella con argumentos y conceptos muy diferentes que discuten de la posibilidad de "elegir" el sexo de los hijos antes de que nazcan-. La cuestión del sexo de los herederos resultaba transcendente para las "grandes familias" del país, incluida la monarquía, que precisaban de un hijo varón que pudiera heredar el patrimonio y, sobre todo, el apellido y linaje paterno para garantizar la continuidad familiar (o nacional). Por tal motivo, Juan Huarte de San Juan se ve en la necesidad de dedicar un buen número de páginas de su *Examen de ingenios para las ciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular* (1575) a las "diligencias que se han de hacer para que salgan varones (...) porque las hembras, por razón de la frialdad y humedad de su sexo, no pueden alcanzar ingenio profundo." (Huarte, 1976.331) Aunque dice el médico que de su "rudeza no tienen ellas la culpa", como quiera que está en su disposición su escasez de ingenio, lo prudente es que se tomen todas las precauciones para evitar que nazca mujer. En síntesis, estas diligencias serían las siguientes: "comer alimentos calientes y secos; la segunda, procurar que se cuezgan bien en el estómago; la tercera, hacer mucho ejercicio; la cuarta no llegarse al acto de la generación hasta que la simiente esté cocida y bien sazónada; la quinta, tener cuenta con su mujer cuatro o cinco días antes que le venga la regla; la sexta, procurar que la simiente caiga en el lado derecho del útero. Las cuales guardadas como diremos, es imposible engendrarse mujer." (Ibid. 333-334) El cumplimiento de la sexta norma no puede dejarse al azar, ya que resulta de fundamental importancia debido a que "en aquel lugar dice Hipócrates que se hacen los varones y en el izquierdo las hembras. La razón trae Galeno diciendo que el lado derecho del útero es muy caliente por la vecindad que tiene con el hígado y el riñón derecho y con el vaso seminario derecho, de los cuales miembros hemos dicho y probado que son calidísimos. Y pues toda la razón de salir el hijo varón consiste en que haya mucho calor al tiempo de la formación, cierto es que importa mucho poner la simiente en este lugar. Lo cual hará la mujer fácilmente recostándose sobre el lado derecho después de pasado el acto de la generación, la cabeza baja y los pies puestos en alto. Pero ha de estar un día o dos en la cama; porque el útero no luego abraza la simiente, hasta pasadas algunas horas." (Ibid. 341-342)

es toda mudança ya ha acontecido. Lucinio Muciano escribió que él conoció a vno llamado Ariscon, que antes se dezía Arescusa, que fue muger, y se casó con vn hombre, después barbose y se mudó en varón, y se casó con otra muger de vn pescador, después de catorce años casada, que se tornó varón, y lo que es sobre todo crédito el mismo autor assevera de una muger, después que parió vn hijo, que trocó de sexo. No ha muchos años que en Alcalá de Henares sucedió un caso más admirable, de vna muger después de treinta años casada y parido también, y que mejoró de sexo. A otra monja de Alcalá, poco ha que le nacieron las partes viriles. Otros cinco casos peregrinos desta materia recoge Tralliano el Liberto. Otros ha auido de virtud superior q hazen poco a nuestro instituto, aunque algo a la curiosidad, no acordarse sino los de Santa Paula de Ávila, y de Santa Liberata; entre los quales acertadamente advierte diferencia don Lorenzo Ramírez del Prado en sus observaciones a Iuliano: Santa Paula, natural de Ávila, por librarse del furor de vn cauallero, que desatinadamente la amaua, pidió a Dios la deformasse; y al punto la salieron barbas. En semejante trance Santa Liberata o Vigelfortis hija del rey de Portugal imperó la misma disimulación, después fue crucificada por Christo." (Nieremberg, 1630.64-65)

Al margen de constatar la total ausencia de Cardenosa en la historia de Santa Paula, "natural de Ávila", y de la conexión que se establece entre la misma y Vigelfortis, que después será repetida por otros autores hasta nuestros días, debe mencionarse la naturalidad con que se aborda el "mejoramiento de sexo", esto es, la transformación de mujer en hombre. Este tipo de mutaciones, posibles según Nieremberg en cuanto que no implican mudanza de esencia, encuentran en la época más ejemplos. Así, en 1585, Juan Pérez de Moya dice en su *Philosophía secreta de la gentilidad* que

"Amato Lusitano cuenta que en Esgueyra, cerca de Coimbra, estaba una señora, por nombre María Pacheca, la cual en llegando a edad en que suelen tener las mujeres su purgación, le salió un miembro genital de hombre, y luego la vistieron de varón, y llamándola Manuel se vino a casar por hombre. En Madrid se acuerdan hoy día muchos que una monja de Santo Domingo, alzando un gran peso, se convirtió en hombre, y se llamó Rodrigo Montes, y fue después fraile." (Pérez de Moya, 1995. 608)¹⁸²

¹⁸² La *Philosophía secreta de la gentilidad* de Juan Pérez de Moya es un tratado de mitología grecorromana de gran influencia en los escritores de finales del XVI y del XVII que, en su mayor parte, conocieron las obras de Ovidio, especialmente, y de otros clásicos a través de esta obra. Con todo, hay que señalar que numerosos comentarios de Pérez de Moya que producirán una gran influencia en escritores barrocos, son, en realidad, mera repetición de los que expusiera en el siglo XV el abulense Alonso de Madrigal, el Tostado, en la obra que inaugura en castellano la tradición de reflexionar sobre los dioses helenos y romanos comparándolos con los textos sagrados y que llevó por título *Las XIII cuestiones del Tostado, a las quatro dellas por maravillosos estilo recopila toda la sagrada escritura. Las otras diez qvestiones poeticas son acerca del linaje y sucesión, de los dioses de los gentiles*.

Aunque tal vez el alzamiento de peso pueda ser considerado escasa razón para “mejorar sexo”, lo cierto es que la causa no dista mucho de la que provocó las mismas consecuencias en otra dominica, esta vez de Úbeda, a tenor de lo que relata un anónimo pliego de cordel en el que se da cuenta de la “Relación verdadera de una carta que embio el padre Prior de la orden de Santo Domingo, de la ciudad de Vbeda, al Abbad mayor de San Saluador de la Ciudad de Granada, de vn caso de digno de ser auisado, como estuuu doze años vna monja professa, la qual auia metido su padre por ser cerrada, y no ser para casada; y vn día haziendo vn exercicio de fuerça se le rompio vna tela por donde le salio la naturaleza de hombre como los demas, y lo q se hizo para sacalla del conuento: agora sucedido en este años de mil y seiscientos y diez y siete”. (cit. en Flor y Sanz, 1999.295)

Estas explicaciones que consideramos hoy día fantasiosas tenían su origen en la trabazón entre la ideología sexista dominante y los conocimientos médicos heredados de las épocas clásicas. Es más, la mencionada obra de Juan Huarte de San Juan da cuenta de los presupuestos en que estas exposiciones se basan:

“Y es que el hombre, aunque nos parece de la compostura que vemos, no difiere de la mujer, según dice Galeno, más que en tener los miembros genitales fuera del cuerpo. Porque si hacemos una anatomía de una doncella, hallaremos que tiene dentro de sí dos testículos, dos vasos seminarios, y el útero con la misma compostura que el miembro viril sin faltarle ninguna delineación.

Y de tal manera es esto verdad, que si acabando naturaleza de fabricar un hombre perfecto, le quisiese convertir en mujer, no tendría otro trabajo más que tornarle adentro los instrumentos de la generación; y, si hecha mujer, quisiera volverla en varón, con arrojarle el útero y los testículos fuera, no había más que hacer.” (Huarte, 1976.315)¹⁸³

Por tal razón, señala Huarte de San Juan que aunque muchos se burlan de estas mutaciones y consideran que son invenciones fabulosas de poetas, en realidad sucede con cierta frecuencia:

“Esto muchas veces le ha acontecido a naturaleza, así estando la criatura en el cuerpo como fuera; de lo cual están llenas las historias, sino que

¹⁸³ El *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte de San Juan pasa por ser el tratado “fundacional” de la psicología debido a que se dedica en gran parte (al menos los siete capítulos primeros) al análisis de la naturaleza de la inteligencia humana desde el punto de vista cualitativo y cuantitativo. Como no podía ser de otra forma, el tema fue objeto de minucioso escrutinio por la Inquisición pues el análisis de la racionalidad ponía en peligro algunas de las más extendidas ideas acerca del alma. Por esta razón, como señalaba Gregorio Marañón (1940.115) la “mirada penetrante” de los inquisidores cayó sobre la obra de Huarte “como el águila que se abate sobre la presa”. Así, a pesar de que en la portada el autor sitúa al emperador Felipe como ejemplo de la máxima inteligencia posible, los inquisidores decidieron suprimir numerosos párrafos de la obra (entre ellos la totalidad del capítulo VII “donde se muestra que aunque el ánima racional ha menester el temperamento de las cuatro calidades primeras, así para estar en el cuerpo como para discurrir y raciocinar, que no por ese se infiere que es corruptible y mortal”. (Huarte, 1976.151))

algunos han pensado que era fabuloso viendo que los poetas lo traían entre las manos. Pero realmente pasa así: que muchas veces ha hecho naturaleza una hembra, y lo ha sido uno y dos meses en el vientre de su madre; y sobreviniéndoles a los miembros genitales copia de calor por alguna ocasión, salir afuera y quedar hecho varón. A quien esta transmutación le aconteciere en el vientre de su madre, se conoce después claramente en ciertos movimientos que tiene, indecentes al sexo viril: femeniles, mariosos, la voz blanda y melosa; son los tales inclinados a hacer obras de mujeres, y caen ordinariamente en el pecado nefando. Por lo contrario, muchas veces tiene naturaleza hecho un varón, con sus miembros genitales afuera; y sobreviniendo frialdad, se los vuelve adentro; y queda hecha hembra. Conócese después de nacida en que tiene el aire de varón, así en la habla como en todos sus movimientos y obras". (Ibid. 315-316)

Como es notorio, esta explicación médica incluye unas valoraciones morales que alertan a la sociedad acerca de los inherentes peligros de estas personas que, por su aspecto, pueden caer fácilmente en el "pecado nefando" debido a su "indecencia" con respecto al sexo varonil. Si el "peligro moral" de la homosexualidad se encuentra fuertemente vinculado a hombres afeminados y mujeres varoniles, cual es el caso de las barbadas, identificadas externamente como varones por su aspecto pero mujeres al fin, no hay duda de que tales personas se encuentran en los límites de lo socialmente aceptable.

2.- Mujeres barbudas

La Santa Barbada de Cardeñosa no es la única mujer barbuda conocida en Ávila en los comienzos del XVII. Hubo otra mujer, de nombre Brígida del Río, natural de Peñaranda de Bracamonte, localidad perteneciente hasta el siglo XIX a la provincia abulense, que adquirió fama nacional cuando un renombrado pintor, Sánchez Cotán, realizó en 1590 un retrato suyo.¹⁸⁴ Brígida del Río llegó a ser tan popular que la encontramos mencionada en diversas obras coetáneas del retrato. Así, en la segunda parte de la ya citada novela de Mateo Alemán *Guzmán de Alfarache*, publicada en 1604, tras enviudar el pícaro protagonista y mientras decide si tomar los hábitos para asegurar la comida diaria señala lo siguiente:

¹⁸⁴ Las representaciones pictóricas de mujeres barbudas "reales" fueron muy corrientes durante el barroco. Además del retrato que Sánchez Cotán hizo de Brígida del Río, se sabe que el arzobispo Ribera tuvo otro de la misma modelo. Posiblemente, el cuadro más conocido de la época fue el que pintara en Nápoles en 1631 José de Ribera, el *españoletto*, y que representa a Magdalena de los Abruzzos (hoy en el Hospital Tavera de Toledo). Además de éstos, se desconoce la suerte de otros cuadros de barbudas de la época: "En el *memorandum* de los encargos pictóricos que el príncipe Carlos hace a Sánchez Coello entre 1555 y 1563 figuran: "un retrato de niña peluda" y "una mujer barbuda con un macaco a sus pies". (Flor y Sanz, 1999.272n) Dos siglos después, Goya recreará el cuadro de Ribera dándole un sentido totalmente diferente.

"Híceme pupilo, teniendo por mejor irropellar con el qué dirán ver a un jayán como yo, con tantas barbas como la mujer de Peñaranda." (Alemán, 1984.II.375)

Una década después volvemos a hallar una nueva referencia a Brígida del Río en el más importante diccionario de la época, el *Tesoro de la lengua castellana o española* que publicara en 1611 Sebastián de Covarrubias. Dentro de la acepción "Barba", entre otras cosas, se señalo lo siguiente:

"La barba distingue en lo exterior el hombre de la muger, porque a la muger no le salen barbas, y si algunas las tienen, son de condición singular, como en nuestros tiempos hemos visto la barbuda de Peñaranda y otras algunas; por éstas dixo el proverbio: "A la muger barbuda, de leños se la saluda"."

La referencia al proverbio que cita Covarrubias, y que todavía hoy hemos podido oír en Ávila, destaca nítidamente la necesidad social de "alejar" a estas mujeres ambiguas. Por otra parte, hay que señalar que el capellán de Felipe II solo menciona el inicio del refrán, y no lo recoge en su totalidad. Gonzalo Correas, por ejemplo, lo traslada en 1627 de la siguiente manera: "A la mujer barbuda, de lejos se saluda, con dos piedras que no con una."¹⁸⁵ (Correas, 1992.22) Con ello, se amplía la percepción que una parte de la sociedad tenía de estas mujeres y que se sintetizaría en la siguiente idea:

"La mujer barbuda debe -debía- ser, pues alejada sintomáticamente de la mirada -colocada textualmente "fuera de la vista"-, e, incluso, alejada por medio de una lapidación que trata de excluirla de la sociedad en nombre de una peligrosidad no bien conocida". (Flor y Sanz, 1999.270)

La afirmación precedente, con la que concordamos, nos permite analizar la barba de estas mujeres famosas de la época, incluida la aldeana de Cardeñosa, como parte de un proceso de comunicación. Esto es, si en cualquier momento la gestualidad es una forma de comunicación, la posibilidad de construir previamente a cualquier correspondencia las condiciones en que la misma se ha de producir, obliga a considerar como un elemento indispensable de la misma el cuerpo en tanto que texto, a la vez que las barbas pueden ser comprendidas como parte de una publicidad representativa en el sentido habermasiano del término. O dicho de otro modo, la aparición pública de varias mujeres barbadas, de las que las retratadas en cuadros o novelas no son más que el exponente público, nos permite observar la cuestión de la pilosidad femenina no desde el punto de vista fisiológico individual y privado, sino como un atributo que adquiere su significación en el ámbito de lo público. Si recordamos que, desde la Alta Edad Media hasta nuestros días, el *status* se presenta y representa públicamente, debemos entender el cuerpo como "ex-

¹⁸⁵ Refraneros recientes siguen insistiendo en esta consideración. Así, J. Bergua (1961) reproduce en su literalidad el de Correas y, además, añade una explicación del mismo que amplía la percepción negativa de las barbudas: "Lo dice porque las mujeres velludas suelen ser bravas y de carácter áspero". (1961.298)

presión" en la medida en que, desde el punto de vista de los otros, es "comunicativo".¹⁸⁶

Por otra parte, es posible afirmar que la identificación de las mujeres con sus cuerpos ha sido una constante social¹⁸⁷. Tan uniforme convicción se ha desarrollado de tal forma que, de algún modo, la vida social de las mujeres está condicionada por la actitud socialmente dominante hacia sus cuerpos. Así, si los artistas renacentistas y con ellos numerosos humanistas consideraban el cuerpo femenino como un bello y pálido reflejo de la divinidad, poco después los predicadores contrarreformistas lo verán como lascivas armas con que Satanás tienta a los desvalidos varones. Pero estas concepciones no sólo se alternaban sino que las relaciones entre ambas incluyen la separación y la convergencia, la sucesión y la simultaneidad. De una u otra forma, dominase una u otra, o se hallaran en concordancia, las dos concepciones tenían que ver con elementos que excedían del cuerpo femenino, ya que

"reflejaban también preocupaciones más amplias respecto de la inestabilidad social y el conflicto político y religioso, ambas cosas de carácter crónico; expresaban una constante y abrumadora preocupación por el orden, la estabilidad y los límites sociales claramente definidos, en los que el concepto de sexo desempeñaba un papel omnipresente y determinante." (Matthews Greco, 1992.68)

En este contexto mutable, la belleza femenina se convirtió en arma de doble filo. El "eterno femenino" resultó ser "eterno equívoco". Por una parte, se muestra como el benévolo anverso de una Naturaleza propicia; por otra, la maléfica mujer que como Eva, Sara, Salomé o Judith, encandila a los hombres para lograr su perdición: "si la mujer es un mal, lo es tanto más cuanto que resulta hermosa y seductora." (Lipovetsky, 1999.100) Por esta razón, los clérigos insisten continuamente en los peligros derivados de tan potente "arma del diablo" y, por lo mismo, la doncella de Cardenosa suplica "a nuestro Señor le diese alguna fealdad en el rostro". (Cianca, 1993.187) Es más, el contrapunto de estas bellas mujeres es la fealdad manifiesta de otras que, no pudiendo utilizar la belleza como "máscara táctica" (Nahoum-Grappe, 1992.111), se ven en la necesidad de mostrarse tal cual son. En este sentido, no puede olvidarse, como ha mostrado Caro Baroja en *La cara, espejo del*

¹⁸⁶ En nuestra sociedad hasta no hace mucho tiempo cualquier persona podía deducir sin temor a error la posición social de otra por el simple e intuitivo análisis de los atributos externos de la misma, especialmente la vestimenta o ciertos rasgos corporales. Por su parte, Edmund Leach señala que la alteración de la apariencia externa es frecuentemente signo inequívoco de nuevo status. (Leach, 1989.84)

¹⁸⁷ La historia de la literatura nos muestra múltiples ejemplos, en los que no nos detendremos, en los que se identifica a las mujeres con "úteros andantes", con mulas u otros animales de carga o, en todo caso, como cuerpos desprovistos de razón y aún de alma. Por otra parte, consideraciones morales al margen, no resulta inusual escuchar de "varoniles" labios zafias expresiones que creen de adulación a las mujeres y que se limitan a una exclamación admirativa del cuerpo (¡cuerpo!, ¡vaya cuerpo serrano!, etc.) Sobre la consideración que el cuerpo femenino ha tenido en occidente, puede verse Sulieman, S.R. (Comp.) (1986): *The Female Body in Western Culture*.

alma, la enorme popularidad que alcanzaron ciertos almanaques de gran difusión que se encargaban de vulgarizar las reflexiones fisiognómicas. Así, en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, esta cuestión adquiere gran importancia hasta el punto de que

"el problema de la relación de los signos corporales, y de modo más concreto faciales, con las facultades del alma y sus fallos o excelencias es siempre interesante y puede decirse que no ha habido hombre de juicio fuerte que no se lo haya planteado." (Caro Baroja, 1987.73)

Esta reflexión también nos conduce a rebajar la consideración "noble" inherente a la santidad de Barbada que se ve atenuada por la presencia de un cuerpo cuyas connotaciones negativas le hacen digno de aparecer en las obras literarias o artísticas de la época. No obstante, como señala Bajtin,

"el rasgo sobresaliente del realismo grotesco es la degradación, o sea la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto." (Bajtin, 1989.24)

Ya hemos indicado como Barbada es un entramado complejo de mediaciones. El carácter bufo que puede atribuirse a su faz es una más de las condensaciones ligada indefectiblemente a los procesos de cambio. No en vano la imagen burlesca se caracteriza siempre por una total ambivalencia que hace que se presente como "los dos polos del cambio: el nuevo y el antiguo, lo que muere y lo que nace, el comienzo y el fin de la metamorfosis." (Bajtin, 1989.28)

Debemos al "más numeroso cuerpo de refranes fisionómicos de las colecciones barrocas" (Vega Rodríguez, 1986.2) las *Sentencias filosóficas* que diera a conocer Luis Galindo hacia 1660, un esclarecimiento de las causas que explican los celos que las barbudas provocan en sus coetáneos:

"son de condición ahombradas y muy lujuriosas, y da la razón filosófica y es porque esta calidad les proviene de la abundancia cálida y húmeda, como se experimenta en las liebres, animales lujuriosísimos y por eso tan vellosos que hasta en las plantas crían pelo, que no se halla en ningún otro animal." (cit. en Vega Rodríguez, 1996.2)

No es Galindo el único que atribuye un carácter libidinoso a las barbudas. Gian Battista Porta, a quien Caro Baroja (1987.93) denomina el "príncipe de los fisionomistas", descubre en ellas el mismo carácter cálido de suerte que en su *Della Humana Fisiognomía* (1586) apunta que

"la donna barbuta é di pessimo costumi gli huomini volgari han fatto un loro proverbio, femina barbuta con pietre la saluta. Dice Michel Scoto che la donna barbuta é di gagirda vita, di molta lussuria, e di conditione maschile per la calda de sua complessiones." (cit por Flor y Hermida, 1990.767)

Aunque, como hemos indicado, esta idea sigue apareciendo en refraneros recientes, lo cierto es que se remontaría a la época medieval, como lo mostraría un

incunable anónimo titulado, *Compendio de la Salud Humana* (s.d.), existente en la Biblioteca Nacional que dice que (folio 7v)

"existen unas mujeres llamadas barbudas, las cuales have de saber que son muy luxuriosas por su caliente complexión, e por consiguiente son de fuerte natura e de varonil condición".

Por otra parte, la definición de la barbuda de Galindo nos sitúa de nuevo ante la extensión de las creencias fisiognómicas. De hecho, durante toda la Edad Media diversos textos habían contribuido a

"vulgarizar la idea de que animales y hombres presentan características espirituales muy parecidas y que han servido como motivo a los escultores, sobre todo en el período gótico, para decorar las sillerías de coro en las llamadas misericordias y en otras partes." (Caro Baroja, 1987.65)

La vinculación de las barbudas con animales "libidinosos", como las liebres, nos permite averiguar qué se puede esperar de ellas a partir del escrutinio del reino animal pues

"las categorías animales surgen en los mismos patrones de relaciones como aquéllas de los humanos, porque los llamados humanos entendemos los tipos animales como si éstos obraran de acuerdo con los mismos principios que nosotros." (Douglas, 1998d.146)¹⁸⁸

Una vez establecida la conexión entre liebres y barbudas, pueden ser explicados los comportamientos de éstas desde una perspectiva etológica o directamente zoológica. Por lo mismo, su inclusión en textos de filosofía natural, como el de Nieremberg, resulta totalmente coherente con esta vinculación. Ahora bien, la vinculación barbuda-liebre no hace referencia exclusivamente a la libidinosidad o lujuria que les son inherentes, sino que se amplía aún más allá debido a la concepción muy extendida de que estos animales poseen una naturaleza hermafrodita y, por consiguiente, pueden prescindir totalmente del otro género¹⁸⁹. Desde este punto de vista,

¹⁸⁸ En "Animales anómalos y metáforas animales", M. Douglas (1998d) critica la idea de que las categorías animales representan sin más un modelo abstracto de la sociedad, ya que la misma cae en "la tentación de dejar que la semejanza opere como explicación (...) pues la coherencia de las metáforas funciona muy bien como una regla interpretativa dentro de una cultura." (*Ibid.* 142) En este sentido M. Douglas considera que existe una "economía cognitiva" que lleva a los seres humanos a intentar explicar los comportamientos animales por "razones prácticas (...) que tienen que ver con la salud, la higiene y la enfermedad. Los principios de mayoría de edad, de intercambio matrimonial, de territorio y de hegemonía política que utilizan para explicar su propia conducta son los mismos que emplean para hacer predicciones sobre la conducta animal." (*Ibid.* 146) De ser así, debe existir un tipo "más importante y no metafórico de conexión entre el modo en que los seres humanos se conciben a sí mismos y el modo en que conciben a los animales." (*Ibid.* 147)

¹⁸⁹ Esta concepción de las liebres aparece en varios lucidarios de la época como puede verse en Kinkade (1968). Por otra parte, no faltó en el siglo XVII quien, como Ulises Aldrovandus (1642), explicase la excesiva pilosidad de unas niñas nacidas en Canarias por la existencia de antinaturales amores ferinos.

el énfasis en la negatividad de las barbudas encuentra en el refranero, como muestra Galindo, nuevas apoyaturas: "Hombre bermejo y muger barbuda de lexos tres millas los saluda." (Galindo, 30B).

Claro indicio de la malignidad de la mujer barbuda es su vinculación con el hombre pelirrojo en esta ampliación del dicho. Al pelo rojo -bermejo- la tradición popular le atribuye todo tipo de perversiones. No en vano, de este color es el pelaje de la astuta y aborrecida raposa. Tan interiorizada estaba esta idea que, en las representaciones iconográficas de la época, el "traidor" Judas es fácilmente reconocible por su barba roja. La referencia al astuto animal que, como muestran las fábulas más conocidas siempre sale victorioso de todo trance merced a su capacidad para el engaño, o el recuerdo del personaje bíblico que vendió a Jesús, nos lleva a pensar en la existencia de una lógica cuyo elemento principal es la falsedad, el engaño, dentro de la cual es posible comprender a la figura de la mujer barbuda.

Es inserta en esta dinámica como podemos encontrarla, por ejemplo, en El Quijote. En la segunda parte de la conocida obra cervantina, nos topamos con una más de las maldades del pérfido Malambruno quien se venga del atrevimiento de Don Clavijo en unas dueñas de palacio. Llevadas éstas a su presencia, según narra la Dueña Dolorida en su papel de condesa Trifaldi, tras vituperar a las mujeres por sus "malas mañas y peores trazas", el malvado castiga a las presentes de forma severa:

"y en aquel mismo momento y punto que acabó de decir esto, sentimos todas que se nos abrían los poros de la cara y que por toda ella nos punzaban como con puntas de agujas. Acudimos luego con las manos a los rostros y hallámonos de la manera que ahora veréis.

Y luego la Dolorida y las demás dueñas alzaron los antifaces con que cubiertas venían, y descubrieron los rostros, todos poblados de barbas, cuáles rubias, cuáles negras, cuáles blancas y cuáles albarrazadas, de cuya vista mostraron quedar admirados el Duque y la Duquesa, pasmados Don Quijote y Sancho y atónitos todos los presentes." (Quijote, II. XXIX. [1990.1256])¹⁹⁰

El asombro de los que presencian la escena es mayúsculo, pero no tanto por el aspecto de las mujeres como por el desmesurado castigo que se les ha proporcionado pues como la condesa Trifaldi señala, de entre todos los que se les podía haber dado, el de la pilosidad del rostro era, sin duda, el peor pues equivalía a que les "diesen su muerte civil". Cual las emparedadas que vivían encerradas donde tuvo lugar el milagro de Santa Barbada, estas mujeres doblemente veladas, pues recubren sus barbas con velos, no pueden ir a ninguna parte. Son muertas en vida. Por tal motivo, se interroga la Trifaldi,

"¿Adónde podrá ir una dueña con barbas? ¿Qué padre o qué madre se dolerá della? ¿Quién la dará ayuda? Pues aun cuando tiene la tez lisa y el

¹⁹⁰ Citamos por la edición que J. García Soriano y J. García Morales prepararon para la editorial Aguilar. (Madrid. 1990)

rostro martirizado, con mil suertes de menjurjes y mudas, apenas halla quien la quiera, ¿qué hará cuando descubra hecho un bosque su rostro?" (Quijote, II. XXXIX.[1990.1259])

Sancho, que asiste atónito a la escena en calidad de "gobernador" no encuentra entre los castigos posibles que a una mujer pueden aplicársele uno tan cruel como volverlas barbudas. Tras maldecir al pérfido Malambruno, comparado por el tormento que inflinge a las mujeres con "mil satanases", se lamenta en voz alta de la suerte de las dueñas:

"¿no hallaste otro género de castigo que dar a estas pecadoras sino el de barbarlas? ¿Cómo y no fuera mejor, y a ellas les estuviera más a cuento, quitarles la mitad de las narices de medio arriba, aunque hablaran gangoso, que no ponerle barbas?" (Quijote, II. XL.[1990.1260])

Tan grande y desproporcionado consideraron Don Quijote y Sancho Panza el dolor que debían tener las barbadas que accedieron a montar, a pesar de las reticencias del escudero-gobernador, en el caballo Clavileño y volar por los cielos con tal de acabar con ese horror.

Se trataba, como de sobra es conocido, de un embuste que los Duques habían preparado para burlarse de caballero y escudero. Ciertamente la reflexión sobre las indignidades que se le pueden atribuir a las barbadas se inserta en dicha lógica y, podrían, por tanto considerarse tan engañosas como las propias barbas de las dueñas de la farsa. Y, sin embargo, debemos atender a un aspecto de la narración aparentemente irrelevante que, no obstante, la condiciona en su totalidad. El capítulo XL de la segunda parte del *Quijote* se inicia en el plano del metarrelato. El narrador recuerda que el autor "verdadero" de toda la historia de Don Quijote es Cide Hamete: "Real y verdaderamente, todos los que gustan de semejantes historias como ésta deben mostrarse agradecidos a Cide Hamete, su autor primero." (Quijote, II. XL.[1990.1259])

La apelación a Cide Hamete justamente tras describir los sufrimientos "artificiosos" de las doloridas revela la carga de "verdad" que llevan los mismos. Conocido es que en la época cervantina, se atribuía intencionadamente a árabes y moriscos la condición de "conversos" y, por tanto, de gentes prestas a mentir. Por esta razón, Miguel de Cervantes al conceder a un árabe la autoría del *Quijote* está empleando no sólo un recurso estilístico literario: está sugiriendo el carácter de falsedad a todo lo que sigue al prólogo. Evidentemente, se trata de una lógica de doble engaño: la historia de Don Quijote es falsa por absurda y autoría. Pero, en cuanto que mentira de la mentira, la ficción resulta verdadera en su descripción de la sociedad. La apelación a Cide Hamete debe, por tanto, traducirse como la manifestación del embuste revelado, de la veracidad en la falsedad.

Esta lógica del engaño, que posibilita distintos niveles de lectura, permite desentrañar la aparente paradoja de que una figura que en el imaginario colectivo representa el apetito sexual desmedido termine siendo venerada como santa por no consentir un impuesto contacto carnal. Por otra parte,

"esas estampas del mundo al revés no aparecen aisladas, sino bien integradas en una cultura popular rebosante de imágenes de inversión".
(Scott. 2000.199)

Así el teatro popular de la época se llena de personajes confusos en los que mujeres se visten varonilmente sin dejar de ser femeninas, nobles se hacen pasar por villanos para volver justo a tiempo a su condición y los campesinos se comportan como amos aún sin posesión alguna. Las canciones satíricas, la novela y en general la literatura, recuérdese la explosión de la "picaresca" de la que hemos mencionado a *Guzmán de Alfarache*, se combinan con una dramatización del culto, ajena en ocasiones a la ortodoxia y, sobre todo, con el carnaval en el que una misma figura, como mostró Bajtín, halla valores distintos en el discurso grotesco y en el oficial.

Por lo demás, esta lógica del doble engaño posibilita una comunicación directa y no distorsionada, en el sentido de que permite a los que la utilizan mostrar aquello que se desea dentro de un contexto de falsedad que elimina las restricciones de la cotidianeidad. En este sentido, la comunicación basada en la lógica del doble engaño se acerca a la "situación ideal de habla" que describe Jürgen Habermas en 1972 en su "Teoría sobre la verdad" y que será el fundamento de la acción comunicativa. Habermas denomina "ideal" a

"una situación de habla en que las comunicaciones no solamente vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. De esta exigencia general de simetría pueden deducirse para las distintas clases de actos de habla exigencias especiales de equidistribución de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla." (Habermas, 1984b.153)

Muchas de las críticas que Habermas ha recibido a su "teoría de la acción comunicativa" se basan en la inexistencia real de esta situación ideal que fundamenta la comunicación. Sin embargo, el mismo autor declara que

"la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; más aún cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla." (Ibid. 153)

No es, con todo, nuestra intención discutir la teoría consensual de Habermas. Su aparición en esta reflexión tiene que ver con el hecho de que la definición que hace de la "situación ideal de habla" no se aleja en exceso de lo que, en la práctica, acontece en las comunicaciones guiadas por lo que venimos llamando lógica del

doble engaño. De hecho, cuando Bajtín describe los procesos comunicacionales que operan durante el carnaval, al considerar que el mismo es ajeno a las distorsiones que produce la dominación, utiliza una definición que se asemeja a la que acabamos de ver que emplea Habermas:

"durante el carnaval en las plazas públicas, la abolición provisoria de las diferencias y barreras jerárquicas entre las personas y la eliminación de ciertas reglas y tabúes vigentes en la vida cotidiana, creaban un tipo especial de comunicación a la vez ideal y real entre la gente, imposible de establecer en la vida ordinaria. Era un contacto familiar y sin restricciones." (Bajtín, 1989.20)

Aún así, la identificación entre situación ideal de discurso y lenguaje carnavalesco ha sido criticada por James C. Scott quien considera que la misma supone "una lectura demasiado idealista de la realidad social." (Scott, 2000.209) Desde este punto de vista, incluso el lenguaje carnavalesco debe entenderse inserto en el conjunto de las relaciones de poder que definen la sociedad, ya que "el poder social en el carnaval puede ser menos asimétrico, pero el poder recíproco sigue siendo poder." (Ibid. 209) Es decir, para Scott, Bajtín olvida que la comunicación operada durante el carnaval es característica de una reacción ante una comunicación oprimida cotidianamente:

"la profundidad de los silencios generados en una esfera de poder puede ser proporcional al lenguaje explosivo en otra esfera." (Ibid. 209)

Ciertamente, el "discurso oculto" por las máscaras genera una expectativa que no puede entenderse al margen de lo que ha de acontecer a cara descubierta. Pero en nuestra propuesta va incluida la idea de que las máscaras no desaparecen, simplemente se sustituyen.¹⁹¹ De ahí, justamente que hablemos de lógica del doble engaño.

Sea como fuere, el conjunto de adagios, dichos y descripciones precedentes que se insertan en esta lógica, entendida como mecanismo de implícita y continua negociación del ejercicio de poder y contrapoder, nos revelan una práctica que, en el caso de las mujeres barbadas, sólo halla expresión en la exclusión social. No es extraño, por tanto, que el análisis iconológico que llevan a efecto Fernando R. de la Flor y Jacobo Sanz del tema de la mujer barbuda en las diversas obras pictóricas del Siglo de Oro español, concluya afirmando que la exaltación de lo "negativo y ominoso" (Flor y Sanz, 1999.276) de las mujeres retratadas sólo puede entenderse acudiendo a dos claves fundamentales: "el sexo y la demonología." (Ibid. 277)¹⁹²

¹⁹¹ En popular expresión, "todo el año es carnaval".

¹⁹² Arriesgada y sugerente nos parece la hipótesis de De la Flor y Sanz de que las representaciones pictóricas de las mujeres barbadas del barroco se construyen "a partir de una situación de contrafactum de las representaciones de vírgenes habituales, y ello en tanto que "puesta en escena" de una suerte de contrario, de "antivirgen", que revela en su condición anómala el dominio de la lujuria y lo demoníaco, como la otra es patentización de lo puro y arcángelico." (Flor y Sanz, 1999.286-7) Por lo mismo, podríamos extender esta idea a la inversión que supone el "mujer barbuda, de lejos se saluda, mejor con dos piedras que con una" con respecto al "Dios te salve María, bendita tu entre las mujeres".

3.- La barba como indicio criminal

Al reflexionar sobre “la elección entre lo somático y lo espiritual”, Mary Douglas afirma que “toda civilización orgullosa de su medicina tiene sus propias clasificaciones de diagnóstico.” (Douglas, 1998c.43) La española de la Edad Moderna no es una excepción. Los tratados de Galeno e Hipócrates llegan a numerosos intelectuales de la época a través de obras como el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan o la *Anatomía de Ingenios* de Estevan Pujasol.¹⁹³

Siguiendo la mencionada obra de Juan Huarte de San Juan encontramos que las diferencias entre hombres y mujeres obedecen a la combinación distinta y dominante de las cuatro cualidades esenciales: calor, frío, humedad y sequedad. Así, como ya hemos visto, el calor engendra varones, en tanto la frialdad es propia de las mujeres. Además, la sequedad sería propia de aquellos, en tanto la humedad sería propia de éstas. Por lo mismo, la existencia de hombres afeminados o mujeres varoniles obedece a una inadecuada combinación de estas cualidades. Así, en el caso de las barbadas, lo que ha ocurrido es que la natural humedad de las mujeres se combina con la calidez de los varones. Esta combinación no sólo explica la existencia del bello facial, sino que establece ya una correlación entre el cuerpo y la moralidad: en la medida en que son húmedas y calientes, las barbadas son esencialmente lujuriosas. Pero, además, el silogismo moral se completa solo, pues en cuanto lujuriosas tienden por naturaleza a la deshonestidad y de ahí a cualquier crimen imaginable. Admirablemente sintentiza este conjunto de males inherentes a la barbuda Fernando de Rojas cuando, al arrancar el siglo XVI, describe a la que posiblemente sea la “vieja barbuda” más famosa de la literatura castellana como un compendio de todas las vilezas imaginables:

“Días ha que conozco en fin de esta vecindad una vieja barbuda que se dice Celestina, hechicera, astuta, sagaz en cuantas maldades hay. Entiendo que pasan de cinco mil virgos los que se han hecho y desecho por su autoidad en esta ciudad. A las duras peñas promoverá y provocará lujuria, si quiere.” (Rojas, 1970.61)

Esta representación negativa de la barbuda, que alcanza su cénit al despuntar el siglo XVII, había comenzado a construirse socialmente con mucha anterioridad. Así, se muestra por ejemplo, en la monstruosa descripción que hace el Arcipreste de Hita de una serrana con la que se topó en las cercanías de Ávila:¹⁹⁴

¹⁹³ El título completo de esta obra aparecida en 1611 es *El sol sólo, y para todos sol de la Filosofía sagaz y anatomía de ingenios*. (1980)

¹⁹⁴ El encuentro tuvo lugar en el Puerto de la Tablada, denominación que en tiempos tuvo el que actualmente se llama de Guadarrama, en la convergencia de las provincias de Ávila, Madrid y Segovia. A pesar de la extensión de la descripción hemos preferido no mutilarla debido tanto a su valor literario como al compendio de valores latentes que pueden descubrirse en ella. Seguimos la edición del *Libro del Buen Amor* que G.B. Gybbon-Monypenny hizo para la Editorial Castalia (Madrid, 1988) Págs. 321 y ss.

“Sienpre ha la mala manera la sierra e la altura:
si nieva o si yela, nunca da calentura.
Bien en çima del puerto fazía orrilla dura:
viento con grand elada, rrozío con grand friura.

Commo omne non siente frío si corre,
corrí la cuesta ayuso, ca diz: “Quien da a la torre,
antes dize la piedra que sale el alhorre.”
Yo dixé: “Só perdido si Dios non me acorre.”

Nunca desque nasçí pasé tan grand peligro
de frío: al pie del puerto fallé con vestiglo,
la más grande fantasma que ví en este siglo:
yeguarisa trifuda, talla de mal çeñiglo.

Con la coíta del frío e de aquella gran elada,
rroguel que me quisiesse ese día dar posada;
dixo me quel plazía, sil fuese bien pagada;
tove lo a Dios en merçed, e levó me a la Tablada.

Sus mienbros e su talla no son para callar,
ca bien creed que era grand yegua cavallar;
quien con ella luchase, non se podría bien fallar;
si ella non quisiese, non la podría aballar.

En el Apocalipsi, Sant Johan Evangelista
non vido tal figura nin de tan mala vista;
e gran hato daría lucha e grand conquista;
non sé de quál diablo es tal fantasma quista.

Avía la cabeça mucho grande in guisa;
cabellos chicos e negros, más que corneja lisa;
ojos fondos, bermejos, poco e mal devisa;
mayor es que de yegua la patada do pisa.

Las orejas mayores que de añal burrico;
el de su pescueço negro, ancho, velloso, chico;
las narizes muy gordas, luegas, de çarpaico;
bevería en pocos días cabdal de buhón rrico.

Su boca de alana, e los rrostros muy gordos;
dientes anchos e luengos, asnudos e moxmordos;
las sobreçejas anchas e más negras que tordos;
los que quieren casar se aquí no sean sordos.

Mayores que las mías tiene sus prietas barvas.
Yo non vi en ella ál; mas si tú en ella escarvas,
creo que fallarás de las chufetas darvas;
valdría se te más trillar en las tus parvas.

Mas en verdat sí, bien vi fasta la rrodilla;
los huesos mucho grandes, la çanca non chiquilla;
de las cabras de fuego una grand manadilla;
sus tovillos mayores que de una añal novilla.

Mas ancha que mi mano tiene la su muñeca;
vellosa, pelos grandes, per non mucho seca;
boz gorda e gangosa, a todo omne enteca,
tardía como rronca, desdonada e hueca.

El su dedo chiquillo mayor es que mi pulgar;
pienssa de los mayores si te podrías pagar;
si ella algund día te quisiesse espulgar,
bien sentiría tu cabeça que son viga de lagar.
Por el su garnacho tenía tetas colgadas:
davan le a la çinta pues que estavan dobladas;
ca estando senzillas, dar l'ién so las ijadas;
a todo son de çitola andarían sin ser mostradas.

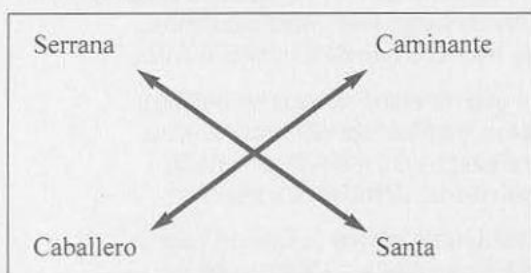
Costillas mucho grandes en su negro costado;
una tres vezes conté las, estando arredrado.
Digo te que non vi más, ni te será más contado
ca moço mesturero non es bueno para mandado."

Como es notorio, la descripción de la mujer barbuda -"mayores que las mías tiene sus prietas barvas"- es un compendio de todas las imperfecciones imaginables. No en vano, el narrador inicia los pormenores que definen a la serrana indicando que desde el momento de su nacimiento jamás había pasado peligro tan grande como el que corrió cuando se topó con "la más grande fantasma".

Pero, como no podía ser menos, la descripción de la barbuda que hace el Arcipreste de Hita está plagada de ambivalencias. De entrada, las iniciales cuartetas podrían recordar el género pastoril. Las idílicas pastorelas de ecos virgilianos se ven truncadas de improviso: quien se aparece ante el viajero perdido no es "moça tan fermosa" como aquella vaquera de Hinojosa con la que se topó el Marqués de Santillana, sino mujer monstruosa de varonil apariencia. No es el regazo de la joven la que acoge al viajero, sino la exigencia agresiva de pagar doble peaje. Por una parte, si quiere sobrevivir en las condiciones duras de la serranía ha de abonar el albergue que la hombruna barbuda le exige: "rroguel que me quisiesse ese día dar posada;/ dixo me quel plazía, sil fuese bien pagada." Una vez cumplidas las condiciones de la hospedería, el viajero se ve ante la necesidad de dar, quiéralo o no, satisfacción sexual a su "salvadora": "costillas mucho grandes en su negro costado; / una tres vezes contélas, estando arredrado."

Si la Santa Barbada abulense es acosada por un varón de noble casa, aquí los papeles se invierten de modo tal que es el varón el que resulta "fagocitado" por la voracidad sexual de la mujer. La santa, al contar con la ayuda divina, sale vencedora de su trance. No así el caminante: "quien con ella luchase, non se podría bien fallar; /si ella non quisiese, non la podría aballar." De hecho, podríamos presentar

como un quiasma las relaciones habidas entre los cuatro personajes que aparecen en las dos historias:



Nos encontramos, por tanto, con una visión apocalíptica - "En el Apocalipsi, Sant Johan Evangelista/ non vido tal figura nin de tan mala vista"- de la mujer en la que la inversión de los papeles tradicionalmente desempeñados por cada sexo están intencionalmente dispuestos para generar una cierta prevención en los varones ante las mujeres. Esta visión viene reforzada por el tradicional romancero que ha desarrollado sutilezas varias para presentar a ciertas mujeres como "matadoras de hombres". Así, la serrana que el Arcipreste de Hita describe trae inmediatamente a la memoria a la no menos popular "Serrana de la Vera." Como se recordará, la inicial historia de la serrana de la Vera, mantiene una cierta identidad temática con la de la santa barbada de Ávila:

"Por la montañita arriba camina la serranilla
con la falda arregazada y la nieve a la rodilla.
La nieve caía a copos y agua menudita y fría,
con el pie pisa la nieve, con el zapato la trilla.
Echó la vista hacia atrás, por ver si alguno venía
la estaba viendo un galán de los que la pretendían.
La niña de que le vio, dejó de andar y corría;
mucho corría el caballero, pero más corre la niña."¹⁹⁵

El inicio de este romance no difiere especialmente de la historia de Barbada o de otros que tratan el tema del honor: una joven es perseguida y acosada por un caballero con fines sexuales. Ambas son alcanzadas por el pretendiente. Si la aldeana de Cardeñosa lo rechaza vehementemente en varias ocasiones, el desaire de la serrana no tiene tanta suerte:

"- Si tu me quieres a mí, yo iría en tu compañía.
- Yo no te quería a ti, que mis padres no querían;
no me quites el honor, aunque me quites la vida.
-Te he de quitar el honor, no te he de quitar la vida."

¹⁹⁵ Existen numerosas versiones del romance de la Serrana de la Vera. La aquí transcrita está tomada del disco 1 cara A del *Cancionero de Romances en que están recopilados la mayor parte de los romances castellanos que hasta agora sean compuesto*, de Joaquín Díaz. (ed. Movieplay, Madrid. 1977)

Es en el final de la historia donde se encuentran las diferencias mayores. Barbada, refugiada en sagrado, logra esquivar al importunador. La serrana, oculta tras una oliva, no logra su propósito. La primera, a pesar de adoptar la imagen identificada con la lujuria, se convertirá en santa. La serrana, en cambio, se transforma por necesidad en asesina:

“Estando en estas palabras, el puñal se le caía
la serrana que no es torpe, con su mano le cogía.
Se le clavó por la espalda, a un costado le salía”.

Lope de Vega, por su parte, hace a esta serrana plasentina dama contrariada y vengadora. La lógica del doble engaño, a la que nos hemos referido con antelación, vuelve a aparecer en la versión que Lope de Vega escribe de la serrana verata. Así, una noble dama plasentina no es reconocida como tal porque pasea por el campo disfrazada de campesina. Sus amores contrariados, le llevan a trocar este disfraz por el de varón y “echarse al monte”:

“Ya no he de estar en Plasencia
mientras esto se averigua.
Las botas me he calzado,
La saya corta que ves,
Que honestamente los pies
Muestra de este y aquel lado.
Esta espuela, este sombrero,
Son para irme al monte”. (Lope de Vega, 1993b.V.38)

En cuanto la dama se viste de varón adquiere los criminales rasgos que se le atribuyen a toda mujer varonil. Las palabras de Leonarda, así se llama la protagonista que hace honor continuamente a su nombre, advierten nítidamente a todo hombre que cualquier mujer vestida de varoniles atributos es peligrosa:

“Hago juramento y voto
de no volver a Plasencia;
de vivir entre estos montes,
en las más cóncavas cuevas,
entre los silvestres gamos
y entre las cabras montesas;
de aborrecer a los hombres
y de tratar con las fieras;
de salir a los caminos
y de hacerles notable ofensa;
de matar y de herir tantos,
que haya por aquestas cuestas
tantas cruces como matas,
tanta sangre como adelfas;
de vestir de sus despojos,
y de ser en esta sierra
una esfinge más cruel

que la escriben en Tebas.
Pero aquí siento ruido.
¡Quiera Dios que alguno sea
en quien pruebe mi venganza
los filos de su soberbia!". (Ibid. 59)

Pero, por lo mismo, la serrana se presenta como valedora de las mujeres despreciadas, razón por la que ninguna fémia ha de tener miedo de ella.

"¿No sabéis que yo nací
para agravios deshacer
de mujeres?" (ibid. 75)¹⁹⁶

En suma, la mujer varonil emparenta directamente con lo diabólico, como lo sugiere otro de los salteadores, Ausonio, que anda escondido por la misma serranía que ella:

"No pienso que es mujer, sino demonio;
que entre aquestos romeros y jarales
quita más vidas que costó la Cava." (Ibid.66)

Cabe señalar, por otra parte, que la serrana de la Vera, mito equívoco a decir de Caro Baroja, no es la única "matadora de hombres" que aparece en la literatura de tradición oral. Se puede recordar, en este sentido, a la "morica garrida" que envenenaba a sus amantes con vino, (Frayle, 1991, G.A) las múltiples "moras" que habitan en cuevas y matan a los hombres que logran verlas o la popular "Gallarda". De alguna forma podría concebirse a la barbuda del *Libro del buen amor* como una síntesis de la "serrana" y la "gallarda" pues, según Caro Baroja, la serrana de la Vera sería un "numen de las cuevas" que

"armada rústicamente de honda, se aparecía a los jóvenes viajeros incautos, a los pastores sencillos y después de competir en proezas con ellos o de seducirlos y gozarlos los destrozaba." (Caro Baroja, 1974.280)¹⁹⁷

¹⁹⁶ El teatro de la época creó igualmente a la figura contraria, el "vengador de hombres", personificado en la figura de Don Juan. Como señalan Wardropper y Valbuena (1983.882) a propósito de *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina, "En el *Burlador* se junta la aventura agreste (Tisbea) con la intriga palaciega, más o menos "cortesana". Frente a este mundo, brota Don Juan como una defensa del sexo contrario. Viene a ser el "vengador de los hombres", como Lope llamó a una exquisita feminidad la "vengadora de mujeres". Pero Tirso lo sabe todo. La pobre mujer en el fondo no hace más que seguir la voz de la naturaleza, que sin definirse, como en Schopenhauer, tiene algo de inmensa Celestina que busca el fin de la especie, la continuación, la maternidad (...) Don Juan fue un destructor y embustero que merece un ejemplar castigo. Pero, ¿cómo eran sus víctimas? Mujeres que permiten las deshonras su pretendiente, creyendo así asegurar su matrimonio (...) o aldeanas ingenuas y ardientes que cambian de novio por interés, o se encandilan ante el náufrago-señorito."

¹⁹⁷ Como indica Caro de Baroja, fue una auténtica suerte que uno de los amantes de esta "mantis religiosa" lograra huir a tiempo de su voracidad criminal, ya que así pudo contar la historia que dio pie a la composición del romance.

Esta mujer asesina de hombres, convertida en asaltante de incautos, se complementa con la gallarda,

"una especie de 'posadera de la muerte' que acoge a los viajeros y los asesina. Una Judith que se ve obligada a asesinar a quien la goza." (Díaz Viana, 1983.II.240)

De una u otra forma, una mujer barbuda tenía que ser considerada peligrosa por una sociedad en la que desde los principios del cristianismo se había reiterado que

"el cabello de una mujer era símbolo de su sexualidad y su género. Por eso, los Padres siempre abogaron porque mujeres y vírgenes se velaran la cabeza." (Salisbury, 1994.181)

Así lo manifiesta nítidamente San Pablo en un texto rebosante de misoginia en el que critica cualquier atisbo de ornato en las mujeres:

"Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza; es como si estuviera rapada. Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para un mujer cortarse el pelo o raparse, ¡que se cubra!"

El hombre no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre. En efecto, no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre. He ahí por qué debe llevar la mujer sobre la cabeza una señal de sujeción por razón de los ángeles. Por lo demás, ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios.

Juzgad por vosotros mismos. ¿está bien que la mujer ore a Dios con la cabeza descubierta? ¿No os enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el hombre la cabellera, mientras es una gloria para la mujer la cabellera? En efecto, la cabellera le ha sido dada a modo de velo." (I. Cor.11, 4-15)¹⁹⁸

¹⁹⁸ La posición de San Pablo sobre la mujer es, como mínimo, ambivalente. Los comentaristas que pretenden destacar el protagonismo que Pablo da a la mujer en el proyecto de liberación cristiana citan con frecuencia la máxima paulina de que "todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús." (Gal. 3.28) San Pablo repite este pasaje en otras dos ocasiones pero, ¡oh casualidad! En ambas desaparece el par hombre-mujer: "Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres." (I. Cor.12,13); "Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos." (Col. 3, 10-11) Frente a esta postura igualadora, no resulta particularmente difícil señalar textos paulinos en los que se indica que "la cabeza de todo hombre es Cristo; y la cabeza de la mujer es el hombre." (I Cor.11.3). Ciertamente, hay autores que señalan que los textos de

Por otra parte, la relación entre feminidad y cabello desde los primeros momentos del cristianismo se muestra en tempranas "vidas de santos" como la hagiografía de Santa Castíssima, nombre que recibió en la traducción latina la que en antes había sido conocida como Eufrosina de Alejandría.¹⁹⁹ Decidida la joven a llevar una vida ascética decide hacerse pasar por un fraile y ocultarse en un convento de monjes a fin de librarse de un matrimonio concertado por su padre y de su posible ulterior búsqueda en los cenobios femeninos. Establecida la entrada en el convento masculino, Castíssima se ve asaltada por las dudas acerca de la viabilidad de su plan debido a que, para hacerse pasar por varón, habría de tonsurarse como el resto de los monjes. Ahora bien, esta decisión contravenía los mandatos de algunos de los primeros padres, como San Jerónimo. La opinión de éstos venía, además, avalada por la promulgación de un decreto de Valentiniano II que, en el año 390, señalaba que "las mujeres que se rapen la cabeza contrariamente a las leyes divina y humana deberán ser privadas de entrar en una iglesia." (cit. Salisbury, 1984.181)

La tonsura, el corte de pelo, es en el caso de Castíssima la representación de la renuncia a su corporeidad femenina. El quebrantamiento de la "ley divina y humana" que obliga a las mujeres a llevar el pelo largo, sólo es posible con una total transformación. De hecho, una vez tonsurada por un fraile, la joven se viste de varón y se presenta ante el abad como un "eunuco", (fol.114) Aceptada en el convento masculino surgen de inmediato problemas con el resto de los monjes que no podían evitar la contemplación de la belleza del eunuco sin turbarse. Por esta razón, el abad la envió a una ermita solitaria donde vivía en soledad recibiendo únicamente las visitas esporádicas de su tutor. Con ello, dice Joyce Salisbury, "verdaderamente se había convertido en un eunuco asexual para Dios" (1984.183) de superior espiritualidad a la de los propios monjes.²⁰⁰

Pablo que hacen referencia al velo o al silencio femenino son interpolaciones realizadas por escritores muy posteriores. Carecemos, no obstante, de competencia para probarlo o refutarlo.

¹⁹⁹ Los datos de la vida de Santa Castíssima están tomados de *Vita Sancta Castissimae*, manuscrito del siglo X sito en la biblioteca de El Escorial (MS.a II.9) que transcribe la vida de Helia, Egeria, María Egipcíaca, Melania la joven, Pelagia, Castíssima y Constantina. Ya el milagroso nacimiento de Castíssima hacía prever su futura vida de santidad, pues la esterilidad de su madre fue vencida por las oraciones del abad de un monasterio cercano a su residencia. Tras fallecer la madre de Castíssima, la niña quedó al cuidado paterno, pero, dada la belleza y numerosas pruebas de sabiduría que la joven daba, no eran pocos sus conciudadanos que la pretendían. Finalmente, el padre no pudo resistirse a la insistencia y amenazas de uno de los prohombres de la ciudad y la prometió en matrimonio con su hijo. Cuando padre e hija fueron a dar gracias a Dios al monasterio cuyo abad, con sus oraciones, había propiciado el nacimiento de Castíssima, la joven quedó fascinada por la vida monacal. Alimentando sus dudas sobre el matrimonio, pronto se convenció de que debía llevar una vida de castidad, máxime cuando uno de los monjes le pidió que no sometiera su belleza a "las vergüenzas de la pasión" entregando su "cuerpo a la corrupción." (113v) (Aunque no entramos a valorar la "esterilidad" de la madre, preciso es mencionar la contumaz ausencia de la esterilidad varonil en los textos fundacionales del cristianismo, así como la utilización reiterada de la de las mujeres como instrumento para comprobar la omnipotencia divina; tal pareciera que se resaltase la idea de que el dios capaz de hacer concebir a una estéril, todo lo puede.)

²⁰⁰ Prueba de esa superioridad es que "no fue ella quien se sintió tentada. Los monjes, en cambio, aún eran presa de las debilidades de la carne; esas flaquezas podían arrastrarlos a fijarse en un bello

Precisamente el significado de la tonsura monacal sirve a C.R. Hallpike para reflexionar sobre las implicaciones sociales del corte del cabello.²⁰¹ Frente a la posición de Leach, quien considera que afeitarse la cabeza es signo del celibato, Hallpike indica que

"los monjes hacen tres votos; el de castidad es sólo uno; los otros son pobreza y obediencia. De hecho, los monjes están bajo disciplina; idealmente la del tipo social más riguroso." (Hallpike, 1979.103) (Cursiva en el original. Traducción nuestra)

Esto es, frente a una postura estrictamente psicoanalítica defendida por Ch. Berg y que identifica rasurado y castración, o la de Leach que considera el afeitado de la cabeza como signo público del cambio de *status* individual, Hallpike defiende que el corte del pelo es indicio de control social.²⁰² Por ello mismo, no sólo los monjes, sino también los soldados o los convictos, esto es, aquéllos que se encuentran sometidos a rígidas disciplinas, llevan el pelo muy corto. Frente a éstos,

eunuco." (Salisbury, 1994.183) La vida de esta mujer, que adopta al entrar en el convento el nombre epícono de Esmeraldo, por simbolizar la pureza, se hace más rocambolesca al final de sus días. Su padre ya anciano, busca continuo consuelo a la pérdida de la hija en el monasterio indicado. Pero sólo la eremita es capaz de transmitirle. A medida que el padre va aliviando sus penas, la hija, no reconocida como tal, entristece por ver la situación en que ha dejado al padre. Finalmente, la vida ascética hace que enferme y sintiendo la muerte próxima Esmeraldo, antes Castísima, revela a su padre su identidad. Éste, conmovido, le perdona la huida justo antes de que la mujer fallezca. Por otra parte, como veremos más adelante cuando volvamos al tema, "este motivo de la mujer-monje se repite tanto, que uno se pregunta si muchos supuestos religiosos no habrán sido y son en realidad religiosas, y muchos santos, santas." (Moya Mangas, 2000.200)

²⁰¹ "Social Hair", el artículo de Hallpike en el que aparece dicha reflexión, es una crítica al ensayo que publicara en 1958 Edmund Leach con el título de "Pelo Mágico". A su vez, la obra de Leach es una crítica antropológica a la teoría psicoanalítica que Ch. Berg había propuesto siete años antes en *El significado inconsciente del pelo*.

²⁰² La teoría de Ch. Berg que critica Leach defiende la identificación inconsciente de la cabeza con los genitales masculinos, por lo que cortar el pelo equivaldría a una castración. A partir de la identificación de cabeza y falo, pelo y semen y rasuramiento y castración, Leach acude a diversos ejemplos etnográficos de rituales en los que el pelo largo es tomado como equivalente de una sexualidad no restringida, el corto de una reprimida y, por último, el afeitado de la cabeza como celibato. Frente a estas posturas, Hallpike pretende una explicación de carácter social-cognitiva que permita al antropólogo, desde una posición empírica, elucidar estructuras de sistemas simbólicos y la relación de éstos con las cosmovisiones de los pueblos que los utilizan. Es decir, Hallpike toma el simbolismo como "hecho público" que informa sobre "el mundo" vivido y se aleja de una explicación universalista de la recurrencia de los motivos simbólicos, particularmente los derivados del cuerpo y los procesos corporales. No obstante, lo anterior, Leach también ha utilizado en otras ocasiones el rasurado de los cabellos como "hecho público". Así, en *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* este hecho es contemplado como una más de las alteraciones corporales transitorias utilizadas por los neófitos que han de participar en un rito de paso o como manifestación externa de una especial situación interna como el luto: "una viuda puede rapar su cabeza cuando entra en el estado de luto, y dejarlo crecer de nuevo cuando vuelve a la vida normal." (Leach, 1989.84)

“anacoretas, brujas, intelectuales, hippies y mujeres” lo llevan largo, no como un rasgo individual, sino como una característica común de su posición negativa sobre el sistema social. (*ibid.* 103) El argumento de Hallpike no se detiene aquí. En su opinión, el pelo largo es asociado a vivir fuera de la sociedad porque comporta evidentes rasgos de animalidad. (*ibid.* 103)

Por otra parte, Hallpike acude a diversos textos veterotestamentarios en los que se establece una relación entre pelo largo o corte del cabello y determinados atributos sociales. Así, se fija en primer lugar en la milagrosa concepción de los hijos de Isaac, Esaú y Jacob. Mientras el primero de ellos es un cazador solitario, “montaraz”, el segundo vive apegado a la “tienda”. Por ello mismo, Esaú tiene el pelo largo y Jacob, el más social, corto.²⁰³ Por otra parte, si Esaú es cazador, la imagen que el profeta Daniel traslada del rey Nabucodonosor (Dn.4, 30-33), mientras le dura la locura, se asemeja a la de una bestia salvaje:

“fue arrojado de entre los hombres, se alimentó de hierba como los bueyes, su cuerpo fue bañado de rocío del cielo, hasta crecerle sus cabellos como plumas de águila y sus uñas como las de las aves.”

La recuperación de su reino y de su anterior porte majestuoso le acontece a la vez que la recuperación de la razón, lo que es interpretado por Hallpike como un indicio más de la equiparación de animalidad y pelo largo. Pero, el carácter asocial se predica también de otros personajes bíblicos que poseen largas cabelleras y cuyo atributo fundamental es el poder espiritual que emana de su vida ascética. Tal sería el caso de Juan el Bautista o del profeta Elías.

Estas apelaciones bíblicas se complementarían con otras en el que el rapado de la cabeza simboliza la existencia del control social. En este sentido, Hallpike utiliza dos ejemplos diferentes que tienen que ver con la marginación social. El primero de ellos, narrado en el Levítico (14, 8-9), hace referencia a la purificación de los leprosos y en él se señala expresamente que la misma ha de incluir un doble afeitado: el día de la purificación, el leproso, entre otras cosas, deberá afeitarse toda su cabeza; siete días después, la purificación definitiva, o lo que es lo mismo su inserción en la sociedad, tendrá lugar con un rasurado de “todo su pelo, su cabellera, su barba, sus cejas, es decir, se afeitará todo su pelo”. El segundo ejemplo de segregación tiene que ver con el voto de los *nazir* o “consagrados” a Dios por un tiempo. En este sentido, se señala cómo mientras dura la separación de la sociedad, no hay corte alguno del cabello:

“en todos los días de su voto de nazireato no pasará navaja por su cabeza: hasta los días por los que se consagró a Yahveh, será sagrado y se dejará crecer la cabellera.” (Números, 6.5)

²⁰³ Hallpike se basa para establecer esta distinción en Génesis 25, 3-7. No obstante, hemos de anotar que en la traducción de la Biblia que manejamos se indica que el primero de los mellizos, Esaú, era “rubicundo todo él, como una pella de zalea”, sin que nada se diga respecto del vello del segundo. En la medida en que Esaú y Jacob son presentados como antitéticos, ya se peleaban en el útero materno, podría suponerse la total ausencia de pelo en Jacob, pero nada se señala al respecto.

Si durante el tiempo en que se halla consagrado su pelo es intocable, la finalización del voto y, por tanto, su vuelta a la sociedad, exige un total corte del pelo:

"para cuando se cumplan los días de su nazireato. (...) el nazir se rapará su cabellera de nazir; a la entrada de la Tienda del Encuentro; tomará la cabellera de su nazireato y la echará al fuego que arde debajo del sacrificio de comunión." (Números, 6.13-18)²⁰⁴

Desde esta perspectiva, las mujeres barbudas a las que nos estamos refiriendo podrían ser consideradas como la más clara ejemplificación de la asocialidad. La animalidad a la que hace referencia Hallpike halla, además, concreción no sólo en la atribución de amores ferinos como causa del exceso de vello facial, sino en la representación de la santa de Cardeñosa que al final de su poema hace el supuesto arripreste Iuliano Petri presentándola como si de un león se tratara.²⁰⁵

Frente al mandato de los Primeros Padres, la aldeana de Cardeñosa, convertida ya en santa, no sólo no rasura o cubre su cabello, sino que hace ostentación del mismo. Por tal motivo, Barbada viene a situarse en el fronterizo terreno de la ambigüedad en el que la veneración por la santidad se une ese peligro que los hombres tienen que descubrir y que el refranero sintetiza en una expresión nítida: "la mujer cuando se irrita muda de sexo." (Bergua, 1961.300) Notorio ejemplo de ese anudamiento de veneración y temor hallamos en una descripción de la que hoy es santa

²⁰⁴ El tiempo del voto podía prolongarse si la cabellera resultaba "manchada" durante el mismo. Durante la separación del nazireato no podía tener contacto con cadáver alguno. Si, por cualquier causa, alguien de su cercanía muriera durante el cumplimiento del voto, su cabellera quedaba "manchada" y, por tanto, se veía en la obligación de rapar su cabeza para consagrarla. Ni que decir tiene que los días anteriores a la purificación "son nulos, por haberse manchado su cabellera" y, por consiguiente no cuentan como de realización del voto que debía extenderse así un año desde el momento del rapado. Un ejemplo del nazireato aparece en el Libro de los Jueces (16, 17-19) donde Sansón le hace saber a Dalila que "la navaja no ha pasado jamás por mi cabeza, porque soy nazir de Dios desde el vientre de mi madre. Si me rasuraran, mi fuerza se retiraría de mí, me debilitaría y sería como un hombre cualquiera." (Desde el punto de vista de la teoría de Hallpike, el caso de Sansón representaría una "anomalía", pues el corte del cabello equivale a su separación de Dios. A pesar de ello, desde otro punto de vista, el propio Sansón también serviría de confirmación de la validez de la hipótesis pues mientras tuvo el pelo largo, era asociado a un león por su fiera y fuerza). El nazireato no es el único ejemplo que usa Hallpike para mostrar cómo el corte del cabello se conecta íntimamente con la inserción social. De hecho, acude igualmente a la autorización establecida por el Deuteronomio de contraer esposa con una cautiva, siempre y cuando sea rapada previamente porque esto garantiza la autoridad del esposo, o lo que es lo mismo la obediencia -cual monje tonsurado- de la esposa: "Cuando vayas a la guerra contra tus enemigos, y Yahveh tu Dios los entregue en tus manos y te lleses sus cautivos, si ves entre ellos una mujer hermosa, te prendas de ella y quieres tomarla por mujer, la llevarás a tu casa. Ella se rapará la cabeza y se hará las uñas...." (Deuteronomio, 21.10-14) No obstante, lo anterior, dada la amplitud y versatilidad de los escritos veterotestamentarios es relativamente sencillo hallar textos que contradigan la tesis de Hallpike. Así, en el mismo Deuteronomio, se indica expresamente que "los sacerdotes no se raparán la cabeza ni se cortarán los bordes de la barba ni se harán incisiones en su cuerpo." (Dt. 21, 5) (Con todo, una hipótesis *ad hoc* que enfatice la necesidad de que los sacerdotes vivan separados de la sociedad permitirían salvar la teoría de Hallpike)

²⁰⁵ Como en el caso de Sansón, la figura de Santa Barbada podría ser utilizada indistintamente para confirmar o refutar la hipótesis de Hallpike. Si, por una parte su exceso de pilosidad la sitúa al margen de la sociedad, por otra, las mismas barbas cumplen el aludido precepto paulino de velarse para estar en sociedad.

por excelencia en la ciudad, Santa Teresa, en la que se la identifica con una barbada. En el Proceso de Beatificación de Santa Teresa se indica lo siguiente:

*"Fray Juan de Salinas, que fue provincial de los dominicos, preguntó al maestro Báñez sobre una tal Teresa de Jesús previniéndole que no había de fiar de virtud de mujeres. Por toda respuesta le dijo Báñez: "Véala vuestra Paternidad, y después me diga qué le parece." Así lo hizo el reverendo Salinas, y en cuanto topó con Báñez, espetó a éste: "¡Oh, padre, me habíais engañado, que decíais que Teresa era mujer, a fe mía, que no es, sino hombre varón y de los muy barbados."*²⁰⁶

En una ciudad en la que, además de Santa Teresa, vivían mujeres conocidas por sus coetáneos con epítetos relacionados con la fortaleza o la virilidad, como las ya referidas Mari Díaz o María Vela, la mujer varonil, recreada en la imagen ambivalente de la Barbada, representa el temor atávico a las mujeres independientes.

A este recelo se ha referido Pitt-Rivers, al señalar que los varones consideran peligrosas a las viudas por su soledad. Este "miedo a las viudas", se proyectaría sobre cualquier mujer libre que puede ser tomada como una figura equiparable con independencia de que nos refiramos a brujas, beatas, curanderas, o cualquier otra fémina emancipada²⁰⁷. En definitiva, la aprensión se proyecta sobre

²⁰⁶ De la Flor y Sanz, que reproducen esta "Declaración" (1999,287), la utilizan para ejemplificar que alegóricamente se podía calificar como "barbada", esto es, varonil, a cualquier mujer de inteligencia inusual. Desde nuestro punto de vista, la declaración tiene más que ver con la constante identificación de fortaleza femenina y santidad en el ámbito católico. Por expresarlo en palabras de un conocido teólogo contemporáneo, Leonardo Boff, "en la esfera religiosa la mujer es el sexo fuerte." (Boff, 1979.76)

²⁰⁷ Anotamos, como casualidad, que el número de viudas que había en la ciudad de Ávila durante la época en que se formó y extendió el relato de Santa Barbada era muy elevado. Así, cuando en 1570 el corregidor de la ciudad notifique al rey el número de vecinos existentes en la ciudad, le hará saber que hay 3.150 "y dellos son pecheros los dos mil y quinientos y cinquenta y destos serán casi el tercio biudas." (Cit. Tapia, 1986.126). El análisis de diversos padrones de la época que elabora Serafín de Tapia (Ibid.) arroja datos que, si bien no llegan a lo afirmado por el corregidor, permiten aseverar que el número de viudas en la ciudad era muy elevado, como se muestra en el siguiente cuadro:

| Año | Total Vecinos pecheros | Nº Viudas pecheras | % Viudas sobre total pecheros |
|------|---------------------------|-----------------------|----------------------------------|
| 1560 | 2434 | 669 | 22'4 |
| 1571 | 2604 | 647 | 24'8 |
| 1590 | 2390 | 484 | 20'2 |
| 1603 | 2155 | 437 | 20'2 |
| 1626 | 1420 | 295 | 20'7 |

"Esta enorme proporción de viudas tendría que constituir una pesada carga social para la población ya que pocas de ellas trabajaban y en cambio muchas son calificadas como pobres." (Tapia, 1986.150). La cercanía entre viudedad y pobreza se muestra al analizar su distribución geográfica en la ciudad. Así entre 1530 y 1620 la media de viudas de la cuadrilla de San Juan, en la zona nobiliaria y más rica de la ciudad, es del 18'8%, muy inferior al 23'1% de media de la ciudad. (ibid. 151)

"lo femenino no controlado, que se encarna en una mujer que ha renunciado a las cualidades morales de su sexo y se ha colocado en un territorio definido por la ambivalencia de valores." (Delgado, 1993a.214)

El temor a la depredación sexual, o simplemente a la libertad de las mujeres, convierte fácilmente a una viuda beata en "la viuda negra", a una santa en serrana "matahombres", y a alcahuetas y curanderas en nigromantes. La reiteración del discurso sexista y la atribución del carácter voluble a la mujer son, como muestra en esclarecedor análisis Dolors Juliano (1992), el corolario que permite confirmar esa visión de la mujer como un ente depredador. No se trata sin más de un "complejo de castración," si no de que la asunción de una determinada "situación" como algo natural hace que

"la represión de la mujer por el sistema [sea] internalizada de tal forma que, en su función representa la represión por la mujer." (Castilla del Pino, 1985.70)

Es decir, el control que las mujeres tienen sobre los varones -primero como madres, después como novias y, por último, como esposas y suegras- hace que la construcción de la identidad masculina sea contemplada por los mismos como un tránsito de la familia de orientación a la de procreación. Entre ambas se sitúa un interludio de libertad que culmina con una trampa "urdida por la mujer" para cazarlo. El matrimonio es visto así como el "matadero", como "fin de la libertad", del varón que sustituye la dependencia materna de la que se está despegando por otra más fuerte. No en vano la serrana de Lope obliga, a punta de espada y con arcabuz en la otra mano, a uno de los varones que quería disfrutar de su soltería a contraer matrimonio con la joven a la que se lo había prometido.

Ciertamente "la represión en la familia es una forma de dominación" (Castilla del Pino, 1985.71), pero no se trata de un instinto de dominio que justifique el miedo a las mujeres y su consecuente aversión. Dicha dominación

"está al servicio inmediato de la adscripción del nuevo miembro a las normas del grupo en el que le es dado vivir." (Castilla del Pino, 1985.71)

El miedo a las mujeres, representadas por las mujeres libres o aquellas que no se acomodan a ningún tipo de clasificación, como Barbada, se enmarca dentro de la situación de dominio masculino. En la medida en que la conceptualización social de la personal "liminar" - en el sentido que Turner aplica el concepto a los individuos que "ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados." (Turner, 1999.106) - resulta dificultosa para la sociedad, suele verse en ella un peligro o una fuente de contaminación:

"parece ser que si una persona no encuentra lugar en el sistema social y es por lo tanto un ser marginal, toda precaución contra el peligro debe proceder de los demás." (Douglas, 1991.110)

La prevención contra este modelo de mujer es así utilizada como instrumento de perpetuación de una situación de desigualdad genérica en la que

"la mujer es reprimida, y asimila más o menos perfectamente su aprendizaje en la represión, para que desde su función 'excelsa' de madre (todo lo más, adornada con alguno de los atributos de la 'mujer ideal', con que se nos obsequia anualmente), se torne ella en el ejecutor primario de la represión del establishment." (Castilla del Pino, 1985.71)

Frente a esta necesidad de orden, la aldeana de Cardeñosa se presenta como una mujer de atributos varoniles que encarna, por una parte, la santidad y, por otra, las conexiones con lo vituperado como sugiriera Quevedo en su "Comisión contra las viejas":

"Vieja Barbuda y de ojeras,
manda que los niños espante,
y que al alma condena
en todo lugar retrate." (Quevedo, 1978.258)

4.- ¿Sólo literatura?

El cuerpo de Santa Barbada puede ser leído como un entramado complejo de nudos ambivalentes que no se acomodan a ninguna taxonomía, y que provocan las angustias y temores subsiguientes a la incertidumbre de la ambigüedad. Ciertamente, Santa Barbada de Cardeñosa debe comprenderse inserta simultáneamente en los conflictos locales a los que hemos hecho referencia y en los contextos culturales de amplio espectro que abarcan a la totalidad del país y que explican parcialmente cómo y por qué una figura como la reseñada no provocaba extrañeza entre los abulenses. O dicho de otro modo, la creación y desarrollo de Santa Barbada es sólo posible en un contexto local sobre el que inciden aspectos externos al mismo que, a su vez, poseen una lectura local propia.

En esta imbricación contextual, las referencias literarias adquieren un valor que excede al de fuente indirecta. La literatura que está surgiendo en esta época -y de la que *La Celestina*, *El Quijote* o *Guzmán de Alfarache* por recordar algunas de las obras mencionadas son exponentes- comporta tal suerte de realismo que, por vez primera en la historia, se permite al lector la identificación de los personajes de las obras con otros presentes en su vida cotidiana, y, por tanto, pueden tomarse los escritos como sustitutivos de la realidad en la medida en que el lector repite, en su vida privada, las relaciones predelineadas literariamente. (Habermas, 1986.87)²⁰⁸

²⁰⁸ Es decir, "la publicidad de un raciocinio literario" genera un proceso "en el cual la subjetividad de origen íntimo y pequeño familiar llega a un entendimiento consigo misma y acerca de sí-misma." (Habermas, 1986. 88). Por otra parte, desde esta perspectiva del "primer Habermas", se descubre una íntima relación entre los objetivos que persigue la literatura y los que se encuentran en obras como las de Huarte de San Juan y otros "exámenes de ingenios" de la época que están en la base de la psicología. Considerada la literatura, en cuanto que publicidad de la burguesía urbana, como uno de los ámbitos en los que las personas privadas se reúnen en calidad de público, cumplirá básicamente una función de legitimación del poder esta-

Por otra parte, en este contexto, tal pareciera que los escritores orientan sus textos siguiendo la máxima que guiaba los pasos de Guzmán de Alfarache: "donde fueres bien recibido, acude cada día: que aumentando la devoción, crece tu caudal." (Alemán, 1984.I.387)

Y, sin embargo, la orientación hacia el gran público de la literatura de la época no se hace desde posiciones neutrales. Si algo puede destacarse de la misma, como hace José Antonio Maravall, es

"el carácter de "dirigida" que la cultura del barroco posee, su condición -por debajo de otras muchas cosas admirables- de técnica manipuladora: carácter dirigista y carácter masivo coinciden y uno y otro se explican recíprocamente." (Maravall, 1986.200)²⁰⁹

En este sentido, no resulta baladí recordar que autores como C. Greenberg consideran que esta producción en serie, que identificará con lo *kitsch*, surge como consecuencia de los procesos migratorios del campo a la ciudad de los que tanto hemos hablado:

tuido en el que los habitantes de las ciudades, en cuanto privados, no ejercen dominio "público", sino que lo acatan ya que "el principio de control que el público burgués enfrenta al principio de dominio, es decir, precisamente, la publicidad, no quiere cambiar el dominio como tal." (Habermas, 1986. 66) Como fehacientemente ha mostrado José Antonio Maravall, "cuando aparecen las primeras producciones orientadas a un "público" propiamente tal -o, dicho con más rigor, a un público sociológicamente definido como tal, cosa que acontece en el siglo XVII, se utilizan los eficaces resortes del *kitsch*, éstos se aplicarán para configurar tipos, formar mentalidades, agrupar masas ideológicamente. Así se tendrán individuos extrarracionalmente fundidos en sus opiniones, al servicio de la organización social, política y económica de la época; (...) Aplaudir a Lope, en su Fuenteovejuna, era estar junto a la monarquía, con sus vasallos, sus libres y pecheros". (Maravall, 1986.197) Ahora bien, aunque existe una renuncia formal al dominio, concurre por parte del dominio público una "autocomprensión" de los intereses ciudadanos ya que, el poder público se guía por las experiencias privadas -insertas en lo público- que se generan en las familias urbanas. Por dicha razón, se precisa de dos nuevas ciencias que servirán de fundamento a la identificación de lo privado con lo relativo al carácter de poseedor y a la vida familiar (íntima): la economía y la psicología. Por exclusión, todo lo que no entre dentro de esos parámetros será lo constitutivo de lo público.

²⁰⁹ J.A. Maravall considera que la cultura barroca se puede definir básicamente en torno a cuatro características: dirigista, masiva, urbana y conservadora. En relación con la articulación de los mismos, se ha planteado reiteradamente "si es que se le da al público lo que desea o es que se logra hacerle desear lo que se le ofrece. No cabe duda de que el público está condicionado por la oferta que tiene ante sí y que todo consiste en presentársela de manera que suscite sentimientos a los que aquél parece responder. (Maravall, 1986.197) Por otra parte, "en el *kitsch* hay siempre una referencia a una categoría de masa (...) En cualquier caso, es una cultura vulgar -no popular-, de baja calidad, que si se produce así no es por necesaria incapacidad del artista empleado, el cual puede pertenecer a la primera línea entre los de su oficio, ni se requiere tampoco forzosamente que el "productor" de *kitsch* crea en la incapacidad crítica del público receptor. Si la creación cultural se relaja en una producción mecanizada o poco menos, si es posible hablar de la "industria de la cultura", ello acontece por razones muy definidas y de muy serias consecuencias sociales. Confieso al lector que, mientras he estado escribiendo esta nota, he tenido en mi mente el recuerdo del *Arte nuevo de hacer comedias*, que es un perfecto recetario de *kitsch*, escrito por el propio Lope." (Maravall, 1986. 188-189)

"Los campesinos que se establecieron en las ciudades como proletaria-
do y pequeña burguesía aprendieron a leer y a escribir para ser más efí-
cientes, pero no conquistaron el tiempo libre y los recursos necesarios para
obtener las ventajas de la cultura tradicional de la ciudad. Sin embargo,
habían perdido el gusto por la cultura popular, cuyo fondo era el campo, y
habían descubierto al mismo tiempo una capacidad para aburrirse; por eso
las nuevas masas urbanas empezaron a ejercer presiones sobre la sociedad
para obtener un género de cultura idóneo al consumo. Para satisfacer la de-
manda del nuevo mercado, se descubrió un nuevo tipo de mercancía: el su-
cedáneo de la cultura, el kitsch." (cit. Maravall, 1986.182)

Si en un ámbito de la cultura urbana es más notoria la "producción industrial",
éste es, sin duda, la dramaturgia. Las obras de teatro de Lope, Calderón, por nom-
brar solo los más prolíficos, y tantos otros se cuentan por centenares.²¹⁰ Pero, en lo
que respecta a nuestra reflexión, más que los escritores populares, lo que nos intere-
sa mencionar es algo que ya ha aparecido cuando mencionábamos *La serrana de*
la Vera de Lope. Como indicara hace casi medio siglo Carmen Bravo Villasante,

"existe en la literatura española, especialmente en el teatro del siglo
XVII, una multitud de mujeres atrevidas que, bien por un motivo o por otro,
adoptan el indumento varonil y se lanzan a una aventura arriesgada en bus-
ca de su felicidad (...) defendidas por la doble arma de su espada y su as-
tucia". (Bravo Villasante, 1955.33)

Ciertamente, los dramaturgos españoles utilizan el disfraz de estas mujeres pa-
ra provocar situaciones típicas de enredo que provocan el deleite de los especta-
dores.²¹¹ Pero, al vestir a las mujeres de varones provocan una continua reflexión so-
bre las relaciones entre los géneros que, en numerosas ocasiones, muestra las aspi-

²¹⁰ Ateniéndonos sólo a estos dos autores, y a pesar de las exageraciones, tal vez se pueda calibrar la adecua-
da dimensión de esta "producción industrial": "En 1604, en la lista de comedias [de Lope de Vega] que
contiene la primera edición del *Peregrino*, da 219 títulos; en la segunda, de 1618 da 466. La diferencia es
247: unas 20 comedias por año, algo menos de dos al mes. (...) Pero en el *Arte nuevo* (¿1604-1608?) ya
cuenta 483, y en la *Parte IX* (1618) 800. Sin duda exagera en estas dos últimas ocasiones. (...) Con el tiem-
po, con la ayuda de discípulos y aduladores, Lope debió de ir redondeando las cifras y la exageración fue
in crescendo. La cifra más alta, la dada por Montalbán -1.800 comedias, más los autos - habría que reba-
jarla considerablemente, no sabemos en cuanto." (Rozas, 1983.291) Por otra parte, "a su muerte, Calderón
deja cerca de ochenta autos sacramentales, más de ciento veinte comedias y numerosos entremeses, apar-
te textos ocasionales, como aprobaciones o poesías sueltas." (Ynduráin, 1983.745)

²¹¹ No excluimos de esta reflexión que parte de la popularidad de estas comedias podía obedecer al particular
deleite que provocaba especialmente en los varones la percepción de actrices embutidas en entallados tra-
jes que habrían de hacerlas pasar por varones. Tal es el caso, por ejemplo, de la citada *Serrana de la Vera*
en la que una dama plasentina ha de aparecer en escena vestida con una "saya corta" para aparentar varo-
nidad. A esta cuestión ya se refirieron en 1974 Wilson y Moir en su *Historia de la literatura española*, al
señalar que la enorme popularidad de *Los engaños*, de Lope de Rueda, tenía que ver directamente con
el hecho de que el varonil disfraz de gañanes obligaba a las actrices a "enseñar las piernas" (Wilson y Moir,
1974.52). Más recientemente, la mexicana Rosa Spada ha indicado que los disfraces de varón que debían
adoptar las actrices, suscitaron "un especial clima erótico, pues permitió a los asistentes observar a las

raciones femeninas de construir un orden social, o cuando menos doméstico, diferente al existente. No se trata, por otra parte, de casos aislados de escritores que van por delante de la reflexión social. Coincidiendo con la época de mayor difusión del relato de Santa Barbada la moda de presentar como hombres a figuras femeninas recorre profusamente toda España:

"En cuanto al travestismo femenino, cabe señalar que existieron en el teatro español de la época alrededor de 120 comedias registradas que utilizaron este recurso. Sin embargo, es muy probable que hayan sido muchas más, ya que innumerables representaciones no fueron consignadas; por ejemplo, las de las llamadas "compañías ambulantes", o bien las que los propios dramaturgos no inscribieron en el Consejo de Castilla. Lo cierto es que la cantidad de obras teatrales (comedias y tragedias) en las cuales las actrices aparecen con atuendo varonil fue elevada." (Spada, 1998.23)²¹²

En nuestra opinión, estas comedias muestran nítidamente como funciona lo que hemos llamado lógica del doble engaño, que en lo que a nuestra indagación se refiere, se concreta en la idea de que la negativa imagen de la femineidad que contribuyen a forjar, puede ser, a su vez, aprovechada por las mujeres para hallar resquicios de libertad y ascenso social. En *La varona castellana*, uno de los protagonistas, creyendo que el hidalgo que se hace llamar León es, en realidad, María, le espeta que "al desengaño es imposible engañar" (Lope de Vega, 1993c.XII.146).²¹³ Sin embargo, después de que ésta mate a varios hombres, ponga en fuga a otros, capture con sus propias manos a un león que había huido de palacio y detenga tras combate armado al rey de Aragón, no cabe duda de que el engaño se ha perpetuado: las dudas acerca de la hombría se disipan y su varonil condición pasa a ser alabada por los protagonistas confirmando el engaño.²¹⁴ Pero, a la vez, el mismo en-

damas actuar como hombres con la ropa ceñida al cuerpo y mostrar así sus contornos femeninos; lo anterior contribuyó a dar rienda suelta a la imaginación y al libre fantaseo del público, elemento indispensable en la magia del teatro." (Spada, 1998.27)

²¹² Baste para comprobarlo recordar que este tema es abordado en numerosas comedias de Lope de Vega y Calderón de la Barca. Pero también, por Lope de Rueda, Juan de Timoneda, Cristóbal de Virués, Mira de Amezcuá, Guillén de Castro, Juan Pérez de Montalbán y tantos otros, llegando a su cima con obras como *Don Gil de las calzas verdes* de Tirso de Molina.

²¹³ Carmen Bravo Villasante, en el estudio ya mencionado, hace heredera a *La varona castellana* del personaje de Marfisa que aparece en la serie de comedias de Ariosto que se dedican en Italia a Orlando (*Orlando el furioso*, *Orlando enamorado*...). En su opinión, existe una continuidad temática entre las leyendas clásicas acerca de las Amazonas y los cuentos orientales cuya combinación en el renacimiento italiano posibilitaría personajes como la citada Marfisa definida como una mujer masculina en *Orlando enamorado* (1487). Posiblemente la influencia de este personaje de las comedias italianas sea más nítida en una de las últimas obras que escribió Calderón de la Barca y que llevó por título *Hado y divisa de Leónido y Marfisa*. A su vez, Bravo Villasante hace a *La varona Castellana* fuente directa otras obras menores del barroco español en las que aparecen mujeres travestidas como *La monja alférez* (de Juan Pérez de Montalbán) y, más tarde, *La doncella de Orleans* (de Antonio de Zamora).

²¹⁴ Engaño que se multiplica en el caso de algunas compañías de comediantes que recorrían los pueblos de España y en las que, por motivos variados, el papel de mujer debía ser representado por un varón. Tal acon-

gaño, que lo es dentro del texto de la comedia pero no para los espectadores, ha mostrado a una mujer que vaga sola por caminos, entra en casas ajenas, recorre palacios, disfruta entre hombres, etc. Esto es, este tipo de comedias genera mensajes diferentes para hombres y mujeres que asisten a las representaciones. Por una parte, prueba a las mujeres que asisten a las representaciones teatrales que vestidas de varón, suplantando su identidad, pueden abandonar el privado espacio de la domesticidad y sustituirlo por las públicas calles y caminos sin temor a perder la honra. O lo que es lo mismo, les muestran un camino, el del disfraz, no necesariamente del vestido, que permite la conversión de la opresión en liberación. Esto es, indica un vía que permite, como ha señalado Bajtin en su análisis del carnaval, invertir ciertos valores morales de forma que el asentimiento se convierta en negación y ésta en afirmación. Esta posibilidad se acrecienta por la enorme popularidad que el teatro tiene entre las mujeres debido a que es uno de los pocos espacios públicos -además de la iglesia- en el que pueden desenvolverse con cierta libertad. Así lo ha señalado la mencionada Rosa Spada, cuando indica que

"La presencia femenina fue muy importante en los "corrales" (...) porque las mujeres podían romper con los yugos y normas patriarcales. (...) Gozaban al ver como las actrices ejercían el poder y el dominio en el escenario -características masculinas- como el personaje de Semíramis en La hija del aire, de Calderón; o bien podían presentarse atrevidas en la conquista amorosa, como doña Madalena, en El vergonzoso en palacio, de Tirso de Molina; o cuando la protagonista discutía y defendía sus derechos, como Rosaura, en La vida es sueño, de Calderón; o se negaba a cumplir con los preceptos establecidos, como Serafina, en El vergonzoso en palacio; o también cuando se sublevaban contra las órdenes paternales, como Julia, en La devoción de la Cruz, de Calderón; o bien cuando perseguían y hacían perder la razón a los hombres, como doña Ángela, en La dama duende, de Calderón; es decir, las creaciones femeninas realizaban acciones que en la vida real y cotidiana no estarían permitidas; si acaso una mujer osara llevarlas a cabo, era tachada de "loca", o también podía ser calificada de "mala mujer"; en resumen, su conducta y comportamiento jamás serían aprobados por la moral de la sociedad." (Spada, 1998:58)

Pero estas comedias, simultáneamente, instruyen a los varones que asisten a la misma representación en la perfidia inherente a la mujer, más si ésta es varonil. Es decir, los varones que ven, por citar sólo algunas de las obras de Lope de Vega en las que la protagonista se disfraza de hombre, *La Francesilla*, *La fe rompida*, *La prisión sin culpa*, *El lacayo fingido*, *El gallardo catalán*, *El galán Castrucho* o *La varona castellana*, descubren que, so pretexto de la sumisión, las mujeres pueden utilizar todo tipo de artimañas, intrigas, mentiras, calumnias y engaños, sin la menor prevención moral, para lograr sus objetivos.

tecía en las compañía de tipo "ganganillas", en las que invariablemente un varón hacía de mujer, o en las de "garnachas" en las que la primera dama es efectivamente una mujer pero el resto son jóvenes varones. Nos encontramos así con varones que representan mujeres que se disfrazan de varones, comportándose como tales para garantizar los objetivos "femeninos" que persiguen.

En *La hija del aire*, Calderón de la Barca, al mostrar como Semíramis, la protagonista de la obra, utiliza todos sus encantos para lograr los objetivos que persigue, nos muestra la perfidia de las mujeres en toda su extensión. En esta obra, el matrimonio es presentado como un mero instrumento de la mujer para lograr la sujeción de los hombres. Semíramis, quien se burla de cualquier trance amoroso, logra persuadir al rey del gran amor que le tiene hasta convencerle del matrimonio. Pero, una vez tenida por reina, se descubren sus verdaderos fines: recurriendo a todo tipo de intrigas logra matar a su esposo, y vistiéndose de hombre, genera un escenario en el que el hijo del rey es desheredado y, por tanto, ella queda convertida en monarca única.

No es pues extraño que en tales obras se las califique en numerosas ocasiones de diabólicas y que se advierta “que tiene la oveja piel de león”, como hace Lope de Vega en *La varona castellana* (1993c.XII.146), pues si “es la hermosa mujer, de nuestros ojos veneno” (ibid. 162), cuando se transforma en varón es ya imposible detenerla pues muestra su auténtica faz de matahombres.²¹⁵

No obstante, esta mirada a la mujer varonil que se configura en el teatro español del XVII adquiere mayor confusión debido a la existencia de una tradición hagiográfica que insiste en la fortaleza de las santas. No se trata solamente de las “mujeres fuertes”, sino de las numerosas que lograron alcanzar la santidad haciéndose pasar por varones. Ejemplo de ellas sería Inés de Valencia, quien ingresa en un convento inspirada por las palabras de San Vicente Ferrer. De condición humilde como era, se encontraba imposibilitada para pagar una dote que le permitiera ser aceptada en un monasterio, razón por la que optó por disfrazarse de varón y entrar en un convento

²¹⁵ El arranque italianizante del tema de la mujer varonil en el barroco español hizo que en un primer momento la caracterización de ésta oscilara entre dos polos. Ora era la Bradamante enamorada que decidía arrosar el peligro y armarse para lograr salvar o conquistar a su amante, ora era la Marfisa deseosa de entrar en combate por el puro placer del riesgo y la gloria de las victorias. (Bravo Villasante, 1955.36-39) El desarrollo del teatro español de la época acabó con la linealidad de los personajes de modo que uno cualquiera podía atender a varias caracterizaciones sucesiva o simultáneamente. Por otra parte, aunque la Inquisición intentó en sucesivas ocasiones moderar o prohibir la aparición de mujeres vestidas de varones en los escenarios españoles, la popularidad del teatro de la época hizo que el tema se impusiera más allá de cualquier ordenanza. A propósito de esta cuestión, Rosa Spada señala que sí consiguieron, no obstante, que “en las obras donde se abordara el tema del travestismo se prohibiera estrictamente disfrazar de hombres a las mujeres que desempeñaran los papeles de “madres” o “esposas”. (...) Del mismo modo no se permitió a las mujeres recurrir al disfraz para faltar a la moral o a los preceptos religiosos, como ocurrió en las obras literarias dramáticas italianas, en las cuales los personajes femeninos travestidos utilizaban el disfraz, entre otras cosas, para cometer adulterio, engañar a la familia, cobrar dinero, etcétera.” (Spada, 1998.53) En mi opinión la autocensura de los escritores españoles evitó que los disfraces se utilizaran con fines estrictamente sexuales, sin embargo, más problemático es afirmar que no se traspasaban los límites de la moral que se pretendía imponer pues algunas de las protagonistas, es suficiente recordar a *La serrana de la Vera*, se dedicaban en su estancia montaraz al hurto o el asesinato indiscriminado. Ciertamente, en las obras en las que esto sucede, se encuentra una justificación *a posteriori* para tales actos y se les perdonan públicamente. Pero ello, no hizo sino forzar los límites de una moral que hubo de recurrir a ingentes dosis de posibilismo.

masculino donde la dote no era requisito preciso. Como ella, otras muchas mujeres son nombradas en diferentes tradiciones locales. Posiblemente una de las pocas cuya fama trascendió fronteras fue la alemana Hildegunda, más conocida como Fray José, y cuya vida, de alguna manera nos recuerda a la ya mencionada Santa Castísima.

La historia de Fray José fue muy conocida en casi toda España desde comienzos del siglo XVII merced a las numerosas reediciones de la obra *Laura Evangelica* que escribiera el cisterciense fray Ángel Manrique.²¹⁶

Al igual que Santa Castísima, Hildegunda es hija de una mujer estéril que en el siglo XI da a luz tras la intercesión divina pero que, a diferencia de lo que ocurrió con la egipcia, tuvo gemelas. Una de ellas sería Hildegunda. Su hermana recibiría el nombre de Inés. Al poco de nacer, ambas serían llevadas a un convento de monjas para que cuidaran de su educación desde el mismo momento en que aprendieran a hablar. El padre, en agradecimiento a la intervención divina, quiso enrolarse en las cruzadas, cosa que desagradó profundamente a la madre quien hizo todo lo posible para impedirlo. No obstante, estaba en la providencia que el viaje debía hacerse, lo que fue posible "gracias" al fallecimiento inesperado de la madre. El padre, acompañado de un criado y de Hildegunda, disfrazada de varón para evitar tentaciones de marinos y los peligros de los viajes, ya sin oposición, partió hacia Tierra Santa mientras Inés quedaba en el convento.²¹⁷ Pero, como las desgracias nunca llegan solas, en medio de la travesía fallece el padre, no sin antes confiar al sirviente su bolsa y la defensa de la hija. Y, como quiera que no todos los hombres son caritativos como el padre de Hildegunda creía, el doméstico no bien pusieron

²¹⁶ En los primeros veinticinco años del siglo XVII hay al menos siete ediciones de esta obra. La más antigua de las que hemos podido consultar, y es la que seguimos para contar la vida de la monja en cuestión, fue editada en Salamanca en 1605, en la imprenta de Artus Taberniel. En la misma ciudad se editaría en la imprenta de Antonia Ramírez otra edición en 1609 y una tercera, en la misma imprenta, en 1614. En Barcelona se publicaron dos ediciones diferentes en 1608, una en la imprenta de Sebastián Cornelles y otra en la de Jaime Cendrati. En 1625 aún se publicaría otra edición más en Barcelona, esta vez en la imprenta de Esteuan Liberos. La razón de la gran popularidad de esta obra estriba en que se presenta en forma de sermones que utilizan las vidas de santos como materia ejemplar. De hecho, su título completo es *Laura evangelica hecha en varios discursos predicables*, incluyendo en algunas de las ediciones tablas que permitían relacionar unas vidas de santos con otras. Por otra parte, la notoriedad de este monje se acrecentó aún más con las publicaciones de varias obras que compendaban sermones, así como con varias ediciones del santoral cisterciense. Otra de sus obras le vincula a Ávila. Como ya hemos mencionado, Miguel González Vaquero publicó en 1640 una biografía de María Vela, titulada *La muger fuerte*. Parece que la misma generó algunas disputas entre lectores que se manifestaron escépticos ante algunos de los prodigios narrados. Por tal motivo, en la edición de 1674 que se imprimió en la Imprenta Real de Madrid de la obra de González Vaquero, se añadió a modo de epílogo (págs. 198-248) una "Nota del Maestro Fray Ángel Manrique. Por el libro de la Muger fuerte, Doña María Vela, respondiendo a las dudas que se han puesto en él y en el espíritu y vida de la santa", que ignoramos en que fecha fue escrita.

²¹⁷ Las fechas de la historia de la vida de Hildegunda coinciden con las de la segunda cruzada. Según los biógrafos de la alemana que sigue Manrique, la monja habría fallecido hacia el 1188. Sólo ocho años antes, Balduino IV, llamado "el leproso", había logrado una importante victoria sobre Saladino que vino seguida de unos años de tregua en los cuales potencialmente se podría haber desarrollado dicho viaje.

pie en tierra desapareció dejando a la joven vestida de muchacho en Tierra Santa pero sin ningún recurso. Del desamparo es sacada por los templarios que tras llevarla a Jerusalem la entregan a un familiar que la lleva hasta Colonia. A partir de aquí, la vida de esta mujer, tenida por santa por los cistercienses, se vuelve cada vez más enrevesada y se confunden continuamente los motivos religiosos y laicos. El familiar que la devuelve a Alemania muere en el camino, no sin antes hacerla heredera de todos sus bienes. Dada su fortuna, pronto encuentra preceptor entre los canónigos de Colonia. Por otra parte, como avezada en viajes, le encargaron diversas misiones que le hicieron pasar por todo tipo de pruebas, ordalías incluidas, de las que siempre salió victoriosa y sin que jamás se llegara a sospechar que fuera mujer. Tras vivir algunos años en un convento de monjes, decide abandonar la vida religiosa porque lejos de hallarse con santos descubre en éstos hombres que continuamente son asaltados por las tentaciones ante su presencia. Finalmente, ingresa en un convento cisterciense con el nombre de Fray José donde vivió santamente y no fue hasta su muerte cuando, al preparar el cadáver para el funeral, se descubrió que era mujer.

En suma, la vida de esta mujer combina adecuadamente lo espiritual con dosis de las más variadas aventuras: a punto de ser ahorcada por los habitantes de un bosque que la (lo) confundieron con un ladrón, es salvado en dos ocasiones, la primera por los robados que descubren al auténtico ladrón justo antes de tirar de la cuerda; la segunda, tras ser colgada por los familiares de éste como castigo por su ahorcamiento, por un ángel que la sostiene en el aire durante varios días y le profetiza su futura santidad. Finalmente ésta se logra, pero al precio del engaño: logra ser santa engañando -vale decir mintiendo- durante años. Por tanto, en última instancia, la ambigüedad parece ser el elemento consustancial a estas varoniles mujeres: santas mentirosas, damas campesinas, mujeres ahombradas. Pero, justamente por esa misma razón, la posibilidad de usos diversos, y aún opuestos, se mantiene abierta permanentemente. Como en el caso de la santa de Cardeñosa.



Foto 35: Brígida del Río, la Barbuda de Peñaranda, fue inmortalizada por Sánchez Cotán en este retrato. Imagen tomada del periódico, La Gaceta de Salamanca.

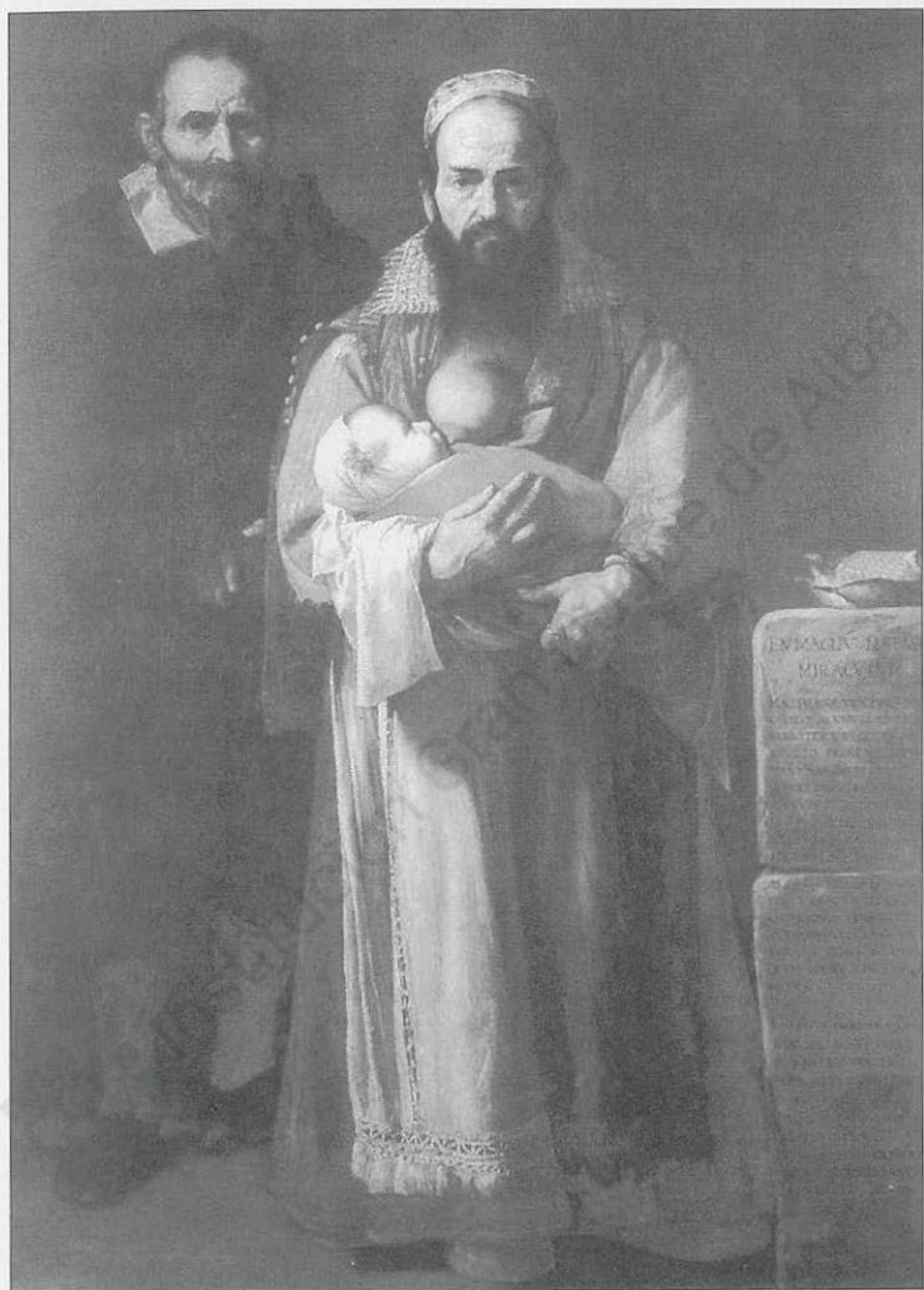


Foto 36: Posiblemente, el cuadro más conocido de mujeres barbudas del barroco español fue el que pintara en Nápoles en 1631 José de Ribera, el españoletto, y que representa a Magdalena de los Abruzzos (hoy en el Hospital Tavera de Toledo).



Institución Gran Duque de Alba

VIII REFLEXIONES FINALES

Un principio ha sido utilizado como articulador de las diversas perspectivas parciales de esta obra -antropología simbólica, antropología de las religiones, etc.-: en la medida en que su objeto es la indagación en los procesos que han permitido la consolidación de un discurso caracterizado por lo que, con justa propiedad, Celia Amorós denomina "sexismo ideológico", las páginas precedentes pretenden incardinarse dentro de la antropología del género. En ese sentido, su dedicación primaria es ahondar en la reflexión sobre las condiciones que han permitido la generación de un determinado modelo de relaciones intergenericas. O dicho de otro modo, el hilo conductor de la obra que concluye con estas páginas es el relato que se ha ido construyendo en torno a una mujer y la forma en que tal construcción ha servido para intentar generar procedimientos discursivos sobre la totalidad de las mujeres en un ámbito particular, la ciudad de Ávila, que, no obstante, no puede entenderse al margen de su incardinación en contextos nacionales e internacionales. A su vez, dicho análisis nos ha permitido también conocer cuál es el papel social que los varones se han autoatribuido.

Sirva esta afirmación para efectuar una primera matización respecto del indiscriminado abuso ligado a la proliferación de "etiquetas" conceptuales. La antropología del género no está destinada a "añadir" más mujeres, pues como señala Henrietta L. Moore:

"El verdadero problema de la incorporación de la mujer a la antropología no está en la investigación empírica, sino que procede del nivel teórico y analítico de la disciplina". (Moore, 1996.15)

Consecuentemente, la llamada "antropología del género", no puede autoconceptuarse como una clase más dentro de las diversas subdisciplinas que configuran la antropología social contemporánea. Es más,

"el género, al igual que el concepto de 'acción humana' o de 'sociedad', no puede quedarse al margen de estudio de las sociedades humanas. Sería

imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del género." (Moore, 1996.18)

Por lo mismo, la antropología del género tiende a franquear

"la frontera del estudio de la mujer y se adentra en el estudio del género, de la relación entre la mujer y el varón, y del papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y organización política." (Ibid.18)

Por dicha razón, la antropología que estoy llevando a cabo en estas páginas no es una antropología de las mujeres, ni mucho menos de mujeres como rotundamente afirmara hace más de veinte años Kay Milton (1979), sino del análisis de las relaciones entre hombres y mujeres desde una perspectiva no androcéntrica que pretende situar en primer término los mecanismos utilizados para generar un marco conceptual que legitima una situación social en la que las mujeres se convierten en un grupo social dominado.

La adopción de este punto de partida puede conducir, no obstante, a la defensa de una homogeneidad de género que desconsidere las relaciones particulares concretas. Por tal motivo, en la presente reflexión, se evita deliberadamente una conclusión de tipo "universal". En la medida en que no todas las mujeres ocupan la misma posición social, las relaciones de dominio y exclusión no pueden ser idénticas en todo tiempo y lugar. O dicho de otro modo, esta obra pretende poner de manifiesto cómo un determinado relato ha servido para generar un discurso legitimador de la desigualdad, en un determinado contexto cual es la ciudad de Ávila desde el inicio del siglo XVI hasta poco antes de que finalice el XVII. Por otra parte, aunque en la génesis del mismo se sentaron las bases para su perpetuación, de hecho aún continúa vigente entre quienes recuerdan y utilizan el relato, lo cierto es que su consolidación hubo de enfrentarse a mecanismos de respuesta de variado signo.

Desde mi punto de vista, dicho discurso se ha construido en una continua tensión entre los partícipes en el mismo como consecuencia directa de la ambigüedad inherente a la figura Santa Paula Barbada. Esto es, las características propias de la cambiante definición de Santa Barbada han permitido que pudiera ser utilizada tanto como instrumento de perpetuación de las desigualdades socioeconómicas como para construir discursos "ocultos" de resistencia a las mismas. Consecuentemente, la apropiación del significado mismo de la santa se ha vinculado tanto a los contextos de su construcción como, especialmente, a los de su transmisión. A su vez, ésta sólo puede comprenderse inserta dentro del amplio abanico de agentes sociales que participaban en la misma, bien fuera como emisores, transmisores o receptores.

Esta concepción, que invalida cualquier posición esencialista corrige, si quiera someramente, la posición de James C. Scott que durante numerosas páginas nos ha servido de modelo. El "arte de la resistencia" propone que el reestablecimiento del contrato social que la dominación rompe se solventa a través de la vía de la negociación. Sin embargo, al modo habermasiano, cabría preguntarse si las desiguales posiciones de partida permiten hablar en sentido estricto de negociación. Es decir,

el modelo de Scott adopta como premisa de partida que en el ámbito político los contendientes se comportarán como partícipes de una negociación al final de la cual cada una de las partes asumirá o no las propuestas de los adversarios. Sin embargo, la asunción de dicha premisa sólo es posible en la creencia que "los dominados" son un todo homogéneo que se comportará exactamente igual que los "dominadores".

Desde mi punto de vista, las páginas precedentes muestran que en el ámbito de la inapropiadamente llamada "cultura popular" existe una continua profundización en los procesos de distorsión comunicativa que hace que cualquier discurso de dominación o de resistencia solamente pueda ser comprendido en su correcta dimensión si se atiende a las características concretas del contexto en que se produce, transmite y apropia, así como a las de los agentes que potencialmente pudieran intervenir en él. Asumo, por tanto, la idea de que la confrontación entre poderosos y dominados tiene lugar básicamente al margen de los escenarios públicos y que sólo ocasionalmente discurre por éstos. Por lo mismo, parece pertinente someter a cuestionamiento o revisión conceptos tan caros para algunas tradiciones antropológicas como los de "resistencia" o su opuesto de "hegemonía". Mi trabajo, en este sentido, pretende ofrecer una guía para el seguimiento de los entornos en los que el discurso oculto de las mujeres abulenses se ha configurado durante un periodo de cerca de dos siglos.

Con todo, "oculto" no quiere decir clandestino. El proceso de autoconocimiento a través de la superación del dolor desarrollado por un nutrido grupo de mujeres abulenses durante el periodo reseñado tenía consecuencias inmediatas en el plano social debido a la publicidad con que el mismo se producía. Es decir, contrariamente a lo que numerosos académicos han propuesto el sufrimiento de estas mujeres no era un fin en sí mismo, sino un medio para dominar su cuerpo y, desde allí, su mente. Ahora bien, tal control originaba inmediatamente un reconocimiento social que de hecho se convertía en poder social. Cuando el confesor de Mari Díaz prohíbe a la campesina abandonar su lugar de retiro y visitar a las nobles, ésta con su sola voluntad hace que las destinatarias de su mensaje la vayan a ver al sitio donde permanece "voluntariamente" encerrada. Cuando la inquisición procesa a la noble María Vela, la población entera se ve involucrada. Pero, además, este poder social público que emana del respeto y el temor que los convecinos de esas mujeres tienen a unas personas que son capaces de superar todo tipo de privaciones, es susceptible de traducción política. Poco importó a Teresa de Jesús que el ayuntamiento en pleno, y su propio superior, le prohibieran construir un nuevo convento en la ciudad. La traducción del poder social de estas mujeres al ámbito político precisó, no obstante, de mediadores. Parte de los conflictos sociales habidos en Ávila durante la época reseñada no pueden entenderse sin el concurso de la presencia ausente de dichas mujeres. Su discurso oculto adquiría carta pública de naturaleza en otras voces que, las más de las veces, intentaban monopolizarlo o aprovecharlo para intereses diversos. Como consecuencia de ello, estas monjas fueron utilizadas con frecuencia como instrumento catalizador de enfrentamientos diversos tanto dentro del ámbito de la estricta religiosidad como fuera de él.

Por tanto, en última instancia resulta cuando menos excesivamente parcial hablar de la "escuela sacerdotal de Ávila" sin considerar que la misma se desarrolla en la continua tensión entre dichos sacerdotes y las mujeres que protagonizan la religiosidad local abulense del seiscientos y comienzos del setecientos y que de manera decisiva contribuyen al impulso de un determinado modelo de religiosidad "fundamental" que se desarrollará durante las décadas siguientes.

Consecuentemente, el concepto de "discurso oculto" debe vincularse a la creación de contextos diversos. En este sentido, llamo discurso oculto a uno que se produce dentro del ámbito público pero que sólo es comprendido en su intención velada por aquellos que poseen determinados referentes. De hecho, la ambigüedad intencional de la figura de Barbada, junto a la varonilidad de algunas de las protagonistas reales de la historia, propiciaba la generación de encubrimientos significativos. Consiguientemente, la generación de tales mecanismos en el ámbito discursivo suponía la creación de cuñas en las relaciones de poder destinadas a instituir fisuras en las mismas que habrían de ser aprovechadas por las mujeres y otros grupos desfavorecidos de la sociedad abulense.

La utilización de la vía del dolor como mecanismo de autoconocimiento que hacía que el círculo de mujeres reseñado estuviese, permanentemente en el límite de lo social y religiosamente aceptable convirtió a este nutrido grupo en un referente social, cultural y político de la época. En este caso, la aceptación de una aparente sumisión a los cánones autorizados - exaltación de la comunión, declaración pública de sumisión a un confesor, etc.- fue el mecanismo que permitió una clara superación de los estrictos y estrechos límites que la sociedad de la época había fijado para la acción de las mujeres. Pero, como decimos, la sumisión sólo fue aparente, pues en la práctica no hubo aceptación del dominio sino generación de una serie de condiciones tendentes a establecer situaciones de igualdad real. No insinuo, no obstante, que ésta se alcanzara, pero sí que se dieron pasos que podrían posibilitarla.

Es en este proceso, el relato acerca de la Santa Barbada se convierte en un "escenario" público, perceptible desde perspectivas muy diferentes, idóneo para la pugna entre los modelos de relaciones sociales que unos y otros agentes pretenden construir. Así, la imagen de Santa Paula Barbada se convierte en mediadora entre los diversos polos del conflicto y, especialmente, entre varones y mujeres. La figura de una mujer barbuda no podía sino suscitar todo tipo de prevenciones pues los mismos elementos que servían para resaltar la domesticidad y "naturalidad" de las mujeres podían ser utilizados para el propósito opuesto. Pero la necesidad misma de mediación sugiere el reconocimiento de los múltiples "otros", y en este caso, "otras".

Por este motivo, para el discurso dominante del que participaron sucesivamente diferentes agentes - nobles señores feudales, nuevos ricos burgueses, cristianos viejos y nuevos, iglesia pretridentina y "postridentina"; autoidentificados todos como "los de siempre"-, Santa Barbacia fue siempre un incómodo personaje. Por ello, desde la contrariedad, se pueden distinguir fácilmente dos líneas en el

discurso que pretendía ser hegemónico: una, que hubo de enfrentarse con reiteradas insubordinaciones, destinada a la supresión directa de la santa; otra, de carácter más dialogante, que se fijó como propósito lograr la "normalización" del personaje mediante la supresión de los elementos más discordantes del mismo y la exaltación de los que se correspondían con la norma. Con todo, ambos procesos discursivos no se desarrollaron separadamente pues las continuas interconexiones permitían que los "avances" operados en uno de ellos pudieran ser utilizados de inmediato en el otro. De hecho, la completa neutralización de la anomalía de la santa, con la consecuente aceptación de su carácter de tal mediante la inclusión en los martirologios de la época, supuso su desaparición. Es decir, una vez que desde el discurso dominante se aceptó la santidad de Barbada de Cardenosa, los relatos sobre la misma desaparecieron. Es más, cuando vuelva a recupera actualidad, en plena época romántica, será en calidad de "leyenda" y, consecuentemente, despojada de todos sus atributos de "resistencia".

Pero el discurso local dominante no fue la única causa de la desaparición del carácter revulsivo de Santa Paula Barbada. La literatura de la época destina sus mejores plumas a mostrar la peligrosidad de las mujeres barbudas, lo que vendrá, sin duda, a reforzar la desconsideración sobre la santa que se está produciendo. En este sentido, la adecuada combinación del análisis de las variaciones internas del relato de Barbada con la exégesis de producciones literarias contemporáneas y con la elucidación de determinados procesos sociales, permite generar una radiografía del discurso dominante sobre la mujer en un determinado momento y lugar, así como las distorsiones comunicativas que las propias mujeres introducen en el discurso para crear espacios en los que los ocultos se tornan dominantes y producen una inversión de valores. Es justamente a este proceso al que hemos denominado "lógica del doble engaño". Evidentemente, el siguiente paso, que no está desarrollado en este trabajo, es el análisis de los comportamientos concretos en la cotidianeidad de los que se sirven de tal ocultación. En este sentido, el trabajo que aquí concluye se limita, a mostrar cómo, a través de la figura de una santa, se producen las legitimaciones y deslegitimaciones de dichas prácticas.

Pero, a la vez, muestra la incapacidad de comprender ciertos procesos sociales desde concepciones estrictamente duales de la historia. Nociones como "cultura popular", mucho más la insostenible de "religiosidad popular", entran en crisis cuando, como dice María Cátedra, la contextualización de la antropología se complementa con la textualización de la historia. A su vez, cuando esto ocurre, se pone de manifiesto cómo el análisis de lo local arroja luces sobre la heterogeneidad de los procesos de apropiación de estructuras político-religiosas de ámbito supralocal. Es decir, el proceso de formación del actual Estado español adquiere, desde la perspectiva abulense, nuevas dimensiones al observar cómo se confronta lo local con lo regional y lo nacional. Por lo mismo, estos conflictos tienen su reflejo en el interior de la Iglesia local, nacional y transnacional. En suma, observados desde la ciudad amurallada, ni la Iglesia ni el Estado pueden considerarse como estructuras compactas y homogéneas.

En fin, este trabajo viene a reforzar la convicción de que, con independencia de cuál sea su alcance ideológico o su extensión territorial, la heterogeneidad es el componente básico de cualquier estructura social, por lo que la historia de la ciudad, del país, no puede hacerse, manteniendo un rígido y periclitado modelo que desconsidera lo no idéntico. La recuperación de la heterogeneidad implica, en este contexto, una vindicación de la diferencia y es, justamente, en la misma donde el discurso de género halla un mayor rendimiento. Ahora bien, en la medida en que la condición de la diferencia es la igualdad, ninguna de las diversidades puede ser tomada como primera. Tampoco, por lo mismo, como segunda. En suma, esto nos obliga a entender la cultura no desde el punto de vista del mantenimiento de lo homogéneo, sino más bien de la organización de lo diverso. En esta perspectiva, el destierro de las posiciones androcéntricas más que una facultad, deviene necesidad.

IX REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J.L. (1996). "El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera del feminismo", en López-Baralt, L. y L. Piera (1996). *El sol a media-noche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta-CIEM: 109-118.
- (1983). *Actas del I Congreso de Historia de Castilla y León: El pasado histórico de Castilla y León. Vol. 2: Edad Moderna*. Burgos: Junta de Castilla y León.
- (1984). *Actas de las terceras jornadas de investigación interdisciplinaria. La mujer en el arte español*. Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer de la U.A.M
- AGUSTÍN (San) (1928[c425]). *La ciudad de Dios*. Madrid: Librería Perlado.
- ALCIATO (1985[1531]). *Emblemas*. (Edición Santiago Sebastián) Madrid: Akal.
- ALDEA, Q., T. MARTÍN y J.VIVES (Dir.) (1972). *Historia Eclesiástica de España*. Madrid: Institución Enrique Florez- C.S.I.C
- ALEMÁN, M. (1984[1599-1604]). *Guzmán de Alfarache*. Madrid. Cátedra. 2 vols.
- ALONSO CORTÉS, N. (1946). "Pleitos de los Cepeda", en *Boletín de la Real Academia Española* 25 (1946): 85-110.
- ALONSO ORTIZ (2000[1498]). *Tratado del Fallecimiento del Muy ínclito Señor Don Juan* (edición de Jacobo Sanz Hermida). Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- ÁLVAREZ, T. (1984). "Un matiz estilístico teresiano: interiorización del tuteo", en *Monte Carmelo*, nº 92 (1984): 403-428.
- ÁLVAREZ, T. (dir.) (2001). *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo.

- AMORÓS, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Archivo Histórico Provincial de Ávila (1988). *Los archivos y la investigación. Ciclo de conferencias en homenaje a Carmen Pedrosa*. Ávila: Junta de Castilla y León.
- ARIZ, L. (1607). *Historia de las grandezas de la Ciudad de Auila*. Alcalá de Henares: Imp. Luis Martínez Grande.
- ARMSTRONG, R.P. (1981). *The Powers of Presence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ARRIBAS, J. (1993a). "Prólogo" en Cianca, A. (1595) *Historia de la vida, invención, milagros y translación de S. Segundo, primero Obispo de Auila: y recopilación de los Obispos fuceffores fuyos, hafta d. Geronimo Manrique de Lara, Inquifidor general de Efpaña*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila. Edición facsímil: i-iv.
- ARRIBAS, J. (1993b). "Introducción", en *Historia de la vida, invención, milagros y traslación de S. Segundo, primero Obispo de Ávila por Antonio de Cianca*. Ávila: Duque de Alba- Caja de Ahorros de Ávila: 7-9
- AUGÉ, M. (1979). *Symbole, fonction, Histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. París: Hachette
- AUGÉ, M. (1995): *Los 'no lugares'. Espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa. 2ª ed.
- AUSTIN, J.L. (1998). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós. 5ª imp.
- AYORA, G. (1519). *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria ptenecietes a la yllustre e muy magnífica e muy noble e muy leal ciudad de Auila*. Salamanca: Lorenzo Liom de Dei.
- AZCÁRATE, J.M. (1984). "La mujer y el arte medieval", en *Actas de las terceras jornadas de investigación interdisciplinaria. La mujer en el arte español*. Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer de la U.A.M.: 43-52.
- BAJTIN, M. (1989). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Universidad. 2ª Reimp.
- BALLESTEROS, E. (1896). *Estudio histórico de Ávila y su territorio*. Ávila: Tipografía de M. Sarachaga.
- BANBRIDGE, B. (2001). "Mujer/es", en Álvarez, T. (dir.) (2001). *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo: 1010-1019.
- BARLEY, N. (1993). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama. 5ª ed.

- BARRIO, M. (2000): *Los obispos de Castilla y León durante el Antiguo Régimen (1556-1834)*. Valladolid: Junta de Castilla y León
- BARRIOS, A. (1981). *Documentación medieval de la Catedral de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca-Caja de Ahorros de Salamanca.
- BARRIOS, A. (1983). *Estructuras agrarias y de poder en Castilla: el ejemplo de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 2 Vols.
- BARRIOS, A. (1998). *Libro de los veros valores del Obispado de Ávila (1458)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila
- BARRIOS, A. (1998). "Historiografía general abulense", en Mariné, M. (coord.). *Historia de Ávila. I. Prehistoria e Historia Antigua*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila. 2ª ed.:XXXI-LXXXIX
- BARRIOS, A. (Coord.)(2000 a). *Historia de Ávila. II. Edad Media (Siglos VIII-XIII)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila.
- BARRIOS, A. (2000b). "Una tierra de nadie: los territorios abulenses en la Alta Edad Media", en Barrios, A. (Coord.) (2000 a). *Historia de Ávila. II. Edad Media (Siglos VIII-XIII)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila: 193-226.
- BAUTISTA, E. (1993). *La mujer en la Iglesia primitiva*. Pamplona: Verbo Divino.
- BEAUVOIR, S. DE (1998[1949]). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer. 2 vols.
- BELenguER, E. (1994a). *Historia de España. Vol. 7: Alta Edad Moderna (1479-1665)*. Barcelona: Océano-Instituto Gallach.
- BELenguER, E. (1994b). "El protagonismo de Fernando el Católico", en BelenguER, E. (1994a). *Historia de España. Vol. 7: Alta Edad Moderna (1479-1665)*. Barcelona: Océano-Instituto Gallach:1398-1400
- BELLA, M.P. Di (1993). "El nombre, la sangre y los milagros: derecho al renombre en la Sicilia tradicional", en Pitt-Rivers, J. y J.G. Peristiany (eds.). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Universidad:201-220
- BELMONTE, J. (1986a) *La ciudad de Ávila. Estudio histórico*. Ávila: Caja de Ahorros de Ávila
- BELMONTE, J. (1986b). *Los comuneros de la Santa Junta. La "Constitución de Ávila"*. Ávila: Caja de Ahorros de Ávila.
- BELMONTE, J. (1998 [1945]). *Leyendas de Ávila*. Bilbao: Beitia. 4ª edición.
- BENEYTO, J. (1958) *Consejo y Consejero de príncipes de L. Ramírez de Prado*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- BERGUA, (1961). *Refranero Español*. Madrid: Ibéricas. 6ª ed.

- BIVAR, F. DE (1651). *Marci Episcopi Caesaraugustani... continuatio Chronici omnimodae Historiae ab Anno Christi 430 (ubi Flav. L. Desxter desiit) usque ad 612... una cum additionibus S. Braulionis, Helecanis, Taionis et Valderedi Caesaraugustanorum itidem Episcoporum accuratissimis*. Madrid: Typografía Díaz de la Carrera.
- BILINKOFF, J. (1993). *Ávila de Santa Teresa*. Madrid. Editorial de Espiritualidad.
- BILINKOFF, J. (2000). "Confesores, penitentes y la formación de la identidades en Ávila a principios de la Edad Moderna", en *Cuadernos Abulenses*. Nº 29 (Homenaje a Don Eduardo Ruiz Ayúcar. 2ª Parte):101-118.
- BLANCO, J.F. (1986). *Usos y costumbres de nacimiento y muerte en Salamanca*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca.
- BLOCH, M. (1989a). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London y Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press.
- BLOCH, M. (1989b). "The past and the present in the present", en Bloch, M. (1989a). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London y Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press: 1-18
- BLOCH, M. (1989c). "From cognition to ideology", en Bloch, M. (1989a). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London y Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press:106-136.
- BOEHM, B.(1986): *Formación del estado en el México prehispánico*. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán.
- BOFF, L. (1979). *El rostro materno de Dios*. Bilbao: Paulinas.
- BOLLANDUS, J. y G. HENSCHENIUS (1658a). *Acta Sanctorum. Quotquot toto orbe conluntur, vel á Catholicis Scriptoribus celebratur, Quae ex Latinis & Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis. Collegerunt ac Digesserunt, Servatâ primigeniâ Scriptorum phrasi & variis Observationibus illustrarunt. Tomo III*. Amberes: Imp. Jacobo Meursium
- BOLLANDUS, J. y G. HESNCHENIUS (1658b). "De S. Pavla, cognomento Barbata, virgine abulensi in Hispania. Comentarius historicus", en Bollandus, J. y G. Henschenius (1658a). *Acta Sanctorum. Quotquot toto orbe conluntur, vel á Catholicis Scriptoribus celebratur, Quae ex Latinis & Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis. Collegerunt ac Digesserunt. Servatâ primigeniâ Scriptorum phrasi & variis Observationibus illustrarunt. Tomo III*: 174.
- BOURDIEU, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- BRAVO VILLASANTE, C. (1955). *La mujer vestida de hombre en el teatro español siglos XVI-XVII*. Madrid: Revista de Occidente.
- BRIGARD, E. (1995). "Art as a Measure of the American Home", en *American Anthropologist*, Vol. 97-2: 370-371.

- BROWN, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik.
- BRUNDAGE, J.A. (1987). *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: Chicago University Press.
- BUCK, A. (1982). "Renacimiento y Barroco" en See, K.v. *Literatura universal. Vol IX-X*. Madrid: Gredos.
- BURKE, P. (1990). "Historians, Anthropologist, and Symbols" en Ohnuki-Tierney, E.(1990a)(ed.). *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Standford, Cal.: Stanford University Press: 268- 283.
- CABEZAS, E. (2000). "Los de siempre". *Poder, familia y ciudad (Ávila, 1875-1923)*. Madrid: CIS- Siglo XXI
- CALAVIA, O. (1995). "Cristos, paracristos y contracristos. Una aproximación a las pasiones españolas", en *Antropología*, nº 10 (octubre/95): 167-185
- CALDERÓN DE LA BARCA, P. (1982). *El Alcalde de Zalamea*. Barcelona: Orbis-Origen
- CALVINO, J. (1543). *Advertissement très utile du gran proffit qui reviendroit á la chrestienté s'il se faisoit inventoire de tous les corps saintes et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Hespaigne, et autres royaumes et pays*. Ginebra: Imprinta de Jean Girad.
- CARANDEL, L. (1996). *El santoral*. Madrid: MDEVA.
- CARO BAROJA, J. (1966). *Las Brujas y su mundo*. Madrid: Revista de Occidente. 2ª ed.
- CARO BAROJA, J. (1974). *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo.
- CARO BAROJA, J. (1987). *La cara, espejo del alma. Historia de la fisiognómica*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- CARO BAROJA, J. (1992). *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Madrid: Seix Barral. 5ª ed.
- CARO BAROJA, J. (1995 [1978]). *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. 2 vols. 2ª ed.
- CASTILLA DEL PINO, C.(1985). *Cuatro ensayos sobre la mujer*. Madrid: Alianza Editorial. 9ª ed.
- CASTRO, A. (1961). *De la edad conflictiva*. Madrid: Taurus.
- CASTRO, A. (1983). "La edad conflictiva. Castas, honra y actividad intelectual", en Wardropper, B.W. (coord.) *Siglos de Oro: Barroco*, en Rico, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica. Vol. 3. 60-64.

- CÁTEDRA, M. (1995). "L'invention d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille", en *Terrain*, nº 24: 15-32
- CÁTEDRA, M. (1997 a). *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Barcelona: Ariel.
- CÁTEDRA, M. (1997b). "Entre la gran y la pequeña tradición: Santa Barbada en la ciudad", en Díaz Viana, L. y M. Fernández Montero (Coords.): *Entre la palabra y el texto. Problemas en la interpretación de fuentes orales y escritas*. Oiartzun (Guipuzcoa): Senda: 33-84.
- CÁTEDRA, M. (1998). "La invención de un santo: política, historia y simbolismo en Castilla", en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*. IIª época. Mayo de 1998. Nº 30: 53-72.
- CÁTEDRA, M. y S. DE TAPIA (1997). "Imágenes mitológicas e históricas del tiempo y del espacio: las murallas de Ávila", en *Política y Sociedad*, 25: 151-183.
- CERVANTES, M. (1990 [1605-1615]). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Aguilar.
- CHECA, F. y J. M. MORÁN (1985). *El arte y los sistemas visuales: El Barroco*. Madrid: Istmo.
- CHRISTIAN, W. (1976). "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestro días", en Lisón, C. (ed.) (1976) *Temas de antropología española*. Madrid: Akal: 49-105.
- CHRISTIAN, W. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CIANCA, A. (1595): *Historia de la vida, invención, milagros y translación de S. Segundo, primero Obispo de Auila: y recopilación de los Obispos Sucesores suyos, hasta d. Geronimo Manrique de Lara, Inquisidor general de España*. Madrid: Luis Sánchez. Edición facsímil publicada en 1993 en Ávila por la Institución Gran Duque de Alba y la Caja de Ahorros de Ávila.
- CIANCA, A. (1993). *Historia de la vida, invención, milagros y traslación de S. Segundo, primero Obispo de Ávila por* (Ed. J. Arribas) Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila.
- (s.d) [Anónimo] *Compendio de la Humana Salud*. BNE. Incunable 51.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (1986). *Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la iglesia. Tercer catecismo de la comunidad cristiana*. Madrid: EDICE
- CÓRDOBA MONTOYA, P. (1989): "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (Coords.): *La religiosidad popular. I. Antropología e historia*. Barcelona-Sevilla: Anthropos-Fundación Machado: 70-82.

- CORREAS, G. (1992 [1627]). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: Visor.
- COVARRUBIAS, S. (1611). *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Imp. Luis Sánchez
- DÁVILA, S. (1611). *De la veneración que se deve a los cuerpos de los Sanctos y a sus Reliquias y de la Singular con se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nro. Señor en el Sanctissimo Sacramento*. Madrid: Imprenta Luis Sánchez.
- D'ANDRADE, R. (2001). *The development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. 5ª Reimp.
- DELGADO, M. (1993a). *Las palabras de otro hombre*. Barcelona: Muchnik.
- DELGADO, M. (1993b). "La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema", en *Gazeta de Antropología*. 10 [en línea] Universidad de Granada [cit. 3/XII/2000 en: http://www.ugr.es/pwlac/G10_08_Manuel_Delgado.html].
- DELGADO MESONERO, F. (1970). *Ávila en la vida de Lope de Vega: Lope capellán de San Segundo*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba
- DELIBES, M. (2000). *El hereje*. Barcelona: Destino. 19ª Reimp.
- DERRIDA, J. (1970). *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DIAGO, M. (1993). "Conflictos políticos en Ávila en las décadas precomuneras", en *Cuadernos Abulenses*, nº 19 (Enero-junio de 1993):69-101.
- DÍAZ, J. (1977). *Cancionero de Romances en que están recopilados la mayor parte de los romances castellanos que hasta agora sean compuesto*. Madrid: Movieplay.
- DÍAZ, J. (1996). *Leyendas Tradicionales*. Valladolid: Ámbito.
- DÍAZ VIANA, L. (1983). *Romacero tradicional soriano*. Soria: Departamento de Cultura de la Diputación Provincial de Soria. 2 vols.
- DOUGLAS, M. (1991 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI. 2ª ed.
- DOUGLAS, M. (1998a). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- DOUGLAS, M. (1998b). "Perspectivas del ascetismo", en Douglas, M. (1998a). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa:166-194.
- DOUGLAS, M. (1998c). "La elección entre lo somático y lo espiritual: algunas preferencias médicas", en Douglas, M. (1998a). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa: 38-64.
- DOUGLAS, M. (1998d). "Animales anómalos y metáforas animales", en Douglas, M. (1998a). *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa: 135-165.

- DUBY, G. (1968). *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*. Barcelona: Península.
- DUBY, G. y M. PERROT (Dir)(1992). *Historia de las mujeres* Barcelona: Círculo de Lectores
- EGIDO, T. (1986). *El linaje judeoconverso de Santa Teresa.(Pleito de Hidalguía de los Cepeda)*. Madrid: Espiritualidad.
- ENGLEBERT, O. (1985): *La Flor de los Santos (Flos Sanctorum)*. México D.F.: Librería Parroquial de Clavería.
- ESTEBAN MARTÍN, F. (1917). *La mujer fuerte. Venerable sierva de Dios Doña María Vela y Cueto. Monja Bernarda del Convento de Santa Ana de Ávila del siglo XVI-XVII*. Ávila: Tip. Sucesores de A. Jiménez.
- Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (1996. 9ª ed.) (ed. Aurelio de Santos).
- EVANS-PRITCHARD, E.(1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FABIAN, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FABIÁN, J.F. y M. MARINÉ (2000). "Novedades de epigrafía latina abulense", en *Cuadernos Abulenses* N° 29 (2000). Homenaje a Don Eduardo Ruiz Ayúcar. 2ª Parte: 119-132.
- FARGE, A. y ZEMON DAVIS, N. (Coords.)(1992). *Volumen III. Del Renacimiento a la Edad Moderna*; en Duby, G. y M. Perrot (Dir): *Historia de las mujeres*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- FERNÁNDEZ, J. (1990). "Enclosures: Boundary maintenance and its representation over time in asturian mountain villages", en Ohnuki-Tierney, E.(1990a) (ed.). *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Cal.: Stanford University Press: 94-127.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.(1995). *Poder y sociedad en la España del quinientos*. Madrid: Alianza.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (2000a). *Carlos V: un hombre para Europa*. Madrid: Espasa-Calpe.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (2000b). *Juana la loca, la cautiva de Tordesillas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, M. (1998). *Prensa y comunicación en Ávila (siglos XVI-XIX)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.

- FERNÁNDEZ VALENCIA, B. (1992 [1676]). *Historia y grandezas del insigne templo, fundación milagrosa, basílica sagrada y célebre santuario de los Santos Mártires Hermanos San Vicente, Santa Sabina y Santa Cristeta: consagrado a la eterna memoria de sus inclitos nombres en el mismo lugar en que ofrecieron por Cristo sus vidas y adonde en majestuosos sepulcros son venerados sus santos cuerpos y preciosas reliquias*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila.
- FERRER GARCÍA, F. (2001): *José Tello Martínez. Cathalogo sagrado de los obispos ... (1788)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- FLOR, F. R. DE LA (1999). *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FLOR, F. R. DE LA y J. SANZ HERMIDA, (1990). "La "puella pilosa": hacia una lectura iconológica del retrato de mujer barbuda en la pintura española del siglo de oro: de Sánchez Cotán a José Ribera (pasando por Sebastián de Covarrubias)", en *Actas del VIII Congreso Historia del Arte*. Salamanca: 763-770.
- FLOR, F. R. DE LA y J. SANZ HERMIDA, (1999). "La "puella pilosa". Representaciones de la alteridad femenina (de Sánchez Cotán a José Ribera, pasando por Sebastián de Covarrubias)", en Flor, F. R. de la (1999). *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva: 267-305.
- FOY, J.H. y K.A. MARLING (Eds.) (1994). *The Arts and the American Home, 1890-1930*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- FOSTER, G.M. (2000a) *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*. Zamora: Michoacán. El Colegio de Michoacán.
- FOSTER, G.M. (2000b) "Introducción a la edición en español", en Foster, G.M. (2000): 15-20.
- FOSTER, G.M (2000c). "Medio siglo de investigación de campo en Tzintzuntzan", en Foster, G.M.(2000): 401-417.
- FRAYLE, J.M. (dir.)(1991). *Romancero Panhispánico*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca-Consejería de Cultura y Bienestar Social de la Junta de Castilla y León-Discos Saga.
- FUNDACIÓN SÁNCHEZ ALBORNOZ (1990). *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica. II Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz
- GADAMER, H.G. (1988[1975]). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme. 3ª ed.
- GARCÍA DACARRETE, S. (1928). *Cosas de Ávila. Jirones de su historia. Volumen I Miscelánea*. Valladolid: Imprenta Castellana.

- GARCÍA DE DIEGO, V. (1958). *Antología de Leyendas de la Literatura Universal*. Barcelona: Labor.
- GARCÍA JIMÉNEZ, J.C. (1997). *San Segundo. Patrón de Ávila. Ciudad Patrimonio de la Humanidad*. Ávila: Cofradía de San Segundo.
- GEERTZ, C. (1997 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 8ª Reimp.
- GIORDANO, O. (1983). *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos.
- GONZÁLEZ DÁVILA, G. (1630). "Aprobación", en Nieremberg, J.E.(1630) *Curiosa filosofía y tesoro de las maravillas de la Naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*. Madrid: Imprenta del Reyno
- GONZÁLEZ DÁVILA, G. (1647). *Teatro eclesiástico de las ciudades e iglesias metropolitanas y catedrales de los Reynos de las dos Castillas: vidas de sus arzobispos y obispos, y cosas memorables de sus sedes. Tomo segundo que contiene las iglesias de Sevilla, Palencia, Avila, Zamora, Coria, Calahorra y Plasencia*. Madrid: Imprenta de Pedro de Horna y Villanueva.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, O. (1961). *Una mística abulense. Dª María Vela y Cueto (1561-1617)*. Ávila: Institución Alonso de Madrigal.
- GONZÁLEZ MONTES, A. (1981). *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Caja de Ahorros de Salamanca.
- GONZÁLEZ VAQUERO, M. (1618). *La muger fuerte: Por otro título, la vida de doña María Vela*. Madrid: Viuda de Alonso Martín.
- GODOY ALCÁNTARA, J. (1868). *Historia crítica de los falsos cronicones*. Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra. (Hay edición facsímil editada en 1999 en Granada por la Universidad de Granada.)
- GRANDE MARTÍN, J. (1976). *Castillos en la Tierra de Ávila y emoción de la ciudad*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila -C.S.I.C
- GUTIÉRREZ NIETO, J.I. (1973). *Las comunidades como movimiento antiseñorial*. Madrid: Planeta.
- GUTIÉRREZ ROBLEDO, J.L. (1982). *Las iglesias románicas de la ciudad de Ávila*. Ávila: Caja General de Ahorros de Ávila.
- GUTIÉRREZ ROBLEDO, J.L. (2000 a). "Las murallas de Ávila", en Barrios A. (Coord.)(2000). *Historia de Ávila. II. Edad Media (Siglos VIII-XIII)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila: 479-516
- GUTIÉRREZ ROBLEDO, J.L. (2000b). "Arquitectura románica y mudéjar en Ávila", en Barrios A. (Coord.)(2000). *Historia de Ávila. II. Edad Media (Siglos VIII-XIII)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila: 517-584.

- GUIDDENS, A. (1987 [1976]). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HABERMAS, J. (1986[1962]). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. México D.F.: Gustavo Gili. 3ª ed.
- HABERMAS, J. (1984a). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra
- HABERMAS, J. (1984b[1972]). "Teorías de la verdad", en Habermas, J.(1984a). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra: 113-160.
- HABERMAS, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- HALLE, E.T. (1978). *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid: Siglo XXI
- HALLE, E. T. y M. R. HALL (1999): "Los sonidos del silencio", en Velasco, H. M: *La cultura, las culturas. Lecturas de antropología social y cultural* Madrid: U.N.E.D. 3ª Reimp.: 251-263
- HALLE, D. (1993). *Inside Culture: Art and Class in the American Home* Chicago: University of Chicago Press.
- HALLPIKE, C.R. (1979[1969]). "Social Hair", en Lessa, W.A. y E.Z. Vogt (1979). *Reader in Comparative Religion. An Anthropological approach*. New York - Philadelphia - S. Francisco - London: Harper and Row Publishers. 4ª: 99-105.
- HENSCHENIUS, G. y D. PAPENBROCHIIUS (1680). *Acta Sanctorum maii*. Amberes: Miguel Cenobarum
- HERITIER, F. (1996): *Masculin-Femenin*. Paris: Odile Jacob.
- HUARTE DE SAN JUAN, J. (1976 [1575]). *Examen de ingenios para las ciencias* (ed. Esteban Torre). Madrid: Editora Nacional.
- IGLESIAS OVEJERO, A. (1990). *El habla de El Rebollar*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional de la Diputación Provincial de Salamanca.
- IGNACIO DE LOYOLA, (1986). *Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae. 2ª ed.
- IZQUIERDO, M. (1993). *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- [Jerónimo, San](1546). *Historia nueva del bienaventurado padre y doctor e luz de la iglesia Sant Hyeronymo. Con el libro de su trasito e la historia de su trans-*

- lacio. *Con la vida de Santa Paula [la qual escriuió Sant Hyeronymo]*. Zaragoza: Imp. Pedro Bernuz y Bartolomé de Nagera.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. (1981). *La escuela sacerdotal de Ávila del siglo XVI*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española.
- JIMÉNEZ DUQUE, B. (1989). *Maridíaz (La "santa de Ávila" en el siglo XVI)*. Ávila: Tau.
- JULIANO, D. (1992). *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y horas.
- KINKADE, R.P. (1968). *Los lucidarios españoles*. Madrid: Gredos.
- KLEIN, J. (1979). *La Mesta*. Madrid: Alianza.
- KOEDT, A., E. LEVINE y A. RAPONE (eds.) (1973). *Radical Feminism*. Nueva York: Quadrangle Books.
- LADERO, M.A. (1982). *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*. Barcelona: Ariel.
- LAKOFF, G. y M. JOHNSON (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LANUZA, M.B.DE (1638). *Vida de la bendita madre Isabel de Santo Domingo, compañera de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Imprenta del Reino.
- LEACH, E. (1954). *Political Systems of Highland Burma*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LEACH, E. (1979). "Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time", en Lessa, W.A. y E.Z. Vogt (1979). *Reader in Comparative Religion. An anthropological approach*. New York-Philadelphia-San Francisco-London: Harper & Rows Publishers: 221-229. 4ª ed.
- LEACH, E. (1989). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LESSA, W.A. y E.Z. VOGT (1979). *Reader in Comparative Religion. An anthropological approach*. New York-Philadelphia-San Francisco-London: Harper & Rows Publishers. 4ª ed.
- LEWIS, O. (1951). *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana: University of Illinois.
- LIPOVETSKY, G. (1999). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- LISÓN, C. (ed.) (1976). *Temas de antropología española*. Madrid. Akal.

- LOPE DE VEGA, (1975). *Peribañez y el Comendador de Ocaña*. Madrid: Editora Nacional.
- LOPE DE VEGA, (1993a). "San Segundo", en *Obras completas. Comedias I*. Madrid: Turner: 649-735.
- LOPE DE VEGA, (1993b). "La Serrana de la Vera", en *Obras Completas. Comedias. V*. Madrid: Turner: 3-99.
- LOPE DE VEGA, (1993c). "La varona castellana", en *Obras Completas. Comedias. XII*. Madrid: Turner. 109-213.
- LÓPEZ-BARALT, L. y L. PIERA (1996). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta-CIEM: 109-118.
- LÓPEZ, D. (1615). *Declaración magistral de los Emblemas de Alciato con todas las Historias, Antigüedades, Moralidad y Doctrina tocante a las buenas costumbres*. Nájera: Imp. Juan Mongastón
- LUIS LÓPEZ, C., J.L. GUTIÉRREZ ROBLEDO, M. REVILLA RUJAS y T. GÓMEZ ESPINOSA (1982) *Guía del Románico de Ávila y primer mudéjar de la Moraña*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba
- LUIS LÓPEZ, C. (1982) "Iglesias de S. Andrés, S. Segundo y S. Esteban", en LUIS LÓPEZ, C., J.L. GUTIÉRREZ ROBLEDO, M. REVILLA RUJAS y T. GÓMEZ ESPINOSA (1982) *Guía del Románico de Ávila y primer mudéjar de la Moraña*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba
- LUIS LÓPEZ, C. (1997). *Un linaje abulense en el siglo XV: Doña María Dávila. (Documentación medieval del Monasterio de Las Gordilla). Vol. I*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba- Caja de Ávila.
- LUIS LÓPEZ, C. (s.d.) "Cofradías medievales abulenses". Inédito. Documento mimeografiado propiedad del autor.
- LUNAS ALMEIDA, J. (1930). *Historia del Señorío de Valdecorneja en la parte referente a Piedrahita*. Ávila: edición del autor en Tipografía Senén Martín.
- LUQUE BAENA, E. (1996). *Antropología política*. Barcelona: Ariel.
- LUQUE BAENA, E. (1997): 'Retóricas del tiempo' en *Política y Sociedad*, 25 (Mayo-Agosto de 1997): 9-19.
- MACCORMACK, C. y M. STRATHERN (eds.) (1980). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MADOZ, P. (1984 [1845-1850]) "Ávila", en *Diccionario Geográfico Estadístico Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Valladolid: Ámbito.
- MANRIQUE, A. (1605). *Laura evangelica hecha en varios discursos predicables*. Salamanca: Imprenta de Artus Taberniel.

- MANRIQUE, A. (1674). "Nota del Maestro Fray Ángel Manrique. Por el libro de la Muger fuerte, Doña María Vela, respondiendo a las dudas que se han puesto en él y en el espíritu y vida de la santa", en González Vaquero, M. *La muger fuerte: Por otro título, la vida de doña María Vela, monja de San Bernardo*. Madrid: Imprenta Real: 198-248
- MARAÑÓN, G. (1940). *Tiempo viejo y tiempo nuevo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARAVALL, J.A. (1986). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel. 4ª ed.
- MARAVALL, J.A. (1989). *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid: Alianza Editorial. 4ª ed
- MARTÍN, J.L. (2000). "Cristianos y musulmanes, castellanos y leoneses", en Barrios, A. (Coord.)(2000 a). *Historia de Ávila. II. Edad Media (Siglos VIII-XIII)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba - Caja de Ahorros de Ávila:117-163.
- MARTÍN CARRAMOLINO, J. (1872-1873). *Historia de Ávila, su provincia y su obispado*. Madrid: Librería Española. 3. Vols.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, F. (1987). "Prácticas y creencias supersticiosas en la villa de Bohoyo (Ávila)", en *II Encuentro en Castilla y León: Aula de Universidad y Etnología*. Salamanca: Centro de Cultura Tradicional de la Dip. Provincial de Salamanca:197-206.
- MATTHEWS GRIECO, S.F. (1992). "El cuerpo, apariencia y sexualidad" en Farge, A. y Zemon Davis, N.(Coords.): *Vol. III: Del Renacimiento a la Edad Moderna*; en Duby, G. y M. Perrot (Dir): *Historia de las mujeres* Barcelona: Círculo de Lectores: 67-110.
- MAYORAL, J. (1957). "Santa Barbada", en *El Diario de Ávila*. 20 de febrero de 1957: 6.
- MAYORAL, J. (1958). *El municipio de Ávila. Estudio histórico*. Ávila: Institución Alonso de Madrigal.
- MCKENDRICK, M. (1974). *Women and Society in the Spanish drama of the Golden Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEAD, M. (1984): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MELHUS, M. (1990). "Una vergüenza para el honor. Una vergüenza para el sufrimiento", en Palma, M.(coord.)(1990). *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito-Roma: ABYA-YALA. MLAL:39-72
- MERINO, A. (1926). "La sociedad abulense durante el siglo XVI. La nobleza", en *Discursos leídos ante la Real Academia de la historia en la recepción pública del Señor Don Abelardo Merino Álvarez el día 11 de Abril de 1926*. Madrid: Patronato de huérfanos de los Cuerpos de Intendencia e Intervención Militares.

- MILTON, K. (1979). "Male bias in anthropology", en *Man*. 14: 40-54
- MONSALVO, J.M. (1990a). "La sociedad política en los concejos castellanos de la Meseta durante la época del regimiento medieval. La distribución social del poder", en Fundación Sánchez Albornoz (1990). *Concejos y ciudades en la Edad Media hispánica. II Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz: 359-413.
- MONSALVO, J.M. (1990b): *Ordenanzas medievales de Ávila y su Tierra*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila.
- MONSALVO, J.M. (1992): "Paisaje agrario, régimen de aprovechamientos y cambio de propiedad en una aldea de la tierra de Ávila durante el siglo XV. La creación del término redondo de Zapardiel de la Serrezuela", en *Cuadernos Abulenses*, nº 17 (Enero-Junio 1992): 11-110.
- MOORE, H.L. (1996). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.
- MORALES MUÑIZ, M.D. (1988). *Alfonso de Ávila, rey de Castilla*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- MORENO NUÑEZ, J.I. (1992): *Ávila y su tierra en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- MORENO GUIJARRO, J. (1866). *La Azucena del Adaja*. Madrid: Imprenta y Librería de Eusebio Aguado.
- MOYA MANGAS, J. (2000). *Las máscaras del santo. Subir a los altares antes de Trento*. Madrid: Espasa.
- MÜLLER-BOCHAT, E.: "El teatro español del Siglo de Oro", en Buck, A.(1982). *Renacimiento y Barroco*, en See, K.v (1982). *Literatura universal*. Madrid: Gredos: Vol. IX-X: 410-448
- NAROTZKY, S. (2001). *La antropología de los pueblos de España. Historia, cultura y lugar*. Barcelona: Icaria & Institut CATALA d'Antropologia.
- NAHOUM-GRAPPE, V. (1992). "La estética, ¿Máscara táctica, estrategia o identidad petrificada?", Farge, A. y Zemon Davis, N.(Coords.)(1992). *Volumen III. Del Renacimiento a la Edad Moderna*; en Duby, G. y M. Perrot (Dir): *Historia de las mujeres* Barcelona: Círculo de Lectores: 111-127.
- NICOLÁS, A. (1788). *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispaniorum criptorum qui ab anno MD. ad MDCCLXXXIV. floruerunt notitia*. Madrid: Imprenta de la viuda y herederos de Joaquim Ibarra.
- NIEREMBERG, J.E. (1630). *Curiosa filosofía y tesoro de las maravillas de la Naturaleza, examinadas en varias questiones naturales*. Madrid: Imprenta del Reyno.

- OHNUKI-TIERNEY, E. (1990a) (ed.). *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1990b). "Introduction: The Historicization of Anthropology", en Ohnuki-Tierney, E.(1990 a) *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Cal.: Stanford University Press: 1-25.
- ORTÍZ, C. (1996). "Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo LI: 283-301
- ORTNER, S. (1974). "Is female to male as nature is to culture?", en Rosaldo, M. y L. Lamphere (eds.) (1974). *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press: 67-88.
- ORTNER, S. Y H. WHITEHEAD (1991a). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Mas.: Cambridge University Press.
- ORTNER, S. y H. WHITEHEAD (1991b). "Introduction: accounting for sexual meanings", Ortner, S. y H. Whitehead (1991a). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Mas.: Cambridge University Press: 1-27.
- OSBORNE, R.(1993). *La construcción sexual de la realidad*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- OVIDIO (1990). *Metamorfosis*. Madrid: C.S.I.C.
- PALMA, M. (coord..) (1990). *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito-Roma: ABYAYALA. MLAL
- PANOFSKY, E. (1984). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Universidad.
- PARK, R.E. (1952): *Human Communities: The City and Human Ecology*. Nueva York: Free Press.
- PARK, R. y E. BURGESS (1974). *The City*. Chicago: The University of Chicago Press.
- PLATÓN (1947). "El Banquete o del amor", en *Diálogos*: Barcelona. Iberia.
- PÉREZ, J. (1976). "Estructura de los reinos peninsulares", en Pérez, J., M. Peset, J.L. Peset y M. Hernández Sánchez-Barba (1976). *La Forja del Imperio. Carlos V y Felipe II*. Madrid: Historia16: 7-22.
- PÉREZ, J. (1979). *La revolución de las Comunidades de Castilla. 1520-1521*. Madrid: Siglo XXI. 3ª ed.
- PÉREZ, J. (1997). *Los comuneros*. Madrid: Historia 16.

- PÉREZ DE MOYA, J. (1995 [1585]) *Philosophía secreta de la gentilidad* (ed. Carlos Clavería). Madrid: Cátedra.
- PERISTIANY, J.G. (ed.) (1977). *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- PERRY, M.E. (1993). *Ni espada rota ni mujer que trota*. Barcelona: Crítica
- PICATOSTE, V. (1888). *Tradiciones de Ávila*. Madrid: Impresor Miguel Romero. (Hay edición facsímil publicada en 1996 en Valencia por Librerías París-Valencia.)
- PISKORSKI, W. (1977). *Las Cortes castellanas en el periodo de tránsito de la Edad Media a la Moderna. 1188-1520*. Barcelona: El Albir.
- PITT-RIVERS, J. (1977). "Honour and Social Status", en Peristiany, J.G. (ed.). *Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- PITT-RIVERS, J. Y J.G. PERISTIANY (eds.) (1993). *Honor y gracia*. Madrid: Alianza Universidad.
- PRAT, J. (1983). "Religió popular o experiència religiosa ordinària", en *Arxiu Etnogràfic de Catalunya*, 2: 49-69.
- PUJASOL, E. (1980[1611]). *El sol sólo, y para todos sol de la Filosofía sagaz y anatomía de ingenios*. Madrid: Tres Catorce Dieciséis.
- QUEVEDO, F. (1978). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- RAMÍREZ DE PRADO, L. (1607). *M. Valerii Martialis Epigrammatum libri XV / Laurentii Ramirez de Prado hispani, novis commentariis illustrati*. París: Imp. Michaellem Sonnum.
- RAMÍREZ DE PRADO, L. (1617). *Consejo i consejero de principes*. Madrid: Imp. Luis Sánchez. (Hay edición reciente a cargo de Juan Beneyto (1958). *Consejo y Consejero de principes*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.)
- RAMÍREZ DE PRADO, L. (1637). [carta de] Nicolao Salvago ha propuesto algunos medios, de los quales su Magestad podra dar entrada del rio de la Plata; y tambien ha ofrecido encargarse de proveer para ello cien mil pesos, y dar ciertas embarcaciones, en conformidad de lo acordado con el señor don Lorenço Ramirez de Prado. Ms. BNE VE/27/39
- RAMOS TORRE, R. (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- REDFIELD, R. (1930). *Tepoztlan: A Mexican Village*. Chicago: University of Chicago Press.

- REDFIELD, R. (1956). "The Social Organization of Tradition", en *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- REY CASTELAO, O. (1999). "Estudio preliminar", en Godoy Alcántara, J. (1999). *Historia crítica de los falsos cronicos*. Granada: Universidad de Granada: IX-XCIII
- (Anónimo) (1617). *Relación verdadera de una carta que embio el padre Prior de la orden de Santo Domingo, de la ciudad de Vbeda, al Abbad mayor de San Salvador de la Ciudad de Granada, de vn caso de digno de ser auisado, como estuuio doze años vna monja professa, la qual auia metido su padre por ser cerrada, y no ser para casada; y vn dia haziendo vn exercicio de fuerça se le rompio vna tela por donde le salio la naturaleza de hobre como los demas, y lo q se hizo para sacalla del conuento: agora sucedido en este años de mil y seis-cientos y diez y siete*. (Pliego de cordel anónimo). Sevilla: Imprenta de Francisco de Lyra.
- REYNOSO, C. (1987). *Paradigmas y estrategias en Antropología Simbólica*. Buenos Aires: Búsqueda
- RICO, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica
- RIQUER, M. DE (1987). *Sebastián de Covarrubias. Tesoro de la Lengua Castellana o Española según la impresión de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674*. Barcelona: Alta Fulla.
- RODRÍGUEZ ALMEIDA, E. (1997). *El cáliz de San Segundo de la catedral de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- ROJAS, F. (1970[1500]). *La celestina*. Pamplona: Larraiza
- ROMERO CONTRERAS, T. y ÁVILA RAMOS, L. (2000). "Eric Wolf: humanista y científico social del siglo XX", en *Ciencia, ergo sum*. Vol. 6, tres (noviembre 1999-febrero 2000): 322-328.
- ROS GARCÍA, S. (1995). "El ambiente familiar de Santa Teresa", en *Catálogo de la exposición Castillo ynterior. Teresa de Jesús y el siglo XVI*. Ávila: CIEM: 131-136.
- ROSALDO, M. y L. LAMPHIRE (eds.) (1974). *Woman, Culture and Society*. Stanford, Cal.: Stanford University Press
- ROSALDO, R. (1980). *Ilongot Headhunting 1833-1974: A study in Society and History*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- ROSEBERRY, W. (1989). *Anthropologies and histories. Essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- ROSSI, R. (1984). *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. Barcelona: Icaria.

- ROZAS, J.M. (1983). "La obra dramática de Lope de Vega", en Wardropper, B.W. (coord.) *Siglos de Oro: Barroco*, en Rico, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica. Vol. 3: 291-321.
- RUIZ-AYUCAR, E. (1997[1958]). *El alcalde Ronquillo. Su época. Su falsa leyenda negra*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba. 2ª ed.
- RUIZ-AYÚCAR, E. (1982). "Los ascendientes de Santa Teresa fueron cristianos viejos", en *El Diario de Ávila*. 21 de octubre de 1982.
- RUIZ-AYÚCAR ZURDO, M.J. (1998a). *Vasco de la Zarza y su escuela. Documentos*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- RUIZ-AYÚCAR ZURDO, M.J. (1998b). "Relicarios y reliquias. El legado de Don Sancho Dávila y Toledo", en Mariné, M. y E. Terés (Coords.). *Homenaje a Sonsóles Paradinas*. Ávila: Asociación Amigos del Museo de Ávila: 231-245.
- RUZ, M.H. y J. ARÉCHIGA (1995): *Antropología e interdisciplina*. México D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología
- SABE, A.M. (2000). *Las cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- SALISBURY, J. S. (1994). *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*. Bogotá: T.M. Editores.
- SALOMON, N. (1973). *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Barcelona: Planeta.
- SALOMON, N. (1983). "Los significados de la comedia", en Wardropper, B.W. (coord.) *Siglos de Oro: Barroco*, en Rico, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica. Vol. 3:337-340.
- SÁNCHEZ DE LA CRUZ, A. (1997). *Del ayer de Ávila y su provincia. Apuntes, historias, tradiciones y leyendas*. Ávila: Caja de Salamanca y Soria.
- SÁNCHEZ LEÓN, P. (1998). *Absolutismo y Comunidad: los orígenes sociales de la guerra comunera de Castilla*. Madrid: Siglo XXI
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. (1995) *Resumen de Actas del Cabildo Catedralicio de Ávila (1511-1521). Tomo I*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. (1998) *Resumen de Actas del Cabildo Catedralicio de Ávila (1522-1533). Tomo II*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. (2000 a). *La beneficencia en Ávila. Actividad hospitalaria del cabildo catedralicio (siglos XVI-XIX)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.

- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, A. (2000b). "La beneficencia en Ávila. Fundación de la obra de San Martín, hecha por el racionero don Rodrigo Manso", en *Cuadernos Abulenses*, Nº 29 (Homenaje a don Eduardo Ruiz Ayúcar. 2ª Parte): 61-100
- SANDOVAL, P. (1955). *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos*. Madrid: Atlas
- SANZ HERMIDA, J. (2000). *Alonso Ortiz: Tratado del Fallecimiento del Muy inclito Señor Don Juan* (edición de Jacobo Sanz Hermida). Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- SEBASTIÁN, S. (1985). *Alciato. Emblemas*. Madrid: Akal
- SEE, K.V. (1982). *Literatura universal*. Madrid: Gredos.
- SCHNEIDER, J. (1971). "Of Vigilance and Virgins", en *Ethnology*, 9: 1-24
- SCOTT, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México D.F.: Era.
- SOBRINO, T. (1972): "Ávila", en Aldea, Q., T. Martín y J.Vives (Dirs.): *Historia Eclesiástica de España*. Vol. I. Madrid: Inst. Enrique Florez- C.S.I.C.:156-162.
- SOBRINO, T. (1983). *Episcopado abulense. Siglos XVI-XVIII*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- SOBRINO, T. (1986). "Para una historia del seminario conciliar de Ávila", en *Cuadernos Abulenses*, nº 6 (julio-diciembre de 1986): 99-118
- SOBRINO, T. (1988). "Introducción", en *Documentos de antiguos Cabildos, Cofradías y Hermandades Abulenses*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- SOBRINO, T. (1991). *Documentación medieval del Cabildo de San Benito de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- SOBRINO, T. (1992). "Introducción", en Fernández Valencia, B. (1992). *Historia de San Vicente y Grandezas de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ahorros de Ávila: 7-13.
- SOBRINO, T. (1997). *San José de Ávila. Historia de su fundación*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- SPADA, R. (1998). *El travestismo femenino en Don Gil de las Calzas Verdes de Tirso de Molina*. México.D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SPERBER, D. (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos. 1ª Reimp.
- SULIEMAN, S.R. (Comp.) (1986). *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TAMAYO DE SALAZAR, J. (1651). *Anamnesis sive commemoratio omnium Sanctorum Hispanorum, Pontificum, Martyrum, confessorum, virginum, vidua-*

rum ac sanctorum mulierum qui vel nati sunt in Hispania. T. I. Lugduni: Imp. L. Philippi Borde.

- TAPIA, S. DE (1983). "Estructura ocupacional de Ávila en el siglo XVI", en *Actas del I Congreso de Historia de Castilla y León: El pasado histórico de Castilla y León*. Vol. 2: *Edad Moderna*. Burgos: Junta de Castilla y León: 201-223.
- TAPIA, S. DE (1984). "Las fuentes demográficas y el potencial humano de Ávila en el siglo XVI", en *Cuadernos Abulenses*. Nº 2 (Julio-diciembre 1984):31-88.
- TAPIA, S. DE (1986). "Los factores de la evolución demográfica en Ávila en el siglo XVI", en *Cuadernos Abulenses*. Nº 5 (Enero-junio 1986):113-200.
- TAPIA, S. DE (1988a). "Nivel de alfabetización en una ciudad castellana del siglo XVI: sectores sociales y grupos étnicos en Ávila", en *Studia Historica. Historia Moderna*. Vol. VI: 481-502.
- TAPIA, S. DE (1988b). "La documentación fiscal concejil en el siglo XVI. Un instrumento imprescindible para la historia social", en *Archivo Histórico Provincial de Ávila* (1988). *Los archivos y la investigación. Ciclo de conferencias en homenaje a Carmen Pedrosa*. Ávila: Junta de Castilla y León: 49-70
- TAPIA, S. DE (1990). "Disponibilidades alimenticias en Fontiveros en tiempos de San Juan de la Cruz", en *Cuadernos Abulenses*. Nº 14 (julio-diciembre de 1990): 11-22.
- TAPIA, S. DE (1991). *La comunidad morisca de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- TAPIA, S. DE (1993). "Las primeras letras y el analfabetismo en Castilla. Siglo XVI", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Vol. II: *Historia*. Valladolid: Junta de Castilla y León:185-220.
- TAPIA, S. DE (1993-1994). "La alfabetización de la población urbana castellana en el siglo de oro", en *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*. Vol. XII-XIII: 275-307
- TEJERO ROBLEDO, E. (1983). *Toponimia de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- TEJERO ROBLEDO, E. (1994). *Literatura de tradición oral en Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.
- TELLO, J. (2001[1788]). *Catalogo sagrado de los obispos que han regido la santa Yglesia de Ávila, desde el primero que fue san Segundo, mártir clarísimo, con notas varias*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba-Caja de Ávila.
- TERESA DE JESÚS (1997 a). *Obras Completas*. Madrid: B.A.C. 9ª ed.
- TERESA DE JESÚS (1997b). "El Libro de la Vida", en *Obras Completas*: 31-232
- TERESA DE JESÚS (1997c). "Camino de Perfección", en *Obras Completas*: 233-420

- TERESA DE JESÚS (1997d). "Libro de las Fundaciones", en *Obras Completas*: 671-815.
- TERESA DE JESÚS (1997e). "Moradas del Castillo interior", en *Obras Completas*: 469-584.
- TERESA DE JESÚS (1997f). "[carta] A los señores del Concejo de Ávila. Ávila, a 5 de diciembre de 1563", en *Obras Completas*: 869.
- TERESA DE JESÚS (1997g). "[carta] a D. Francisco Salcedo. Valladolid, fines de septiembre. 1568", en *Obras Completas*: 879-880.
- TERESA DE JESÚS (1997h). "[carta] al P. Jerónimo Gracián. Ávila, 8 de mayo de 1578", en *Obras Completas*: 1155-1157.
- TERESA DE JESÚS (1997i). "[carta] a D. Lorenzo de Cepeda. Ávila, 23 de diciembre de 1561", en *Obras Completas*: 865-868.
- TERESA DE JESÚS (1997j). "[carta] al P. Domingo Bañez. Salamanca, princ. Enero 1574", en *Obras Completas*: 920-921.
- TERESA DE JESÚS (1997k). "[carta] al P. Ambrosio Mariano de San Benito. Toledo, 21 de octubre de 1576", en *Obras Completas*: 1017-1020.
- TERESA DE JESÚS (1997m). "[carta] a D. Sancho Dávila. Ávila, 9 de octubre de 1581", en *Obras Completas*: 1345-1346.
- TERESA DE JESÚS (1997n). "Cuentas de conciencia", en *Obras Completas*: 585-634.
- TERESA DE JESÚS (1997ñ). "[carta] A la M. Ana de Jesús. Burgos, 30 de mayo de 1582", en *Obras Completas*: 1384-1388.
- TERESA DE JESÚS (1997p) "[Santos de particular devoción]", en *Obras Completas*: 1426.
- TORRES, G. [cardenal] (1250). "Consignación de rentas ordenada por el Cardenal Gil Torres a la Iglesia y obispado de Ávila", en Tejero Robledo, E. (1983). *Toponimia de Ávila*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba: 199-212.
- TOMÉ, P. (1994). "Etnohistoria y ecología. Ávila y la Nueva Castilla, en *Cuadernos Abulenses*, n° 22 (Julio-Diciembre de 1994): 11-46.
- TOMÉ, P. (1995). "La emigración abulense a Nueva España (1526-1600)", en *Cuadernos Abulenses*, n° 23 (enero-junio de 1995): 199-213.
- TOMÉ, P. (1998). "Dioses, hombres, animales y plantas en la etnoecología de los pueblos amerindios", en Espina, A.(dir.): *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: Dir. Gral. de Universidades e Investigación de la Junta de Castilla y León.
- TOMÉ, P. (1999). "Teoría y metateoría a propósito del método antropológico", en *Anuario 1998 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de UNICACH*: 128-163.

- TOMÉ, P. y A. FÁBREGAS (2000). *Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España*. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco-Institución Gran Duque de Alba- CUNORTE de Universidad de Guadalajara. 2ª ed.
- TREBICOLT, J. (1982): "Two Forms of Androgynism", en Vetterling-Braggin, M. (Ed.): 'Femininity', 'Masculinity', and 'Androgyny'. *A Modern Philosophical Discussion*. Totowa, N.J.: Littlefield, Admas & Co.: 161-169
- TURNER, V. (1999 [1967]). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI. 3ª ed.
- VACA, A. (1998). *Los silencios de la historia: las cristeras*. Zapopan, Jal. (Mx): El Colegio de Jalisco.
- VALDEÓN, J. (1975). *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid: Siglo XXI.
- VALDEÓN, J. (2001). *Los Trastámaras: el triunfo de una dinastía bastarda*. Madrid: Temas de Hoy.
- VALDEÓN, J., J. PÉREZ y J.A. MARAVALL (1985). *Los comuneros*. Madrid: Cuadernos de Historia 16.
- VÁZQUEZ, L. (1664). *Vida del venerable sacerdote D. Ivan de Briviesca*. Madrid: Impresión de Francisco Nieto.
- VEGA RODRÍGUEZ, P. (1996): "Linaje de Calvas, Barbas y Cabelleras", en *Especulo*, 2 (Marzo de 1996) [revista en línea] Departamento de Filología Española III de la Universidad Complutense de Madrid. [cit en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero2>]
- VELA Y CUETO, M. (1960). *The Third Mystic of Avila. The Self-Revelation of María Vela, a Sixteenth Century Spanish Nun*. Nueva York: Farrar, Strauss and Cudahy. (ed. Keyes)
- VELA Y CUETO, M. (1961). *Autobiografía y Libro de las Mercedes*. Barcelona: Juan Flors. (ed. O. González Hernández)
- VERNANT, J.P. (1982): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
- VETTERLING-BRAGGIN, M. (Ed.)(1982): 'Femininity', 'Masculinity', and 'Androgyny'. *A Modern Philosophical Discussion*. Totowa, N.J.: Littlefield, Admas & Co
- VILA DA VILA, M. (1999). *Ávila Románica. Talleres Escultóricos de Filiación Hispano-Languedociana*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba
- VIQUEIRA, J.P. (1995): "La etnohistoria: de la interdisciplinariedad a la inteligibilidad", en Ruz, M.H. y J. Aréchiga: *Antropología e interdisciplina*. México D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología. 522-527.

- WALLACE, A.F.C. (1956). "Revitalization Movements", en *American Anthropologist*, 58: 264-281.
- WARDROPPER, B.W. (coord.). Siglos de Oro: Barroco. Vol 3, en Rico, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica.
- WARDROPPER, B. W. y A. VALBUENA (1983). "De El Burlador de Sevilla al mito de Don Juan", en Wardropper, B.W. (coord.). Siglos de Oro: Barroco. Vol 3, en Rico, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica: 875-883
- WARNER, M. (1991). *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- WEIGAND, PH. C. (2000). "La antigua ecumene mesoamericana: ¿un ejemplo de sobre-especialización?", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Nº 82 (primavera 2000). Vol. XXI: 39-58.
- WILSON, E.M. y D. MOIR, (1974). *Historia de la literatura española, Siglo de Oro. Teatro (1492-1700)*. Barcelona: Ariel.
- WOLF, E.R. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, E.R. (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley, Cal.: University of California Press.
- YNDURÁIN, D. (1983). "Calderón", en en Wardropper, B.W. (coord.) *Siglos de Oro: Barroco*, en Rico, F. (ed.). *Historia y crítica de la literatura española*. Barcelona: Crítica. Vol. 3: 742-765.



Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba



Inst. C
39

ISBN 84-89518-8



9 788489 518896