

siglo XIV, tal vez por Hauk Erlendsson. La 'Introducción' se cierra con una 'Nota sobre la traducción' (pp. 59-60), en la que, además, se recogen los agradecimientos del traductor.

En lo referente a la 'Bibliografía' (pp. 61-71), ésta se organiza en 'Ediciones utilizadas' (p. 61), 'Otras ediciones' (pp. 61-63), 'Diccionarios utilizados' (pp. 63-64) y 'Traducciones y estudios' (pp. 64-71).

Las tres obras *Saga de Sturlaug el Laborioso* (pp. 75-160), *Saga de Ragnar Calzas Peludas* (pp. 161-249) y *Relatos de los hijos de Ragnar* (pp. 251-270) van acompañados de un útil aparato de notas.

En la edición se incluye una separata, *El trasfondo histórico de la 'Saga de Ragnar' y de la Saga de Sturlaug* (pp. 1-xxx1), donde Ibáñez Lluch, en primer lugar, en 'I. Las incursiones vikingas en Nortumbria' (pp. 1-ix) reflexiona sobre las circunstancias que convirtieron este territorio en un lugar de atracción para los hombres del Norte y el desarrollo de la presencia escandinava en las Islas Británicas. Y, en segundo lugar, en 'II. La Europa septentrional en las sagas de los tiempos antiguos' (pp. xi-xxx1), primero, se centra en los orígenes y desplazamientos de los pueblos eslavos ('II.1. Los pueblos eslavos. Generalidades', pp. xi-xiii); y, a continuación, trata del origen y evolución de la Rus de Kiev ('II.2. La Rus de Kiev o el primer estado ruso', pp. xiii-xx) y de las teorías sobre el origen escandinavo o autóctono de la antigua Rus ('II.3. Sobre el término *rus* y la cuestión varega', pp. xxi-xxiv), y ofrece una 'síntesis' de las referencias al mundo ruso septentrional (biarmos) que se hallan en las *fornaldarsögur* ('II.4. El Norte ruso en las *fornaldarsögur*', pp. xxv-xxx1).

Antonio Contreras Martín  
 Institut d'Estudis Medievals  
 tcontreras@telefonica.net

Rebeca Sanmartín Bastida, *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*, pról. Catherine Davies, London: Critical, Cultural and Communications Press, 2015, VII + 170 pp., ISBN 978-1-905510-47-4.

Basta hojear repertorios de bibliografía literaria recientes para darnos cuenta de que la investigación en el ámbito de la literatura está experimentando cambios notables. Por un lado, se incorporan al estudio corpus de obras que antes se dejaban de lado (caso de las relaciones de sucesos, los tratados conventuales o de

materia militar, la hagiografía, la literatura de viajes, etc.) y, por otro, se aborda el estudio de la obra literaria desde ángulos novedosos que se revelan fructíferos en la exégesis de los textos. En este segundo caso nos encontramos al examinar *La comida visionaria* de la profesora Rebeca Sanmartín Bastida.

La relación entre la comida (o la cocina) y la literatura se ha estudiado ya en monografías, en variados congresos o en números especiales de revistas. La actual moda de la gastronomía ha hecho que la comida, en cualquiera de sus aspectos, se haya analizado como elemento relevante en la obra literaria. En general se ha partido de la consideración de la comida como elemento cultural, de la sociedad o del individuo en particular, que arroja luz sobre diversos aspectos de la obra que se analiza.

Pero la profesora Sanmartín no sigue esa estela de estudios tan de moda. Quiero traer para el caso unas palabras que escribió el poeta Pedro Salinas, a petición de Gerardo Diego para su célebre antología. Decía Salinas que “la poesía se explica sola; si no, no se explica”. De ensayos tan atrevidos como este que nos ocupa, cabe afirmar otro tanto: el libro se explica por sí solo; si no, no se explica. Y es que el estudio de Rebeca Sanmartín pretende algo muy diferente a lo que estamos acostumbrados y su justificación solo cabe evaluarla por sus resultados. En primer lugar, es un libro distinto porque el corpus literario sobre el que basa sus análisis es muy peculiar: los escritos de un buen puñado de religiosas del siglo XVI, con incursiones necesarias en el siglo XV y en el XVII; y después por el planteamiento: el significado simbólico de la alimentación en general, y los distintos alimentos en particular, en la experiencia religiosa de mujeres como María Vela y Cueto, Ana de San Bartolomé, María de Ajofrín, María de San José, etc. partiendo por lo general de modelos de vidas ejemplares como los de Catalina de Siena o Teresa de Jesús. La ventaja con que parte la autora es que el presente trabajo culmina una ya larga trayectoria investigadora sobre la literatura conventual femenina. Además, Rebeca Sanmartín ya había demostrado su magisterio analizando obras literarias del bajo Medievo con planteamientos novedosos como la teatralidad del yo, la materialidad de la voz, la escenificación del cuerpo, la mirada del otro, etc., elementos que permiten interpretar una cultura partiendo de sus formas de representación.

En cualquier caso, el planteamiento del trabajo de la profesora Sanmartín no es un salto en el vacío, pues se beneficia del camino abierto hace ya tiempo por Caroline W. Bynum con su estudio *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, University of California Press, 1987) que, como es tan habitual en estos estudios panorámicos, dejaba fuera la literatura española. El significado de la comida había sido ya puesto de manifiesto

por Norbert Elias en 1939, si bien la traducción al español de *El proceso de la civilización* no llegó hasta mucho después (México, Fondo de Cultura Económica, 1978). Indica Rebeca Sanmartín que en este libro “el estudio de las ideas en torno a la comida, así como de sus hábitos o prácticas, mostraba que la relación con los alimentos era compleja y significativa, y proporcionaba información relevante sobre estructuras psíquicas y sociales” (p. 3).

*La comida visionaria* se organiza en tres amplios capítulos. El primero de ellos aborda las “Formas de alimentación” (pp. 7-41). En el mundo de privaciones que constituye el espacio conventual, la glotonería era la mayor forma de lujuria y la eucaristía el alimento que permitía a las religiosas entrar en contacto con Dios. No es extraño que algunas monjas, tanto europeas como españolas, manifesten su deseo de recibir con más frecuencia el alimento de la comunión. Muchas expresiones de Catalina de Siena (“paladar del alma”, “el gusto, sabor y olor de la sangre y cuerpo de Cristo crucificado”) revelan hasta qué punto la forma consagrada es recibida como parte de Dios, pues no otra cosa significa *comunión*; no debe sorprendernos, por ello, que la mesa y cocina terrenales remitan a la mesa y la cocina divinas. Así que el lenguaje de la comida y su campo semántico se revela útil para mostrar los beneficios de la oración, calificada como “manjar” del alma “sabroso” y “goloso”, “banquete celestial”, etc. No es fácil a veces deslindar la práctica religiosa ortodoxa de la heterodoxa. En cualquier caso, el lenguaje simbólico permite libertades que podrían causar estupor en un lector moderno que desconoce el contexto. Se ha hablado de “canibalismo simbólico” para aquellas expresiones en que Cristo aparece como alimento del otro. Menciona la profesora Sanmartín cómo la visionaria Colette de Corbie “comprende la reparación de los pecados del mundo al aparecérselo el sagrado Niño en un plato, cortado en pedazos, como un trozo de carne para ser comido”; o cómo Cristo es “un alimento destinado a ser cocinado hasta por la propia Virgen”, como figura en el Libro de las Horas del Maestro de Rohan, donde la Virgen aparece con una panera en la mano siendo ella el horno donde se cuece el Pan de la Vida, que es su hijo Jesús (p. 31).

En “La mística lactante” (cap. 2: pp. 42-94) se analiza la lactancia en dos direcciones: como imagen para ilustrar el alimento divino (Dios, Cristo o la Iglesia es la madre que amamanta a los fieles, a veces equiparando a la leche la sangre de su costado); y una más singular en que Cristo Niño se alimenta del seno de la Virgen, la Iglesia o incluso de las visionarias. No cabe duda de que detrás de esta concepción se encuentran las imágenes del *Cantar de los Cantares* y, de modo más profundo las continuas referencias bíblicas a la Tierra Prometida, tierra donde mana leche y miel, alimentos salvíficos por excelencia en la tradición tanto judía

como cristiana. Luego San Bernardo enriquecerá con nuevos matices la imagen de la lactancia cuando veamos que los pechos del Esposo adquieren valores simbólicos diversos y hablará en su sermón décimo de “la leche de la exhortación y la leche del consuelo, y el pecho de la consolación y el pecho del gozo” (p. 46). La otra vertiente, en que la Virgen figura como *nutrix omnium*, se llena de interés para el historiador de la cultura al comprobar que las imágenes literarias pasan a los lienzos de los pintores, especialmente en la Virgen de la Leche tantas veces representada en la pintura veneciana y sienesa de la Baja Edad Media. Para la tradición conventual española fue determinante la influencia de las visiones sobre la lactancia divina de Catalina de Siena, cuya biografía circuló con fluidez por los conventos españoles de los últimos años del Medievo y comienzos del siglo xvi. Y más tarde, se dejarán ver las aportaciones de Santa Teresa en *Conceptos del amor de Dios* o *Meditaciones sobre los Cantares*, siguiendo la tradición de San Bernardo en la interpretación del *Cantar de los Cantares*, ya que identifica el alma de sus monjas con la Esposa del texto bíblico.

En “El hambre negociada” (cap. 3: pp. 95-148) se estudian las posibilidades que ofrecía el ayuno como instrumento de acercamiento a Dios. Hay que subrayar que detrás de esta práctica las religiosas encuentran el ejemplo de los cuarenta días en que ayunó Jesucristo. Este ejercicio ascético ofrecía mil posibilidades de santificación, algunas que rozaban la heterodoxia, ya que sobre su práctica extrema siempre planeaba la posibilidad de dejarse morir de inanición. Su práctica estaba al alcance de cualquiera y quien ayunaba siempre gozó de un halo de santidad porque, como decía Santa Teresa, con el ayuno crece el alma al tiempo que disminuye el cuerpo. También en la práctica del ayuno entre las monjas españolas fue determinante la experiencia de Catalina de Siena, quien se acostumbró a vivir sin ingerir apenas otra cosa que la sagrada forma de la comunión. En este sentido es interesante relacionar esta práctica extrema del ayuno con la “inedia” (capacidad de sobrevivir sin comer) o lo que Rudolph Bell denominó “*holy anorexia*” en un libro titulado así (Chicago, 1985). El caso más nombrado en España fue el de María Vela y Cueto (1561-1617), la monja cisterciense de origen aristocrático que pasó por ser la segunda mística de Ávila y de cuya vida la profesora Sanmartín nos da amplia información.

Muy interesantes resultan las últimas páginas del libro (“3.6. ... hacia la patologización”, pp. 137-148) que tienden lazos con la ciencia médica contemporánea. Podríamos pensar que el estudio patológico del ayuno extremo, conocido como anorexia, es reciente; y sin embargo detrás del significado ascético de esta práctica conviene tener en cuenta que ya en los albores del siglo xv el polémico teólogo francés Jean Gerson escribe el tratado *De distinctione verarum*

*revelationum a falsis* (1401) en el que, después de presentar el caso de una mujer que ayuna durante varios días y luego come compulsivamente, afirma “que la abstinencia excesiva y el comer sin control conducen a una misma desgracia, si bien la abstinencia excesiva es más difícil de remediar, porque conlleva una enfermedad incurable causada por el daño hecho al cerebro (con el ayuno), y en concreto al desorden mental” (p. 139). Resulta, pues, muy interesante este testimonio temprano que postula una conexión estrecha entre el trastorno mental y el ayuno, o el comer demasiado, que puede dañar el cerebro y provocar en él una distorsión de la realidad conducente al desorden mental y a la locura (p. 140).

La extensa bibliografía (pp. 149-163) manejada por la profesora Sanmartín deja claro que no estamos ante un ensayo de aproximación crítica, sino ante un estudio de madurez que se ha beneficiado del fruto de numerosos estudios previos, de procedencia mayoritariamente anglosajona y casi todos de las dos últimas décadas. Es de agradecer, por último, el índice onomástico y de materias que facilita notablemente la consulta.

*La comida visionaria*, en suma, se nos presenta como un estudio original y atrevido, muy interesante para quienes deseen descubrir en estas vidas conventuales una concepción novedosa de la comida y la alimentación. A la vista de los resultados, vemos que los abundantes testimonios que se analizan requerían un estudio de conjunto como el actual. No podemos decir que sea un libro para iniciados, pero sí para quienes estén dispuestos a descubrir estos códigos semiológicos, semiocultos, insertos en la vida religiosa de hace quinientos años.

Rebeca Sanmartín analiza con autoridad los mil matices que encierran las vivencias de estas mujeres, hoy casi olvidadas, con un lenguaje preciso y lleno de referencias bíblicas y patrísticas. El análisis de los elementos simbólicos asociados a la comida en la vida de estas monjas de los últimos tiempos de la Edad Media y de los años del Renacimiento le permite a la autora ir mucho más allá del puro fenómeno de la alimentación y descubrir todo un conjunto de simbolismos que son claves ineludibles para interpretar fenómenos de la tradición cultural en Occidente tanto en el paradigma de la religión, como de la alimentación, la pintura o la literatura.

Víctor de Lama de la Cruz  
*Universidad Complutense de Madrid*  
victordelama@pdi.ucm.es