

RESISTENCIAS FEMENINAS A TRAVÉS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR: UNA MIRADA DESDE EL SIGLO XVI

FRANÇOIS CRÉMOUX

La pregunta central de este trabajo pretende ser la siguiente: ¿es posible una forma de resistencia femenina –a la institución religiosa, a las prácticas de la Iglesia, al poder masculino, etc.– en la vida religiosa y devocional de las mujeres del siglo XVI? Se parte de la hipótesis de que semejante forma de resistencia fue posible, y que también es posible intentar reconstituir sus formas y modalidades de expresión a partir de documentos que no se escribieron para dejar huella de ello, ni se suelen examinar hoy en día para contestar tal pregunta.

Empecemos con una afirmación que desde mi punto de vista nunca se repetirá lo suficiente: escribir sobre historia de las mujeres o de las relaciones de género no es una cosa fácil, y menos aún en Francia. Los estudios de género están presentes hoy en día en el seno de muchas disciplinas académicas, incluso se puede decir que hoy están de moda, en la medida en que entran en el campo intelectual de lo políticamente correcto, pero aun así se admiten con reservas, se aceptan con la condición implícita de quedarse en los márgenes de sus disciplinas de origen. Al final, los estudios de género están siempre en busca de reconocimiento. Estos problemas de estatuto de la ya no tan nueva disciplina están –en parte solamente– vinculados con los problemas planteados por su propio objeto y las definiciones complejas de dicho objeto. Incluso cuando se trató de abordar la historia de las mujeres en la época contemporánea, las pioneras y pioneros de la empresa se toparon con dificultades específicas, que se debían tanto al propio estatuto de las mujeres en la sociedad como a su manera de vivir, de concebirse y de representarse a sí mismas. Las mujeres, invisibles y silenciosas, huían del análisis¹.

¹ Cf. PERROT, Michelle, *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Marsella, Rivages, 1984. Ver en particular su prefacio a este volumen colectivo, pp. 7-16.

Estudiar períodos más alejados plantea obviamente, en estas materias, problemas todavía más complicados. La «invisibilidad» genérica antes subrayada se conjuga entonces con la dificultad esencial de los historiadores del Medioevo y de la Edad Moderna: conseguir y encontrar fuentes. Tratándose de mujeres, es posible elaborar estudios estadísticos: la demografía histórica y sus métodos por ejemplo han permitido esbozar historias de la reproducción –pero no de la maternidad–, historias del matrimonio –pero no de la experiencia matrimonial–. También es posible reconstruir los marcos y obligaciones jurídicos de la vida de las mujeres: la historia del derecho ha podido estudiar precisamente la cuestión, en la medida en que el estatuto de «menor legal» de la mujer en el derecho del Occidente moderno está claramente explicitado en la legislación y en sus prácticas de aplicación. Una historia médica del cuerpo femenino también se puede elaborar, gracias a los progresos en historia de la medicina y en la investigación arqueológico-médica². Sin embargo, en cuanto quiere una salirse de las meras cifras, de las leyes y de los huesos, cuando una intenta evitar la sempiterna cuestión de las representaciones –la imagen de la mujer en...– cuestión a menudo planteada de modo estrecho, a partir de textos literarios singulares que sin embargo se suelen interrogar como si fuesen documentos históricos generales, entonces la tarea se hace muy difícil³. Si se quiere examinar a las mujeres como sujetos, y no como objetos, todo se complica y se vuelve borroso. Y si se pretende reconstituir una experiencia vital a la vez colectiva y singular, lo más habitual es que las masas desaparezcan detrás de casos aislados y destinos excepcionales.

Interrogar sobre la relación entre las mujeres y lo religioso plantea más problemas todavía. Hasta una fecha reciente, la historia religiosa en España se encontraba presa de la pareja antagonica apologética/anticlericalismo, lo que reducía notablemente sus posibilidades de innovación y sus terrenos de análisis. En este marco, interesarse por las mujeres era bastante poco frecuente, y significaba habitualmente estudiar las prácticas de aquellas, tanto ortodoxas como

² Por ejemplo BUCHET, Luc (dir.), *La femme pendant le Moyen Âge et l'époque moderne*, Paris, CNRS éditions, Dossier de documentation archéologique núm. 17, 1994; en ese volumen, ver sobre todo los diversos artículos de paleopatología.

³ En este terreno arduo, hay que saludar la empresa colectiva llevada a cabo bajo la dirección de BIRRIEL SALCEDO, Margarita M.^a, *Nuevas perspectivas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)*, Granada, Universidad de Granada, 1992, que propone un examen reactualizado de las posibles fuentes para reconstituir la vida de las mujeres del vulgo, para Edad Media y Edad Moderna.

heterodoxas, para quienes la religión era un estado o una función: religiosas y beatas, místicas, o al contrario brujas, *alumbradas*... Si hoy en día las problemáticas se han renovado y ampliado, a ciertos historiadores todavía les cuesta salir de los anteriores marcos de pensamiento⁴. Y, de manera general, la interrogación muy a menudo queda limitada a la relación entre mujeres e institución religiosa: así los años 1990-2000 vieron multiplicarse los estudios sobre mujeres dentro de las órdenes religiosas, o bien sobre la condición de la mujer frente a la Inquisición⁵. La noción de vida religiosa en su sentido más amplio parece ser una noción particularmente problemática —lo que explica que sea generalmente poco examinada y menos estudiada desde una perspectiva de género—⁶. La cuestión de la vida religiosa en femenino acumula claramente dos grandes dificultades, una inherente a la antropología histórica y a la historia de lo vivido y practicado, otra inherente a la historia de las mujeres: si ya es difícil reconstituir la historia cotidiana de la gente de a pie —que deja tan pocas huellas colectivas o individuales— obviamente es todavía más difícil hacer avanzar el conocimiento de la vida de las mujeres del vulgo, es decir de la mitad más secreta e ignorada de la «inmensa mayoría». Demasiadas veces sólo es posible hablar de las élites, de unas pocas mujeres letradas, nobles, cultas —las únicas que pudieron dejar constancia escrita de sus vidas y actividades— con lo cual el conocimiento de las prácticas de la inmensa mayoría es todavía muy incompleto y fragmentado⁷.

⁴ Ver por ejemplo FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, *Casadas, monjas, ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa, 2002. El autor analiza la situación de las mujeres a partir de roles arquetípicos: la monja (del lado religioso), la bruja (del lado de la superstición) forman parte de su «catálogo», pero únicamente plantea la cuestión religiosa a través del problema moral, cuando aborda, entre otras cosas, la situación de las mujeres en la sociedad de la época, el estatus de la mujer casada o el de la prostituta.

⁵ Cf. GILES, Mary E. (éd), *Mujeres en la Inquisición; La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, trad. A. Devoto, Martínez Roca, Barcelona, 2000 (edición original en inglés, John Hopkins University Press, 1999); SARRIÓN, Adelina, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Alianza, Madrid, 2003.

⁶ Ver el trabajo pionero y extremadamente interesante dirigido por MUÑOZ, Ángela y GRAÑA, María del Mar, *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Asociación cultural Al Mudayna, Madrid, 1991; en particular el artículo de SEGURA GRAÍÑO, Cristina, «Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres», pp. 11-20.

⁷ *Id.*, *ibid.*; a pesar del interés de este volumen colectivo, no llega salvar el obstáculo que representa estudiar a las mujeres del vulgo, y estudia sobre todo la religiosidad de las mujeres que saben escribir; cf. entre otros el artículo de VINYOLES, Teresa y VARELA, Elisa «Religiosidad moral y social en la práctica diaria de las mujeres de los últimos siglos medievales», pp. 41-60, cuya ambición declarada era sin embargo descubrir tendencias generales.

Además, no hay que olvidar que la mayoría de las fuentes que dan acceso a información sobre lo religioso están redactadas por hombres. El último obstáculo al conocimiento de la religiosidad femenina es pues este paso obligado por la mediación masculina: la voz de las mujeres es silenciosa, inaudible, y para acceder a las palabras, a los discursos, a las opiniones de las mujeres es inevitable pasar por la voz de los hombres. Lo decía ya Georges Duby hace años, hablando de las mujeres del período medieval:

[...] à propos des femmes de ce temps, nul témoignage qui ne soit gauchi, déformé. Nous n'entendons à peu près jamais leur voix. Toujours ce sont des hommes qui parlent d'elles, et pour la plupart des hommes d'Église qui, en principe, auraient dû s'en tenir éloignés. Elles sont pour nous sans visage et sans corps⁸.

La dificultad de acceso a testimonios directos, ya particularmente importante para lo que es práctica y experiencia religiosa del vulgo en la época moderna, en la medida en que todo conocimiento sobre creencia y práctica religiosa pasa en general por la mediación clerical, se duplica cuando se trata de las mujeres con otra mediación, sexuada esta vez: la mediación masculina. Sólo el hecho de ser consciente de todas estas dificultades permite empezar a interrogar unas fuentes inusuales para explorar este continente casi virgen.

Lo que me interesa esencialmente en este trabajo se puede sintetizar en tres preguntas: ¿hay un espacio para las mujeres en las prácticas devocionales de masas de la España del XVI? ¿Existe una diferencia entre las prácticas religiosas de las mujeres y las de los hombres, en lo que respecta a prácticas cotidianas –o frecuentes– y las formas de la devoción, y por qué? y de qué manera pueden ser reveladores este espacio y esta diferencia de unas tentativas de resistencia femenina al modelo impuesto?

LAS PEREGRINACIONES AL MONASTERIO DE GUADALUPE EN EL XVI COMO CASO EJEMPLAR ESTUDIADO: CONTEXTO Y FUENTES DOCUMENTALES

Tras estas preguntas introductorias, es imprescindible presentar el «terreno devocional» que se pretende explorar en este trabajo –el de las peregrinaciones a Guadalupe en el siglo XVI– y el corpus documental que se va a manejar, corpus

⁸ Cf. DUBY, Georges, *L'histoire continue*, Odile Jacob, Paris, 1991, p. 212.

directamente vinculado pues con un santuario y una experiencia devocional singulares. El santuario de Guadalupe, hoy convento franciscano, se encuentra en Extremadura, en un lugar aislado de la sierra de las Villuercas, en el valle del río Guadalupe. Es un santuario mariano, y el culto a la Virgen de Guadalupe fue un culto en continuo auge durante los siglos XIV y XV, ya bien establecido y muy importante en el XVI; su popularidad explica su «exportación» a América, renaciendo el culto y la advocación del otro lado del Atlántico, concretamente en México, y con otra leyenda, a través de la devoción a la aparición del Tepeyac –en la segunda mitad del siglo XVI–. Bien es sabido que la Guadalupeana –no se la debe confundir con la virgen extremeña, guadalupense– es hoy la patrona de América latina.

Los orígenes del culto a la Virgen que se venera en el santuario extremeño se relatan, como es habitual, en una leyenda de fundación conservada en el santuario; los manuscritos más antiguos que refieren esta leyenda están fechados en los primeros años del siglo XV. Según la leyenda, la fundación está basada, como muchas, en una aparición de la Virgen, y consta de varios episodios: se atribuye la paternidad de la imagen a San Lucas, por lo tanto se la considera labrada en oriente en el primer siglo de nuestra era. Llega a Constantinopla con los restos del evangelista en el siglo IV; en Constantinopla la adquiere luego el cardenal Gregorio, futuro papa Gregorio el Grande; así es como llega a Roma a finales del siglo VI; protege la ciudad de una epidemia de peste, y la regala el Papa a Isidoro de Sevilla; durante el viaje salva milagrosamente la nave de un naufragio. En Sevilla se venera hasta la invasión musulmana, y en los primeros años del siglo VIII, unos clérigos que huyen del peligro moro se la llevan y la esconden en una capilla del valle de Guadalupe. Siglos después, en los primeros años del siglo XIV, se le aparece a un pastor que, persiguiendo a una vaca suya, había llegado hasta su capilla. El esquema de la aparición es el siguiente: la vaca resucita por intercesión de la Virgen, la cual ordena al pastor que vaya a buscar a los clérigos del pueblo, y les diga que tienen que construir allí un lugar de culto. El pastor obedece y vuelve a su pueblo; cuando llega, intenta convencer a los clérigos de la aparición y de la voluntad expresada por la Virgen, sin lograrlo; de vuelta a casa encuentra a su hijo muerto, pero el niño resucita por intercesión de la Virgen; este segundo milagro convence a los clérigos, y se edifica una nueva capilla en el sitio de la invención de la imagen.

Dicha leyenda es muy similar a todas las leyendas de apariciones de la época: en ella se repiten ingredientes muy comunes en tales relatos, como lo han de-

mostrado los trabajos de William Christian⁹. En el panorama general de búsqueda de protección y nuevos patronazgos sagrados de parte de las comunidades que caracteriza la España de los siglos XIV a XVI, el relato del hallazgo incorpora a menudo los mismos elementos: siempre se trata de una aparición acompañada de milagros, que constituyen pruebas, una aparición que prepara el descubrimiento de una imagen, imagen localizada mediante un animal; el testigo de la aparición es en general un pastor, y el espacio en el que se descubre la imagen queda definido como sagrado por la propia aparición, y casi siempre termina transformándose en el lugar de erección de un nuevo santuario.

A pesar de repetir tan familiar esquema, la leyenda de Guadalupe se singulariza desarrollando algunos aspectos que pasan a ser elementos fundamentales del culto. Las competencias milagrosas de la Virgen que se manifiestan en la leyenda permiten delimitar tres grandes campos para sus futuras intervenciones milagrosas: el primer terreno es el de los peligros en el mar, el segundo el del peligro moro, el tercero el motivo de la enfermedad y la muerte. Estos tres campos de la leyenda constituyen los ejes del culto a la Virgen de Guadalupe, y se transforman poco a poco, con el éxito del santuario y la difusión cada vez más amplia del culto, en las tres «especialidades milagrosas» de la Virgen de Guadalupe: ella es la protectora de los marineros, de los cautivos y de los enfermos, y estas características se reflejan en las modalidades de la devoción y de las peregrinaciones a Guadalupe.

En su mayoría la gente que llegaba en peregrinación al monasterio de Guadalupe en el siglo XVI acudía al santuario para dar las gracias por algún favor que consideraba milagroso, una pequeña parte solamente para pedir un favor; estas dos motivaciones son muy habituales en el público de los santuarios y de los centros de peregrinaciones de la época. Los favores milagrosos casi siempre tienen que ver con uno de los tres campos ya definidos: el mar, el moro, la enfermedad. Tal especialización milagrosa se refleja en las actividades del santuario, por ejemplo en la edificación de importantes hospitales o en el apoyo financiero a las actividades de redención de cautivos; también se refleja en los circuitos de difusión del culto: la Virgen de Guadalupe es muy popular entre los cautivos y los marineros, de ahí una difusión amplia del culto, que puede llegar por esos canales a países lejanos y a públicos inesperados (moros, por ejemplo). Pero si se deja de lado el papel de redentora de cautivos de la Virgen de Guadalupe, efectivamente

⁹ CHRISTIAN, William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña, siglos XIV a XVII*, Nerea, Madrid, 1990.

muy específico, las otras dos «especialidades milagrosas» son tradicionalmente las intervenciones que se esperan de la Virgen, protectora por antonomasia, tanto en caso de peligro, marítimo y demás, como en caso de enfermedad y muerte.

En cuanto al esquema de las devociones que practican los peregrinos de Guadalupe, también corresponde al esquema de devociones tradicionalmente asociadas a la peregrinación: algunos practican mortificaciones físicas durante el viaje, casi todos reservan unas mortificaciones particulares para la última parte del trayecto, a partir del humilladero desde el cual se descubre la puebla con el monasterio hasta el santuario –como se practicaba por ejemplo a la llegada a Santiago de Compostela. Al llegar a Guadalupe, muchos pasan la noche en la iglesia, lo que es durante todo el período medieval y también durante la Edad Moderna una costumbre muy general entre todos los peregrinos. La mayoría llega con una ofrenda destinada a la Virgen, que puede tomar formas diversas: servicio, dinero para misas, promesa de volver al santuario, pero también regalos materiales, como exvotos que simbolizan el favor recibido.

El santuario tiene un desarrollo y un dinamismo marcados en el siglo XV, característicos ambos del auge del culto mariano en esa época, pero el éxito muy rápido del culto y su difusión amplia hacen de Guadalupe un caso un tanto particular, particularidad que puede explicar que se prolongue tal dinamismo durante el siglo XVI. Los motivos de los peregrinos y devociones eran conformes a las prácticas del tiempo, como lo hemos visto ya, con la notable excepción de la actividad redentora; en suma, el monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe era un centro activo de peregrinación que refleja bastante bien las prácticas masivas de la época.

En cuanto a documentos y fuentes, el archivo del monasterio presenta un gran interés. En efecto los religiosos del monasterio de Guadalupe registraron de manera sistemática, durante más de tres siglos, los relatos de milagros que consideraban debidos a la intercesión de la Virgen de Guadalupe. La mayoría de esos relatos se registran en los siglos XV y XVI, es decir durante la fase de mayor influencia del santuario y de mayor difusión de su culto. Los relatos acompañan desde muy temprano el desarrollo del culto, en la medida en que su difusión permite que vaya aumentando la fama de intercesora de la Virgen de Guadalupe. Son también un espacio en el que se cruzan aspiraciones populares y control clerical; en efecto, los relatos se recogen de la propia boca de los peregrinos, que llegan al santuario para dar las gracias porque se han beneficiado de algún milagro, o al contrario porque quieren pedir algún favor a la Virgen; pero son los religiosos los que escogen y reelaboran los relatos que según ellos merecen ser registrados, porque cuentan milagros auténticos.

Estos textos mixtos constituyen por lo tanto la principal fuente de información sobre las peregrinaciones a Guadalupe, ya que recogen las historias contadas por los peregrinos, y recogen al mismo tiempo datos sobre los mismos, sobre las modalidades de sus viajes, sobre sus motivos y sobre las devociones que se asocian con la peregrinación. Tratándose de relatos de milagros, los textos subrayan el vínculo estrecho que existe entre el desarrollo de las peregrinaciones y la fama de intercesora milagrosa de la Virgen.

Por todas estas razones, el corpus de manuscritos de milagros del monasterio de Guadalupe constituye una fuente documental tan apasionante como sorprendente, en lo que toca a práctica religiosa femenina y relación de las mujeres con la peregrinación, en la España del XVI. Los textos muy peculiares que producen los monjes representan una excepcional fuente de primera mano para estudiar religiosidad cotidiana y prácticas devocionales, individuales o colectivas, de la inmensa mayoría. Frutos de una colaboración a la vez espontánea y controlada entre la institución eclesiástica y unos devotos en general iletrados, estos relatos híbridos constituyen una memoria colectiva de la vida religiosa en torno al monasterio; cuentan la peregrinación y sus modalidades; también cuentan las formas del culto a la Virgen en sus usos más concretos; evocan también la relación a la fe, y el espacio dedicado a la espiritualidad y a la creencia en las vidas de los que hablan en ellos.

A pesar del filtro impuesto por la mediación clerical —la institución quiere hacer de los textos de milagros perfectos vehículos de la ortodoxia más absoluta al tiempo que instrumentos esenciales de edificación en una pedagogía que llamaríamos hoy de «proximidad»— dichos textos conservan una innegable dimensión testimonial, incluso autobiográfica¹⁰; se puede oír en ellos la voz de los

¹⁰ Intenté demostrar este punto en varios trabajos precedentes; ver CRÉMOUX, Françoise «Les relations de milagros au XVI^e siècle, point de rencontre de plusieurs identités culturelles», en *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain. II. Élités et masses*, dir. REDONDO, Augustin, Cahiers de l'UFR d'Études Ibériques núm. 11, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 65-76; «El estatuto de las relaciones de milagro: el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI» en *L'écrit dans l'Espagne du siècle d'Or. Pratiques et représentations/El escrito en la España del siglo de Oro. Prácticas y representaciones*, dir. por CÁTEDRA, P. M., LÓPEZ VIDRIERO, M. L. y REDONDO, A., Publications de la Sorbonne-Ediciones Universidad de Salamanca-Sociedad Española de Historia del Libro, Paris-Salamanca, 1998, colección «Travaux du CRES» núm. 14 y *El Libro Antiguo Español*, V, pp. 85-94; «La relación de milagro como narración autobiográfica (España siglo XVI)», en *Actas del XIV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (N. Y., 16-21 de julio 2001)*, ed. I. LERNER, R. NIVAL y A. ALONSO, Newark: Juan de la Cuesta, Hispanic Monographs, 2004, vol. II, *Siglos XVI y XVII*, pp. 127-136.

pecheros, de los humildes, que relatan historias pedestres de su vida de cada día y a la vez describen sus prácticas devotas, su relación con los demás y con Dios.

En este corpus a la vez homogéneo y variado, pueden por lo tanto aparecer informaciones sobre prácticas devotas y peregrinas de las mujeres. Como para todos los peregrinos, tales informaciones son muy dispares y siempre vinculadas al eje central de todos los relatos: la experiencia del milagro. Dicho elemento central impone a todos los relatos un mismo esquema narrativo: los textos siempre empiezan con una identificación del o de los peregrinos, explicitan la causa de su viaje al santuario, narran detalladamente el milagro –su contexto, su naturaleza y su desarrollo–, para terminar con una conclusión piadosa, generalmente en tono didáctico y moralizante.

De la primera parte de cada relato se pueden extraer informaciones identitarias y sociológicas sobre los peregrinos-beneficiarios de un milagro, primeros narradores de todas estas historias. Un trabajo global de análisis de los relatos para el siglo XVI que llevé a cabo en una perspectiva de historia del culto me ha permitido dibujar una sociología de los peregrinos de Guadalupe¹¹. Hay que guardar muchas precauciones en el análisis cuantitativo de las informaciones dadas por dichos textos, en la medida en que los códices no registran la presencia de todos los peregrinos de Guadalupe, sino solamente la de los que la Iglesia considera como beneficiarios de milagros. Aun así, los datos recogidos proporcionan indudablemente elementos comparativos, y la muestra es cuantitativamente suficiente para establecer proporciones y esbozar estadísticas.

Claramente, la mayoría de los peregrinos a Guadalupe son de origen rural –pero es una mayoría muda, no declarada–. Gente que vive de la tierra, pues, pero no solamente: también marineros y soldados, criados y artesanos vienen a completar un panorama social dibujado esencialmente con pecheros y miembros de las clases populares. Aunque a veces aparece alguna persona con letras –eclesiásticos, letrados, notarios, cargos administrativos– o con dinero –merca-deres, negociantes– y algunos miembros de la nobleza –esencialmente mediana y baja–, los estamentos privilegiados son muy minoritarios en el terreno de la práctica peregrina, que constituye obviamente una práctica asequible a todos, cuando las clases privilegiadas disponen de otras –y más caras– modalidades devocionales.

A lo largo del siglo XVI, viajes devotos, largos recorridos pedestres, penitencias variadas por el camino y noches de vigili-
as en el santuario parecen alejarse

¹¹ *Id., ibid.*, pp. 115 y siguientes.

.....

cada vez más de las prácticas devotas de los nobles y privilegiados, que pasan por peregrinaciones mucho menos ascéticas, o más aún por ricas ofrendas sin viaje personal. La peregrinación y las devociones que se le asocian forman un territorio cada vez más reservado a las masas, a la gente humilde, a los pobres. Los relatos de milagros de Guadalupe, aunque sean proporcionalmente representativos de la diversidad de la sociedad española de su tiempo, constituyen al final un conservatorio de las formas de religiosidad de las masas.

EL ESPACIO DEVOCIONAL DE LAS MUJERES: RESISTIR PARA PARTICIPAR

La institución eclesiástica no parece imponer desigualdad en la presencia de hombres y mujeres. El monasterio se organiza como un lugar de todos, un verdadero espacio común. La peregrinación en sí es una empresa generalmente colectiva, y creadora de colectividad. En cuanto al santuario, aunque de advocación marial, es un monasterio de hombres. Pero el lugar, precisamente por ser lugar de culto, está abierto a todos los fieles; así que el santuario también es un lugar de convivialidad y de encuentro, en el que religiosos, peregrinos y enfermos comparten los ritmos diarios de los rezos, sermones y misas, es decir el espacio sagrado, pero también las actividades más prosaicas como las comidas —que se toman colectivamente en el comedor del monasterio—.

Las mujeres, como los demás peregrinos, quedan integradas en el marco de esta devoción colectiva: de manera perfectamente natural, hombres y mujeres se mezclan durante los oficios, duermen juntos en la iglesia del santuario, rezan juntos delante de la imagen, asisten conjuntamente a vigiliass y novenas; además, los religiosos pueden recibir la confesión de las mujeres tanto como la de los hombres, y las mujeres pueden acceder, como los hombres, al comedor colectivo del monasterio, y estar acogidas en un hospital del monasterio que les está dedicado. Obviamente, algunos espacios les quedan prohibidos: no pueden acceder a la hospedería del monasterio, que se encuentra en la clausura y por lo tanto está reservada a los hombres; y entre los hospitales del monasterio, tres les quedan prohibidos —pero uno les está exclusivamente dedicado—. A pesar de estas reservas, que nada tienen que ver con el terreno devocional, el espacio del santuario es claramente el de una vida religiosa colectiva y compartida.

Sin embargo, en esta colectividad guadalupense, la presencia de las mujeres parece extremadamente reducida. Si se examina la repartición por sexo de los

protagonistas de relatos milagrosos, se constata que en el conjunto de los relatos, las mujeres citadas en los códices son aproximadamente unas doscientas, cuando los hombres son al menos unos mil. De los 747 relatos registrados durante el siglo XVI, 531 –un 72% del conjunto– tienen protagonistas masculinos, cuando sólo unos 73 relatos –un poco más de un 9%– tienen como protagonistas una o varias mujeres. Hay que añadir 143 relatos –un 19%– que cuentan peregrinaciones mixtas; de estos 143 textos, solamente 17 mencionan mujeres solas con niños. Al final son sólo 90 relatos, de los 747 contabilizados –es decir un 12% del conjunto– los que narran la historia de mujeres solas, de mujeres entre sí, o de mujeres con niños jóvenes. Las mujeres peregrinas son claramente minoritarias en el público de Guadalupe, y las mujeres capaces de hacer el viaje de devoción fuera de la presencia de un hombre adulto lo son todavía más.

Tales cifras nos enseñan primero que el público del santuario se compone ante todo de hombres; también nos dicen que las mujeres, cuando están presentes, llegan casi siempre en compañía de un hombre, marido, padre o hijo varón adulto. El 19% de peregrinaciones mixtas corresponden siempre a un viaje en familia: son parejas, o parejas con niños las que llegan al santuario. En el caso de estos viajes de familias, las mujeres aparecen solamente como un elemento del grupo, cuando el hombre siempre figura como cabeza y responsable de dicho grupo; aun cuando el voto que precedió la peregrinación lo pronunciaron marido y mujer –situación que se produce con frecuencia en caso de enfermedad o accidente de un niño, por ejemplo– al final siempre es el hombre quien, en la realización concreta del viaje, toma el mando de las operaciones.

Algunos textos subrayan claramente el papel esencial del marido en el proceso de decisión que lleva a la peregrinación. Así, una pareja de Úbeda, Juana Hernández y su marido Martín López, llega a Guadalupe en septiembre 1518 para dar las gracias a la Virgen por un milagro de redención de cautivo: Juana había hecho un voto de peregrinación a Guadalupe para pedir un milagro a favor de su hermano, cautivo de los moros, y había obtenido su rescate; pero el voto de peregrinación lo había dejado sin cumplir, y se había visto castigada por repetidos tormentos que le imponían espíritus malignos. Al cabo de largos meses, interpretando esta posesión demoníaca como un castigo por el olvido de su voto, lo repitió y se vio liberada de los demonios. Pero entonces su marido le prohibió tomar su camino hacia el santuario para respetar su promesa. Es necesario finalmente que el marido se vea a su vez atormentado por unos demonios para que él también pronuncie el voto de romería, y que la pareja al

final se vaya junta a Guadalupe¹². Lo que revela este caso complicado es que mientras el marido no se dirige directamente por su propia cuenta a la intercesora, no autoriza el viaje de su esposa. La mujer no puede tomar sola una decisión por sí misma, y menos una decisión de viaje, aunque sea un viaje de devoción.

Similar desventura es la de Catalina Hernández, quien termina llegando al monasterio en 1541, después de numerosos retrasos e impedimentos. Esta mujer de la provincia de Santander, enferma, había pronunciado un voto de peregrinación a Guadalupe, pero después de verse curada, y a pesar de su insistencia, su marido durante casi cinco años se había negado tanto a acompañarla como a dejar que saliera de romería sola. El relato insiste en que Catalina «estuvo cuatro o cinco años sin cumplir la dicha promesa, porque su marido, enfrascado en su hacienda, y en las cosas del mundo, no la quería traer». Entonces enferma a su vez la hija pequeña del matrimonio; la madre repite su voto, en presencia de un clérigo, y la niña también recobra la salud, pero a pesar de esto el marido sigue sin autorizar el viaje. Acaba decidiendo acompañar a su esposa hasta la ciudad de Valladolid, donde piensa dejarla continuar en compañía de otros peregrinos. Pero al llegar a Valladolid enferma él, y se queda en un grave estado de enfermedad hasta que a su vez acepte pronunciar un voto de peregrinación. Al final pues es la familia completa quien viaja al santuario, donde el padre llega curado¹³.

Como lo muestran estos dos ejemplos, aunque la mujer sea directa beneficiaria del milagro o primera inspiradora del voto, nunca está en posición de decidir sola sobre sus propios actos de devoción: la decisión pertenece al marido, y mientras él no valida el voto de peregrinación, la mujer en la mayoría de los casos no puede acceder al santuario, aunque este sea por antonomasia un lugar abierto y común. Otros muchos relatos delatan el peso de la decisión masculina en la participación –o la no participación– de la mujer en la actividad peregrina.

Generalmente, cuando la mujer implicada en el relato milagroso está casada, que su marido se niegue a acompañarla le prohíbe absolutamente el viaje. En efecto, ciertos relatos contados por peregrinos mencionan de paso su forma de justificar la ausencia de sus esposas en el santuario: evocan la supuesta fragilidad de las mujeres, consideradas como físicamente menos aptas a resistir el cansancio del andar y la dificultad de las condiciones de viajes, el mal tiempo,

¹² Archivo del Monasterio de Guadalupe, *Codex 5*, fol. LXIII r-v, milagro 84.

¹³ A. M. G., *Codex 5*, fol. CCLXXIV r-v, milagro 300.

los peligros del camino. Un tal Juan de Morales, artesano de Sevilla que llega a Guadalupe en 1522, así explica que su mujer, aunque beneficiaria del milagro porque se curó milagrosamente de una mortal enfermedad, y que también había hecho voto de romería después de su marido, no esté con él en el santuario: «[...] ella no pudiese venir por el tiempo fortunoso que corren por los caminos»¹⁴. Todo ello demuestra que la simple participación de una mujer en una peregrinación es en sí una cosa difícil de obtener en la mayoría de los casos: casi se podría decir que toda mujer que consigue llegar al santuario ha logrado resistir la presión negativa de su marido. Ir de peregrina, llegar al santuario, para una mujer casada, es en sí un acto de resistencia a la autoridad del marido y a la partición sexuada de las actividades.

Otra prueba de la intervención autoritaria del marido en la relación de la mujer con el santuario es la desposesión sistemática que sufre la mujer de su propio discurso sobre el milagro. Aunque la mujer haya podido llegar a Guadalupe, y aunque haya sido la principal interesada o implicada en el milagro, siempre es el hombre el que toma la palabra para contar a los religiosos del santuario el milagro ocurrido. Incluso en caso de peregrinación mixta pues, el narrador del relato milagroso siempre es un hombre, que así tiene hasta el final control y autoridad en todos los aspectos del viaje de devoción. De los 143 relatos consecutivos a una romería mixta, sólo uno tiene una mujer como narradora; y en este caso preciso, no se trata de una mujer cualquiera –se trata de una noble dama toledana, aparentemente muy culta, Doña Leonor de Herrera– y los sucesos que la llevan con su esposo al santuario son excepcionales, ya que ellos y su familia han logrado escapar de la violencia de los *comuneros*. Al establecer la versión manuscrita de este relato, los religiosos de Guadalupe toman mil precauciones, en la medida en que la registran muy poco tiempo después del final de la sublevación –los peregrinos llegan al santuario en mayo de 1522– y es un tema todavía muy candente. ¿Quizás el hecho de dejar la palabra a una mujer pueda quitar violencia a lo que se cuenta? ¿Quizás sea una manera de restar importancia política a los eventos relatados, o una forma prudente de proteger la neutralidad del esposo... y de los monjes? ¿Quizas la nobleza de la dama le confiera un estatuto peculiar que justifica que tome la palabra en público y que hable en nombre de toda su familia?

Sea lo que sea, que una mujer cuente el milagro es un hecho lo bastante excepcional para que el monje transcriptor vaya apuntando la información con

¹⁴ A. M. G., *Codex 5*, fol. CLXXIV v-CLXXV r, milagro 190.

más precisión de lo que suele: «Preguntados de la causa de su rromeria: dixo aquesta deuota dueña leonor de herrera en presençia de su marido y de otras personas que con ella venian...»¹⁵.

Hay que subrayar aquí que cuando el narrador es un hombre, el monje se contenta habitualmente con una formulación del tipo «dixo ansi», sin más detalle, para introducir su discurso, sin más desarrollo. Si apunta claramente que en presencia del marido habla la mujer, es muy probablemente porque, para él, sólo la ausencia del marido hubiera podido explicar tal novedad.

Todos estos elementos aclaran un dato sencillo: en un santuario como en cualquier otro lugar, las mujeres están bajo tutela de un hombre, y se les deja autonomía en muy contadas ocasiones. En realidad, obtienen un estrecho margen para decisión propia y autonomía parcial cuando logran imponer su voluntad de resistir las presiones de la autoridad masculina; y lo pueden lograr exclusivamente gracias a un estatuto social dominante, a una voluntad fuera de lo común, una gran obstinación y una gran fe. Para poder estar en el santuario y participar en una vida religiosa colectiva, las mujeres tienen ante todo que saber, querer y poder resistir.

DEVOCIONES FEMENINAS, ¿DEVOCIONES DISTINTAS?

Volvamos a las cifras, para abordar la cuestión de las prácticas devocionales. Los 126 relatos en los que unas mujeres participan en la aventura de la peregrinación, de manera más o menos pasiva, impuesta, o al contrario resistente, y los 90 relatos en los que ellas figuran como protagonistas principales y autónomas permiten formular una pregunta esencial –y eventualmente intentar proponer un esbozo de respuesta: ¿qué podemos saber de la relación de estas mujeres con su fe y con su devoción, y concretamente de la relación que tienen con el culto a la Virgen de Guadalupe?

Vuelvo sobre un aspecto ya evocado anteriormente: la propia institución no parece imponer diferencia sexuada entre la práctica religiosa de los hombres y la de las mujeres. Todos los rituales y ejercicios devotos se suelen practicar colectivamente. Los peregrinos siempre participan conjuntamente en los ritos de llegada al santuario, se arrodillan y se persignan en el mismo lugar, saludan la imagen de la misma manera; todos traen unas ofrendas que, por muy modestas

¹⁵ A. M. G., *Codex* 6, fol. 192 v-194 r.

o muy ricas que sean, tienen la misma función compartida de *exvoto* y de regalo agradecido; todos concretan su presencia en el espacio sagrado del santuario a través de vigiliias, misas, y muchos son los que prestan su tiempo para servir a los monjes, a los demás peregrinos o a los enfermos de los hospitales del monasterio. De esta manera todo confluye para hacer del santuario un espacio común en el que religiosos y peregrinos, enfermos y devotos comparten tanto los ritmos cotidianos del ejercicio espiritual y ritual como el espacio sagrado.

Si existe una diferenciación posible entre las prácticas devocionales masculinas y femeninas, en las formas y expresiones de la relación a lo divino, no se puede decir que esta diferenciación sea impuesta o construida por la institución eclesiástica. Sin embargo, el simple examen de los motivos de peregrinación de mujeres y hombres revela unos comportamientos bastante alejados. De manera general, las posibles razones que llevan a cumplir una romería son muy variadas. En cuanto a peregrinaciones a Guadalupe, como ya lo indicamos, los motivos dominantes son la enfermedad y la muerte –los devotos piden milagros de cura y resurrección– luego los peligros del mar –los devotos piden milagros de socorro en tempestades, batallas navales, etc.– y en fin el cautiverio en «tierra de moros» –los devotos piden milagros de redención de cautivos–.

Estos tres motivos, ya definidos como «especialidades milagrosas» del santuario¹⁶ dominan el conjunto, pero también existen otras posibilidades de esperas, petición y problemas, que se revelan a través de un sinfín de casos milagrosos perfectamente heteróclitos. Así las peticiones de socorro dirigidas a la Virgen de Guadalupe pueden vincularse con toda suerte de accidentes, pero también con la acción de la justicia –real o religiosa, con el deseo de tener hijos, con unos conflictos de nivel muy diferente– guerras, pependencias, agresiones diversas, con catástrofes naturales –terremotos, inundaciones, «plagas de langosta»–, con casos de posesión diabólica, e incluso con deseos de conversión... En esta multiplicidad variopinta de motivos, los hombres están en todas partes: para ellos, no existe ningún terreno específico o reservado que oriente *a priori* las peticiones que ellos dirigen a la Virgen.

Al contrario, las peticiones de las mujeres y los tipos de milagros vinculados a estas peticiones son muy limitados, y siempre se ejercen en los mismos campos a la vez repetitivos y estrechamente circunscritos. Si se intenta dibujar de los motivos de las mujeres una cartografía aproximativa, los resultados que se obtienen son mucho más contrastados que en el caso de la totalidad de los pe-

¹⁶ CRÉMOUX, F., *Pèlerinages et miracles à Guadalupe...*, pp. 141-153.

regrinos; para las mujeres por ejemplo, un 70% de las demandas de milagros son consecutivas a la enfermedad o la muerte de algún familiar, cuando en el conjunto de todos los relatos de milagros este motivo corresponde a un 50%. Para los otros dos grandes motivos milagrosos que caracterizan al santuario –socorro en peligro de mar y redención de cautivos– los peligros marítimos representan un 15% del total de los relatos, y solamente un 6% de los relatos de mujeres, y la redención de cautivos, que también cubre un 15% del total de los relatos, casi no aparece en los relatos femeninos.

Si la diferencia parece anularse, en cambio, en los milagros de socorro en accidentes variados –un 8% del corpus total como de los relatos femeninos– y en los de salvación de la justicia o de la cárcel –un 8% también para ambos conjuntos–, estableciéndose en esos campos una igualdad entre los sexos, la diferencia vuelve a aparecer muy marcada en los milagros de exorcismo y salvación de posesión demoníaca: muy minoritarios en el corpus global –con menos del 1% del total– representan para las mujeres un 6% del corpus. Sin embargo, según los propios relatos, hombres y mujeres, niños y niñas parecen igualmente sufrir las solicitaciones del Diablo: 9 hombres y 7 mujeres, en los 16 relatos que versan sobre el tema en el conjunto, son sus víctimas. Aquí el desequilibrio estadístico viene simplemente a reflejar una vez más el desequilibrio numérico entre la población de hombres y mujeres entre los peregrinos de Guadalupe.

En el corpus de relatos de milagros «en femenino», el 2% de motivos que quedan se reparte entre casos meramente residuales; y de forma bastante sorprendente –prácticamente al contrario de lo que se podía imaginar– entre estos motivos residuales figuran las peticiones de niños, los votos vinculados a los partos difíciles y a la esterilidad, pero también peticiones de socorro en caso de cautiverio de un hijo –única ocasión, muy escasa, en la que una mujer pronuncia un voto de peregrinación para obtener un milagro de redención de cautivo–; también aparecen en este último grupo de motivos las peticiones vinculadas con la extrema pobreza o con la tentación del suicidio –hay que subrayar que estos dos ejemplos son casos únicos, y sus protagonistas son exclusivamente mujeres–.

Las peticiones devocionales de las mujeres son pues masivamente dominadas por peticiones de curas y resurrecciones, y poco tienen que ver con la «especialización milagrosa» del santuario y de la Virgen de Guadalupe. Las peticiones de socorro de las mujeres se centran ante todo en su familia, y principalmente en los hijos. El caso de María Sánchez de la Serena, que llega en peregrinación al santuario en septiembre de 1510 con un niño suyo pequeño es un ejemplo arquetípico de la versión femenina del motivo de peregrinación.

A los religiosos que le preguntan la causa de su viaje devoto, ella contesta en los siguientes términos:

Como este mi hijo enfermase de calenturas continuas pusieronle en tal articulo que ovo de morir dellas. E como my marido y todos los de casa ordenassen de lo enterrar y trayessen ya la mortaja para lo amortajar: sintiendo yo muy gran dolor por su muerte puestas las rodillas en tierra con la mayor fe y devocion que pude encomendolo a nuestra señora sancta maria de guadalupe suplico a la vuestra gran misericordia que querays consolar a mi marido y a mi con la vida deste niño. E sy esto señora hazeys: yo os prometo de lo llevar a la vuestra sancta casa de guadalupe y de lo ofreçer ante el vuestro santo altar con esta mortaja. E fue cosa de grande admiracion: que acabando esta devota mujer estas palabras luego el niño se levanto bivo y sano segun que antes estava: con grande espanto y alegria de todos los que presentes estauan. Pues reconosçiendo esta deuota dueña aver sido tan prestamente oyda en su peticion: y que avia rreçebido tan grande beneficio por méritos de nuestra señora vino a conplir su promesa: segun lo que le avia prometido e a le dar muchos loores y gracias¹⁷.

Tal relato, absolutamente representativo de la temática dominante de las demandas dirigidas a la Virgen por bocas femeninas, también aporta un testimonio sobre el papel de la mujer en su propia familia. Está claro, en el caso de María Sánchez de la Serena —quien es no sólo la heroína y el motor del relato milagroso, sino también la narradora primera de dicho relato, elemento bastante excepcional para subrayarlo— que la mujer es el elemento central y estabilizador del núcleo familiar, la que se siente responsable por su equilibrio y supervivencia incluso cuando, para lograr este objetivo, tiene que desempeñar su papel en contra de una voluntad masculina. Según lo presenta la propia peregrina, no sólo fue ella quien rezó para obtener la intercesión de la Virgen, sino que lo tuvo que hacer resistiendo a la voluntad de su marido y del resto de la familia. Ella sola, contra todas las oposiciones, tuvo que agarrarse a la esperanza de que su niño viviera, y se empeñó en dirigir su oración a la Virgen de Guadalupe para obtener al final el milagro tan deseado.

Las demandas femeninas revelan simplemente una existencia cotidiana bastante distinta de la de los hombres. Claro que hombres y mujeres se ven sometidos a los mismos accidentes domésticos o colectivos, como lo demuestra la igual importancia numérica, para ambos sexos, de peregrinaciones vinculadas con accidentes variados o catástrofes naturales; también se tienen que confron-

¹⁷ Cf. Archivo del Monasterio de Guadalupe, codex 5, fol. II r-v y cod. 6 fol. 11r; publicado en la revista *Monasterio de Guadalupe*, agosto 1929, núm. 210, pp. 22-23.

tar con las mismas debilidades del cuerpo e inevitable finitud de sus existencias, como lo muestra la dominación, en ambos grupos, de los milagros de curas y resurrecciones. Pero aun así, queda claro que el universo de las mujeres, a través de sus piadosas demandas, parece mucho más estrecho, más contenido dentro del límite de un solo espacio –el de la casa– y en el marco de unas actividades esencialmente domésticas y sedentarias. Se trata de un universo totalmente cerrado sobre sí mismo, en el que no caben otras posibilidades de actividades o desplazamientos.

La casi ausencia, para las mujeres, de motivos de peregrinación habitualmente dominante entre los peregrinos de Guadalupe, como las salvaciones en el mar o la redención de cautivos, da buena prueba de la división tradicional de las funciones entre los sexos y de su permanencia en el campo devocional: para los hombres, las actividades exteriores, que inscriben sus vidas en la esfera del viaje y de los riesgos, y les ponen en contacto con todos los posibles peligros del camino –los salteadores de caminos, las caídas, las enfermedades desconocidas, las razias de los moros–; para ellos los oficios que llevan a los marineros, soldados y mercaderes a través de las tempestades atlánticas, de las batallas navales mediterráneas, o a las cárceles de la *tierra de moros*. Para las mujeres, al contrario, aparecen las dificultades de lo cotidiano y de la familia; puede tratarse simplemente de la enfermedad o muerte de un familiar; pero también pueden irrumpir en su vida cotidiana los problemas climáticos –inundaciones y heladas– sin contar con los incendios y demás *langostas*, que alteran los calendarios campesinos; también se las tienen que arreglar con las caídas, asfixias y ahogamientos que las amenazan con regularidad, como a sus hijos y parientes, en el propio seno de su universo familiar, y con todos los peligros, incluso los espirituales –como lo recuerdan los casos de posesión demoníaca– que a pesar de todo pueden incluso irrumpir en el seno de una vida apacible y sedentaria. Las devociones femeninas se inscriben pues en el marco de una resistencia global a las dificultades de la vida cotidiana, claramente asumidas por ellas, mientras que los hombres necesitan resistir a peligros excepcionales.

La conclusión es fácil de sacar: en un mundo globalmente peligroso, y al hilo de existencias de las que el peligro, cualquiera que sea, nunca está ausente, las peticiones de ayuda dirigidas a la Virgen de Guadalupe por los hombres revelan peligros lejanos, militares, aventureros, a veces heroicos, vinculados con sus encuentros con una alteridad amenazadora. Al contrario, las peticiones de las mujeres cuentan vidas más estrechas, organizadas alrededor del cuidado de la familia –alimentar a todos y criar a los pequeños– y enmarcadas en un universo pueblerino de horizonte muy cerrado. Es muy claramente la diferencia

entre los modos de vida de hombres y mujeres la que produce diferencias entre sus peticiones y por lo tanto entre los tipos de milagros que tienen que ver con unos y otras: en sus oraciones a la Virgen, las mujeres narran unas vidas encerradas y estrechas, cuya estrechez precisamente condiciona los límites de sus rezos y de sus peticiones milagrosas.

Por consiguiente, los mismos límites condicionan la manera en la que los religiosos del santuario perciben su modo de devoción y su relación con la Virgen y su culto: al final las mujeres son beneficiarias de unos milagros menos «espectaculares» que los que obtienen los hombres; los favores que ellas ganan dan lugar a unos relatos infinitamente menos exóticos, y desde el punto de vista narrativo, después de las reelaboraciones escritas por los monjes, a unas celebraciones por lo general menos heroicas de la intercesión de la Virgen.

En las situaciones que siempre corresponden a crisis graves, suscitando miedos y angustias tanto como febriles esperanzas de respuestas divinas, vinculadas con los relatos milagrosos, parece establecerse como norma que para las mujeres el contacto con lo divino siempre sea menos impresionante. Así, cuando se trata ya no de voto sino de apariciones, donde los hombres tienen visiones de intercesores variados en toda su gloria, las mujeres ven por lo general a la Virgen, solamente a la Virgen, y no forzosamente la ven a semejanza de su imagen o como una potencia divina claramente significada; al contrario, muy a menudo la perciben y describen más como una mujer como las demás, una mujer que se parece a ellas, que como una emanación majestuosa de un más allá divino. Una peregrina portuguesa —«una muger llamada hernandez vezina de rremondes»— que llega en peregrinación a Guadalupe en 1540, para dar las gracias a la Virgen por haberla curado milagrosamente de una grave enfermedad, cuenta en términos bastante prosaicos —aunque no desprovistos de dimensión prodigiosa— lo que le ha pasado y su encuentro con la Virgen. Muy enferma pues, encontrándose durante un largo momento sola y sin socorro en su habitación, la joven se dirige a la *Nuestra Señora* para obtener su intercesión, y su rezo se ve inmediatamente respondido:

Acabada esta oración y promesa de allí a un rato vio entrar por una ventana de la camara una muger pequeña y morena la qual allegandose a ella dixole muestrame aca esas piernas y sajartelas he y ella le rrespondio señora no puedo si otro no me las levanta y la señora le dixo anda que bien las podras levantar. Entonçes la enferma provo a alçarlas y sin trabajo alguno las alço tomandola entonçes por las piernas la bendita señora sajoselas a su parecer con una cañita por muchas partes y pareçiale a esta enferma que dellas salia agua y no sangre la qual cogia la bendita señora en una artesica blanca puesta en la cama y acabandola de sajar mostrosela diziendo esto

era lo que te matava. Lo qual dicho derramola en el suelo y dixole quedate con dios y fuese por la puerta de la camara a la qual entonçes llegava una vezina que la yva a ver que se dezia catalina a la qual la enferma dixo. Catalina, Catalina endilgad aquella señora tan hermosa que por alli va ella ma ha sanado y la vezina le rrespondio adonde esta y la enferma le dixo por alli salio la puerta afuera y luego salio la vezina a la buscar y como no la hallasse tornose y hallando a la enferma ya vestida creyo que devaneaba como otras vezes solia y se queria morir¹⁸.

¿Se puede imaginar relato de milagro menos maravilloso, o aparición más prosaica? Aquí la Virgen está sencillamente descrita como «una muger pequeña y morena»; su única marca distintiva es el hecho de ser «tan hermosa». Interviene como lo haría una vecina o parienta de la enferma: entra y sale, de manera totalmente humana, por puertas y ventanas, no viene rodeada de ningún efecto divino ni aura sobrenatural... No sólo no presenta ninguna señal divina, sino que su acción, aunque de resultados milagrosos, tampoco sale del registro humano y natural: los gestos son habituales, se hacen con ayuda de unos instrumentos que podría perfectamente pertenecer a un médico de la época —la *cañi-ta*, la *artésica*—. Incluso el uso de tales diminutivos instauro en el relato un color familiar y tierno, alejado de cualquier solemnidad, que dibuja alrededor de esta figura marial un paisaje lleno de afectividad, y que construye entre el lector/auditor y ella una casi complicidad.

Además, el diálogo que se instauro entre la paciente y la «mujer morena» lo hace dentro de la más absoluta normalidad. Aunque se pueda oír en las palabras de la figura mariana un eco de las palabras de Cristo frente al paralítico, aunque tales palabras tengan aquí, muy claramente, semejante efecto performativo, muestran una retórica bien distinta; hay bastante distancia entre el «Levántate y anda» de la sagrada escritura a este «Anda que bien las podrás levantar», y la formulación del consejo milagroso pronunciado por aquella mujer en la cual la enferma/peregrina, y después de ella los religiosos de Guadalupe, reconocen a la Virgen María, pertenece claramente a un registro y a una tonalidad que son los de la oralidad familiar y del lenguaje cotidiano. El final del diálogo entre la enferma y la Virgen, entre explicaciones médicas y un «quédate con Dios» que

¹⁸ A. M. G., Códice 5, fol. CCLXXXIIr-CCLXXXIIIr, milagro 312 (núm. 309, tachado, en el códice); publicado en TALAVERA, Fray Gabriel de, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*, Toledo, Thomas de Guzmán, 1597 (B. N. E.: R. 30597), fol. 290r-v, milagro 45 de la segunda centuria; y en MONTALVO, Fray Diego de, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España: su dichosa invencion y de los milagrosos faoueres que ha hecho a su deuotos*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1631 (B. N. E. 6-i-6134), tomo I, fol. 173v.

se parece más a una expresión frecuente del adiós que a una bendición solemne, contribuye a dibujar la figura mariana, en este relato, como la de un personaje cercano y familiar. En cuanto al diálogo entre la enferma y su vecina que sigue a la visión, no sólo no aporta ningún cambio de registro, sino que acentúa la representación de la milagrosa visitadora como una mujer de carne y hueso. La percepción de la figura marial así elaborada, la manera de dirigirse a ella, y la relación sencilla y directa de su «presencia real» parecen al final representativas de una modalidad decididamente femenina de concepción y práctica de la devoción.

Esa diferencia importante entre hombres y mujeres se repite en otro campo, muy diferente, de la devoción: se trata de los modos de transmisión de la misma¹⁹. Según el testimonio de las relaciones de milagros, cuando son los hombres los que transmiten el culto, siempre lo hacen como miembros de la institución eclesiástica, como clérigos o monjes, pero también como acólitos o *demandadores*²⁰; esta tarea de transmisión figura entonces en los relatos como una función religiosa entre otras, una función reconocida y estable. Cuando la transmisión de la devoción pasa por las mujeres, aparece en los relatos solamente de manera marginal y generalmente accidental; y según estos mismos relatos, la devoción entonces pasa por caminos muy distintos, que poco o nada tienen que ver con la institución eclesiástica: se basa más bien en modos e intercambios que no son normativos, como las relaciones con la familia o los vecinos, las conversaciones, intercambios y cotilleos cotidianos. Para poder ser transmisoras de culto las mujeres tiene que operar fuera del campo institucional, e inventan una modalidad de resistencia obligatoriamente marginal, pero no por eso menos efectiva.

Finalmente las mujeres, a través de sus votos, en los milagros de que se benefician, en su transmisión devocional, construyen al mismo tiempo una resistencia obstinada a una vida cotidiana y familiar de la cual ellas solas son protectoras y garantes, y una resistencia inconsciente a unas modalidades devocionales y milagrosas teatralizadas y espectaculares. Se puede decir que el modo de vida de las mujeres orienta la propia modalidad de su relación con lo divino y también, en parte, la manera en que la Iglesia entiende dicha relación y da cuenta

¹⁹ Ver el trabajo ya citado, CRÉMOUX, F., «Le sanctuaire, un lieu commun dans l'Espagne du XVI^e siècle? Hommes et femmes dans l'espace sacré...», *Pandora*, núm. 1/2001, p. 219-230.

²⁰ Es decir los empleados que el monasterio manda por toda España a recoger limosnas para el santuario.

de ella. En un funcionamiento dialéctico, modo de vida y modalidades del culto se influyen y modelan mutuamente. La resistencia «pasiva» de las mujeres, la influencia mutua de sus vidas cotidianas y de su vivir devocional hace posible y aceptable para la institución monástica otra manera, más sencilla, de dirigirse a Dios y a la Virgen, otra forma, quizá más libre, de relacionarse con la divinidad.

¿HACIA UNA RESISTENCIA «SOCIAL»? DESDE LA RESISTENCIA DEVOCIONAL A LA PELIGROSIDAD SOCIAL

La relación de las mujeres con la devoción parece efectivamente más abierta, menos normada, más sencilla, quizá menos respetuosa de ciertas reglas. Lo atestiguan de manera decisiva algunas relaciones de milagros del corpus de Guadalupe que cuentan situaciones extremas, en las que los héroes son siempre y exclusivamente heroínas. En aquellos casos, el tipo de socorro que se pide a la Virgen no entra en ninguna de las grandes categorías ya descritas del corpus del santuario extremeño. Ciertos motivos de peregrinación se encuentran sólo en el discurso de las mujeres; tanto en los motivos de sus demandas como en sus modalidades devocionales y en las relaciones que establecen con la Virgen intercesora y protectora, estas mujeres cuentan un sentimiento religioso y, sobre todo, una experiencia vital y una resistencia social que, en este corpus, son específicamente femeninos. Y que pueden hacer que se las considere como a unas mujeres peligrosas.

Entremos en el análisis detallado de los dos ejemplos más llamativos del corpus. El primer caso es el de Mari Nieta, que llega en peregrinación a Guadalupe en 1549. Lo más sorprendente de su relato es el motivo único –con su carácter repetitivo– de las peticiones de socorro que esta mujer dirige a la Virgen. Se trata de un motivo tan potente como poco espectacular, que no se parece nada, en términos de dramatismo o gravedad, a los casos habitualmente compilados por los monjes de Guadalupe, según sus tipologías implícitas. En este caso no hay ni enfermedad, ni accidente inaudito, ni peste ni inundación: sólo la pobreza, la pobreza cruda y cotidiana, la miseria más honda. El relato es excepcional, pues, desde dos puntos de vista: primero porque proporciona un ejemplo desarrollado de práctica de oración y de devoción femenina, segundo –y sobre todo– porque hace entrar la gran pobreza en la esfera de lo que es concretamente insoportable y digno de una solución milagrosa, en la esfera de las dificultades tales que solo las puede allanar una intervención divina:

Como yo despues de biuda me viniessse a Sevilla y me determinasse de partir a las indias con çierto partido, entrada en la mar dió conmigo y con los demás la tormenta en el puerto de Caliz. Llegada yo a la dicha çibdad estuve en tan gran necesidad que no tenía que comer, ni sabía modo lícito con que lo procurar, teniendo conmigo a la sazón dos hijos del primer marido [...].

Primer comentario: la heroína de esta historia empieza su relato en un momento de cambio radical en su existencia, existencia que toma entonces una dimensión aventurera –tanto como la de un hombre pudiera serlo–. Sin embargo, no es el viaje hacia las Indias, ni siquiera la tempestad que, apenas salir del puerto de Sevilla, empuja al barco y a sus pasajeros hacia el puerto seguro de Cádiz, lo que le da motivo para dirigir a la Virgen rezos y petición. Estos episodios se presentan como introducciones casi anecdóticas a lo que es el problema esencial: sobrevivir día tras día, dar de comer a los niños, seguir llevando una vida respetuosa de los mandamientos y la moral cristiana.

El peligro mayor para la narradora es precisamente el riesgo de caer en pecado para ganar con qué comer. El miedo delante de este peligro es lo que la lleva a pedir la intercesión de la Virgen:

Procuré que me prestassen sobre unas oras que tenía un real, y no le hallé. Puesta en este artículo tan grande de necesidad abrí las oras, y delante de un crucifixo que en ellas tenía pintado, comencé a llorar, suplicando a aquel señor que representava aquella figura acorriessse a mi necesidad, poniendo por intercessora a su Bendita Madre. E hincada de rodillas y con lágrimas mirando a mis hijos, dixé a Nuestra Señora: «Virgen y Reina y madre de Dios, por aquel dolor que sentistes quando el vuestro hijo Jesuchristo vistes colgado de tres clavos del árbol de la vera cruz, bolvedmelo Señora en gozo y alegría y consolación, por aquella sancta alegría que ovistes el día del nascimiento y de la sanctíssima resurrección». Hecha esta oración rezé assy mesmo el paternoster tres vezes con el ave María, para que Nuestra Señora los offreciese a su hijo precioso y que no mirasse a mis pecados, sino que mirase a su misericordia y no me dexase perecer. Y supliqué le que remediase a mis hijos, pues que los avía de mantener.

Es la falta de dinero –lo expresa de manera muy cruda– la que lleva la protagonista a rezar e implorar a la Virgen. Ella no intenta de ninguna manera disfrazar sus razones; es de notar por otra parte que los copistas del monasterio también las aceptan, pero a lo mejor es porque el final del relato desemboca en un segundo milagro, de otro tipo, mucho más espectacular, y que implica una acción divina de grado mucho más «sobrenatural», ya que se trata de un socorro contra una tentativa brutal de asesinato.

Sea o no para justificar su inclusión en los manuscritos, este atípico relato de milagro detalla de manera insistente –prácticamente inusitada en todo el corpus– las modalidades de la oración y los atributos que la acompañan: el libro de horas y una imagen santa, elementos centrales de la devoción doméstica, la postura de rodillas, las oraciones principales –*Pater Noster* y *Ave*– todo confluye para construir el retrato de Mari Nieta, bajo la pluma de los copistas, como figura de la devota por antonomasia. Sin embargo su petición sigue siendo totalmente atípica, y la reescritura monástica de su relato conserva la tonalidad peculiar de su oración: los términos empleados movilizan campos léxicos recurrentes: los de la relación madre-hijo, de parto y de los dolores de la Madre por el Hijo. Ante todo la Virgen es convocada en esas oraciones como figura del amor materno, porque la mujer que reza encuentra en ella un eco de sus propios sentimientos; se crea así un terreno de familiaridad con la intercesora. Hasta tal punto que el hecho de pronunciar tal evocación de amor materno basta para tranquilizar a la mujer, y provoca una «intuición» que es la primera fase del milagro:

E como acabasse de dezir estas palabras y otras semejantes, sentí gran consolación en mi ánima como oviera comido veinte gallinas, y vinome al coraçón que me fuesse luego a la puerta de la calle, y admitiendo yo esta divina inspiración guiada por los méritos de misericordia, fuyme luego a la puerta de la calle, y senteme como si estuviera labrando, el qual officio sabía yo muy bien. E fue cosa digna de admiración que luego llegaron dos frayles de sant francisco a la puerta, diziendo Deo Gracias. E dieronme un quarto de cabrito y dos panes, diziéndome que lo asase para que ellos almorzassen, que luego darían la buelta por allí. E como yo les respondiesse que no tenía lumbre ni asador ni quien lo adereçasse, el uno dellos me dixo: «Tomad aquí y tened la mano en esta manga y sacad lo que hallardes». E como yo en alguna manera me escandalizase en dezirme que metiesse la mano en la manga, e como todavía metiendo la mano no hallase nada, con gran aceleración me bolvió a dezir que sí avía, y yo metí la mano y saqué un real. Estos frayles eran viejos, y jamás bolvieron a mi posada ni los ví mas. Deste real que me dieron, o por mejor dezir la Reyna de los angeles, compré dos adarnes de seda de lo qual hize ciertos botones, donde comencé a ganar de comer y proveyolo Nuestro Señor de tal arte por los méritos de su bendita madre a la presente necessidad que padecía que por mis manos gané hasta ciento y cincuenta ducados. E di gracias a Nuestra Señora por las merçedes que avía hecho sin las mereçer, siendo yo una tan gran peccadora²¹.

¿En qué consiste finalmente este milagro? En una solución progresivamente aportada a la miseria de la familia gracias a la intervención súbita de unos reli-

²¹ A. M. G., Códice 7, fol. 142 v-143v, milagro 179 (mi 86).

giosos franciscanos que proporcionan comida –para lo inmediato– y limosna disfrazada de sueldo –para el porvenir. La interpretación de la protagonista, que ve en esos dos monjes a dos emisarios de la Virgen, no impide que establezca con ellos una relación que hace de ellos hombres corrientes: la preocupación por el decoro que expresa ella cuando tiene que «meter la mano en la manga» de unos de ellos muestra bien que, sean quienes sean, la mujer les trata ante todo como a hombres que tienen con ella una actitud moralmente sospechosa, a pesar de representar una respuesta a sus oraciones.

Tal familiaridad, incluso prosaísmo, en la reacción frente a las advertencias del cielo y en la relación con los enviados de la Virgen, tal manera de evaluar lo milagroso a través de sus consecuencias cotidianas y no en la resolución rápida de una crisis puntual, tal manera de mezclar los planos, de lo más crudo a lo más espiritual, tanto en la forma de acoger al milagro como en la forma de narrarlo parecen revelar efectivamente, una vez más, una devoción femenina diferente, peculiar y marginal.

El segundo caso es el de María de Pedro de las Conchas, una mujer viuda y anciana que llega en peregrinación a Guadalupe en febrero de 1522, desde Asturias; cuenta la protagonista que se salvó milagrosamente de ser ahogada en unas circunstancias muy especiales:

Vyno a este monesterio [...] una muger de edad al parecer de setenta o ochenta años, a pie desde Sant Vicente de la Barquera [...], la qual dixo que venya a cumplir un voto y promesa que a Nuestra señora santa María de Guadalupe avia fecho porque la libró de ser ahogada en un río e aun lo que de mas estimacion librola de ser para syempre condenada en la penas del ynfierno, que no han fin, las quales reciben, con Judas, los que desesperan de la misericordia de dios tomando ellos mismos la muerte para sy. [...] Pasó en la manera siguiente: Aquesta devota peregrina tiene dos yernos entre los quales avía discordia sobre los bienes desta su suegra. Pues como maria de las conchas tuvo dos bueyes con los quales se remediaba su pobreza y viudez, presto el uno a un yerno y nunca mas se le volvió, y el otro yerno movido con embidia tomole al otro buey por fuerza, y matólo para provisión de su casa. De aqueste fecho hubo tanto enojo esa devota vieja que casi perdiera el sentido [...]. Fuese para Santillana que es cabeza de aquella tierra a pedir justicia contra ellos. Llegando a siete leguas de Santillana vynole como un pensamiento de desesperacion y acuerdo de se echar en un rio [...] que por alli pasaba; y con este pensamiento entro en el rio en poco de espacio, e vino una ola con gran fuerza que la llevo el rio abajo dando vueltas en el agua e bebiendo mucha agua. Yendo desta manera oyo claramente una voz que le dixo: muger fuiste casada con un hombre de los mas honrados y mejor de su lugar, y muriosete, y has bivido hasta agora biuda en paciencia y por dos bueyes que te han tomado quieres desesperar y perder tu animo.

Y oyendo estas palabras aquesta peregrina dixo: O virgen maria de Guadalupe. Valedme que no perezca aqui y llevadme a la vuestra santa casa de Guadalupe, y sy me quisiera recibir en ella servire toda mi vida. Dichas estas palabras afirmo esta mujer en su conciencia que se hallo de la otra parte del rio²².

El milagro en cuestión relata pues, más que el socorro durante un ahogamiento, el socorro espiritual que evitó a la protagonista acabar en infierno. La intercesión marial en este caso salvó de hecho a la protagonista de un peligro espiritual, del mayor peligro espiritual, la eterna condena que castiga al suicidio. Dos elementos llaman la atención en este relato realmente fuera de lo común. El primero está vinculado, como en los últimos ejemplos citados, a la advertencia divina que recibe la heroína de la aventura y a sus modalidades. Lo que oye María de las Conchas es «una voz» indeterminada, que nada parece caracterizar como divina o sobrenatural, de tal suerte que la mujer sigue la ribera en busca de una persona y se sorprende mucho de no encontrar a nadie; sin embargo ella interpreta —y los religiosos también— dicha voz como una señal divina, primero y concretamente porque no ve a nadie, y después porque la voz parece emanar de un ser omnisciente que conoce todo de su vida. Pero otra vez esta «voz», aunque parezca finalmente ser divina, se dirige a la desdichada mujer de manera perfectamente natural, sin efectos solemnes, en un tono de consejo amistoso y con el lenguaje del sentido común... La relación con lo divino según la vive y narra María de las Conchas, aún en una situación desesperada, funciona decididamente según el modo ya encontrado en varios relatos femeninos: el de la sencillez y familiaridad.

Segundo elemento llamativo: la narradora/heroína confiesa, con una gran simplicidad, el peor de los pecados, el pecado contra la vida y la fe que puede prohibir a un cristiano el derecho de ser enterrado en tierra consagrada, por haber desesperado de la misericordia divina.

Y además ella lo confiesa enteramente: no se trata de relato de tentación —como existen otros en el resto del corpus, en boca de hombres, sobre todo acerca de tentaciones de la carne para los religiosos, o tentación de renegar de su fe para los cautivos en tierra de moros— sino realmente del pecado realizado. De todos los relatos conservados en el monasterio, este es el único en el que consta un milagro obrado por intercesión de la Virgen en contra de una voluntad pecadora efectivamente puesta en obra por la protagonista, que también va

²² A. M. G., Cód. 5, fol. CLXXXVIIIr-CLXXXIXr, mi. 201, y Cód. 6, fol. 178v-179v. Este relato también figura en un manuscrito conservado en la BNE: Mss 1176, mi. 137, fol. 193r-194r.

a ser a pesar de ello la beneficiaria del milagro. De todos los relatos, también es el que delata mayor atrevimiento –casi irreverencia– frente a las leyes y mandamientos de la Iglesia –incluso en el hecho de que la heroína confiesa al final su tentativa de suicidio a unos religiosos, en el santuario de Guadalupe, esperando que su relato sea recibido y aceptado como un relato de milagro. Ella dice sencillamente, sin vergüenza ni orgullo, que se quiso quitar la vida por desesperación ante la soledad y la pobreza, y que la intervención de la Virgen la sacó de tal desesperación. Sin sacar forzosamente de este ejemplo aislado la conclusión de que las mujeres podrían, más que los hombres, resistir la presión del dogma y la institución, ser «teológicamente incorrectas», es inevitable deducir que el peso institucional de lo religioso es mucho menos importante –¿por ser más distante?– en la vida de las mujeres que en la de los hombres: su devoción hacia Dios, Cristo, la Virgen y los santos, parece pasar por caminos menos pautados, más fluidos.

Esta encuesta, aunque de tamaño muy limitado, permite aportar una respuesta a la pregunta introductoria: ¿existe una religiosidad específicamente «femenina»? Las diferencias observadas entre la práctica de los hombres y la de las mujeres, en todas las dimensiones y los aspectos que el corpus de Guadalupe permite observar, parecen aportar la prueba de que sí. Al hacer confluír las observaciones y conclusiones de dos trabajos míos complementarios –este y el, ya citado, publicado en el número 1 de la revista *Pandora*²³– es posible proponer un primer análisis.

La propia práctica de la peregrinación tanto como los principales motivos milagrosos invocados por hombres y mujeres revelan una relación con el santuario y con la institución indudablemente muy diferente en unos y otras: para los hombres el papel de decisión, el papel activo, físico; para las mujeres las funciones pasivas, dependientes, aunque muy a menudo ellas sean también las inspiradoras de la devoción y las acciones de los demás. Desde otra perspectiva de análisis, se podría decir que lo institucional es el terreno de los hombres, cuando el de las mujeres es todo lo que queda fuera de este marco. La relación con lo sagrado actúa pues como revelador de una división de papeles –en las prácticas devocionales como en la manera de creer– que no es más que la reproducción, en la vida religiosa, del modelo de reparto de funciones de la sociedad tradicional.

La relación de las mujeres con el milagro, tanto como sus prácticas devotas, revela existencias más estrechas y confinadas que las de los hombres, organiza-

²³ *Op. cit.* Cf. notas 11 y 20.

das alrededor de preocupaciones esencialmente familiares. Su papel en la transmisión del culto deja entrever formas específicas de sociabilidad femenina, únicos medios de apertura al mundo, que pasan por vías paralelas a las de los hombres y siempre extra-institucionales. El culto de las mujeres hacia la Virgen de Guadalupe, absolutamente desprovisto de solemnidad, está lleno de afectividad, de familiaridad, de una libertad que seguramente linda con un sentimiento de complicidad femenina; se funda en una representación de María como madre y como mujer que hace de la Virgen una hermana comprensiva de todas las que se dirigen a ella.

Para terminar, los milagros minoritarios que se acaban de analizar revelan formas de violencia social que se ejercen particularmente en contra de las mujeres, violencia contra la cual buscan socorro en la protección de una devoción familiar, de una mediadora que se parece a ellas: de ahí el frecuente sentimiento de complicidad con la Virgen, a veces muy claramente presente en sus relatos. Las prácticas religiosas de las mujeres y las formas de su devoción hacia la Virgen de Guadalupe, más libre, más entrañable, menos pautada, indudablemente más marginal, parecen efectivamente dibujar un sentimiento religioso específicamente femenino.