

Mística, cristianismo y fenomenología.

El discurso religioso femenino en la
Edad Moderna hispánica

Patricia Fernández Martín



**Mística, cristianismo y fenomenología.
El discurso religioso femenino en la
Edad Moderna hispánica**

Título original: *Mística, cristianismo y fenomenología. El discurso religioso femenino en la Edad Moderna hispánica*

1ª Edición: 2024

© Del texto: Patricia Fernández Martín

© De esta edición: ULTREIA

Editorial del IVEMIR-UCV

(Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes,
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir).

Servicio de Publicaciones

Calle Quevedo, 2

46001 Valencia, España

Telf. +34 963 637 412

Mail: editorial.ultreia@ucv.es

Colección: Isabel de Villena

Editora y coordinadora de la obra: Anna Peirats

Diseño de portada: Departamento de Imagen Institucional de la Universidad
Católica de Valencia

Impresión: Artes Gráficas Soler

Maquetación: Glaux Publicaciones Académicas

ISBN: 978-84-125879-2-0

Depósito Legal: V- 2805-2024

Imagen de la portada:

Stained glass window depicting five Benedictine female saints, Saints Hildegard, Walburga,
Scholastica, Mechtild, and Gertrude, located at St. Benedict Monastery © Shutterstock

Impreso en España

Esta publicación no puede ser reproducida ni parcial ni totalmente, ni registrada en,
o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni
por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por
cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

**Mística, cristianismo y fenomenología.
El discurso religioso femenino en la
Edad Moderna hispánica**

Patricia Fernández Martín



ULTREIA
Editorial del IVE MIR-UCV
(Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes)
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.
Colección Isabel de Villena, 3



Universidad
**Católica de
Valencia**
San Vicente Mártir

IVEMIR
Institut Isabel de Villena
d'Estudis Medievals
i Renaixentistes

Valencia

2024



Colección Isabel de Villena

3

DIRECCIÓN:

Anna Peirats

Directora del IVE MIR-UCV

(Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) de la UCV

COMITÉ CIENTÍFICO:

José Antonio Calvo Gómez

(Universidad Católica de Ávila)

Miguel Navarro Sorní

(Universidad Católica de Valencia
San Vicente Mártir, Facultad de
Teología San Vicente Ferrer)

Rubén Gregori

(IVEMIR-UCV, Universidad
Católica de Valencia San Vicente
Mártir)

Josefina Planas Badenas

(Universitat de Lleida)

Vicente Pons Alós

(Universidad de Valencia, Archivo
de la Catedral de Valencia)

M^a Luz Mandingorra Llavata

(Universitat de València)

Daniele Solvi

(Universidad de Campania, Luigi
Vanvitelli)

Francesca Manzari

(Sapienza-Università di Roma)

Ralph Deckoninck

(Université Catholique de
Louvain, Bélgica)

Giovanni Paolo Maggioni

(Università degli Studi del Molise)

Renana Bartal

(Tel Aviv University)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. Planteamiento de los problemas.....	13
1.1. Una antropología filosófica exclusiva.....	17
1.2. La ética de una parte de la humanidad.....	20
1.3. Una epistemología sesgada.....	24
2. Fundamentos teóricos.....	28
2.1. Objetivos y limitaciones.....	28
2.2. Metodología: un enfoque fenomenológico.....	33
2.3. Fuentes utilizadas.....	38
2.4. Estructura del libro.....	44
 CAPÍTULO 1	
Feminismo y cristianismo	47
1.1. El fenómeno místico como herramienta epistemológica.....	49
1.2. El problema del mal para la mujer cristiana.....	56
1.3. La experiencia religiosa como esencia humana incorporada.....	62
 CAPÍTULO 2	
El discurso religioso femenino como ámbito de lo sagrado	71
2.1. El discurso religioso femenino como mediación objetiva.....	77
2.2. El discurso religioso femenino como mediación subjetiva.....	83
 CAPÍTULO 3	
El fenómeno místico carmelitano	99
3.1. Ana de san Bartolomé y Cecilia del Nacimiento.....	101
3.2. La autoridad ilocutiva de quienes se aparecen.....	103
3.3. Análisis fenomenológico de sus experiencias místicas.....	118

3.4. Análisis fenomenológico de su mística teología.....	132
3.4.1. El incuestionable Misterio textualizado de Dios.....	132
3.4.2. La ruptura del dualismo como mediación religiosa	143
3.4.2.1. María, la santa Trinidad y Jesús como hierofanías	144
3.4.2.2. Actitud religiosa y cuerpo de mujer.....	149
3.4.3. El demonio como contra-hierofanía.....	161
CAPÍTULO 4	
El fenómeno místico franciscano	185
4.1. Juana de la Cruz y Francisca Josefa de Castillo.....	187
4.2. María de Nazaret como Misterio	189
4.3. María como mediadora sagrada	200
4.4. La fuerza hierológica de María de Nazaret	217
4.5. Una geografía de símbolos marianos.....	223
4.6. La encarnación como mito soteriológico.....	234
4.7. La acción ritual mariana como destrucción del mal	260
CAPÍTULO 5	
Hacia una fenomenología filosófica de la religión en lengua española.....	287
5.1. Dios es experiencia textualizada	292
5.2. Jesús las libra del mal	317
5.3. El discurso religioso como una búsqueda del sentido	340
Conclusiones.....	361
Bibliografía.....	367

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento de los problemas

Aunque nuestro objetivo principal no se encuadra ni en la filosofía de la religión ni en la teología, resulta necesario adoptar una perspectiva feminista de la filosofía de la religión similar a la que triunfa en algunos países anglosajones (Anderson, 1998; Anderson y Clack, 2004), pues con ello se demuestra fehacientemente que hay una manera epistemológica de compatibilizar ambas formas de ver el mundo, esto es, el feminismo y el cristianismo, tan situados en nuestro país a la izquierda y a la derecha, respectivamente¹ (Amorós Puente, 2008; Rodríguez, 2008; Miyares, 2018; Chiaradia y Barros Casal, 2019).

En efecto, los estudios que esta disciplina filosófica muestra abren la puerta a una nueva manera de comprender la religión cristiana, que permite, a su vez, la posibilidad de guiar la razón con una conducta más propicia a la ética actual (Anderson, 1998). Asimismo, esta compleja visión de la filosofía de la religión igualmente nos permite construir un aceptable marco teórico de estudio de la religión realizado desde una aproximación epistemológica, cuyos pilares pueden sintetizarse en dos (Anderson, 2004): la palabra de la mujer como fuente de conocimiento religioso y la contextualización de los mismos hechos religiosos (De Pablo Maroto, 2001a; Fernández Martín, 2021c).

El primer aspecto implica la necesidad de incorporar los textos femeninos a los estudios de la religión desde cualquier disciplina en que estos tengan lugar. Como es bien sabido (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002), la mujer ha sido totalmente invisibilizada en la historia de la religión y, en concreto, en la historia del cristianismo, que es la religión que interesa

1 Dada la complejidad sociohistórica de los términos “izquierda” y “derecha” (Quesada, 2008; González Cuevas, 2016), que ha dado lugar a una tendencia a confundir el nivel analítico de la economía (capitalismo, comunismo...) con el de la política (democracia, república, monarquía...), nos limitamos a considerarlos aquí desde una perspectiva muy superficial, que es la que comprendemos, desde nuestra experiencia cotidiana, como la englobada en el imaginario colectivo occidental actual.

analizar aquí. Por este motivo, entendemos fundamental recurrir a los textos de escritoras clásicas para comprobar la manera en que ellas expresan su sentir religioso, sin que esto implique defender una creación exegética que se salga de la ortodoxia, sino tan solo llevar a cabo un análisis hermenéutico de una serie de vivencias que sin duda alguna pueden calificarse de típicamente femeninas².

El segundo aspecto se justifica, precisamente, por la imposibilidad de universalizar las experiencias místicas. A diferencia de lo que ha sucedido constantemente en la historia del patriarcado en el que se ha elevado a universal lo que solamente es masculino (Tanesini, 1999; Valcárcel, 2010; Ramón, 2011, pp. 161-178; Miyares, 2018; Fernández Martín, 2021c), no se pretende asumir la validez incuestionable de las experiencias femeninas estudiadas, sino tan solo ampliar nuestro conocimiento de la misma religión cristiana dando voz a aquellas que fueron acalladas por motivos socioculturales. En otras palabras, se busca entender sus vivencias religiosas dentro de los contextos en que tuvieron lugar, especialmente, dentro de los discursos en que se produjeron, pues su práctica escrituraria estaba fuertemente controlada y, por tanto, difícilmente podían salirse de las pautas teológicas marcadas (Weber, 1996; Brescia, 1998; Foucault, 2018, pp. 28-29; Lewandowska, 2019).

Nuestras intenciones, por tanto, son epistemológicas y, como tal, filosóficas, en el sentido de que buscamos completar la verdad de la experiencia mística femenina, aunque por cuestiones metodológicas nos ciñamos a un contexto y a una religión específicos (Martín Velasco, 2006). Igualmente, nuestras intenciones son ético-políticas, en la medida en que consideramos de justicia visibilizar a las mujeres dentro de la historia de la teología y la filosofía de la que han sido constantemente excluidas, en un intento por mostrar las posibilidades que ello abre para la misma configuración actual de las ciencias de las religiones y, por tanto, para la profundización en el conocimiento de la experiencia religiosa desde cualquiera que sea su perspectiva (Sanmartín Bastida, 2017; Fernández Martín, 2021c, 2023, 2024). Finalmente, esta inclusión supone también “la ardua e importante tarea de *deconstruir* la visión androcéntrica de lo humano para reconstruirlo con la riqueza que corresponde a una visión complementaria en la que lo masculino y lo femenino se enriquezcan y refuerzan” (Beorlegui, 2016,

2 Aunque empleemos la palabra “escritoras”, que alude, evidentemente, a las mujeres capaces de escribir, estamos siempre haciendo referencia a las autoras-creadoras de los textos analizados, sean ellas mismas, en caso de estar alfabetizadas, sean sus amanuenses (De Pablo Maroto, 2001b; Triviño, 2019, §8.3.2).

p. 57) en lo que implica, entonces, cierta reconfiguración de la antropología filosófica, tal vez, en un sentido zubiriano (Pikaza, 1999).

Partimos, pues, de un triángulo teórico, en cuyo centro se sitúa el doblete cristianismo-feminismo. Los tres vértices esenciales para entender la base de los problemas filosóficos a los que entendemos que nuestro enfoque puede abrir algún atisbo de solución son: la concepción del ser humano (antropología), la aplicación a la realidad de la razón práctica (ética-política) y la manera en que a lo largo de la historia se construye el conocimiento (epistemología) de todo ello.

En primer lugar, merece la pena detenerse en la definición de los dos términos considerados aquí nucleares, dado que son la base teórica del trabajo que se pretende desarrollar: el feminismo y el cristianismo. Entendemos el primero como una contra-ideología de acción política que, de forma individual a lo largo de la historia del patriarcado y como movimiento social ya a partir del siglo XVII, ha dado en una diversidad de múltiples respuestas más o menos tácitas {a/contra} la ideología dominante consistente en normalizar y universalizar lo que en realidad es exclusivamente masculino (De Pablo Maroto, 2001; Valcárcel, 2010; Verschueren, 2013; Ramón, 2011; Fernández Martín, 2021b; Marín Serrano, 2021).

El cristianismo, por su parte, es entendido aquí como una religión monoteísta profética de libro fuertemente institucionalizada, cuya visión integradora del ser humano (antropología) da lugar a la generación de pautas de conducta (ética-política) basadas esencialmente en el mensaje de amor de Jesús, que es el nombre propio que en esta religión adopta la soberanía de la trascendencia (Martín Velasco, 2006; Ricoeur, 2008): amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo (Jn 13,34-35, Mt 22:36-40). A su vez, consideramos que el concepto de religión, haciendo nuestro el propuesto por Clack y Clack (2019), se puede definir como un fenómeno sociocultural que comprende creencias (mitos), valores, actitudes (oración, sacrificio) y prácticas (ritos, templos, cultos, arte) que hacen referencia a entidades de tipo sagrado o sobrenatural, y tiene entre sus objetivos la consecución de la salvación y la adjudicación de significado a la propia existencia. El constante empleo a lo largo del trabajo de conceptos inherentes a la propia religión cristiana que pueden acercarlo a la teología se justifican, precisamente, en este núcleo teórico, pues son precisos para comprender desde la perspectiva *emic* el fenómeno religioso plasmado en los textos analizados de las mujeres seleccionadas, de la misma manera que se justifican los conceptos relacionados directamente con el feminismo que defienden, precisamente, la inclusión de las mujeres en el estudio del fenómeno místico.

En segundo lugar, conviene tener presente que la imagen del triángulo teórico no es baladí, pues nos permite comprender los vértices como los elementos extremos de tres continuos que están unidos y que, por tanto, en la práctica resultan inseparables. Así, no resulta difícil entender que dependiendo del concepto de lo humano que se sostenga a lo largo de las distintas épocas históricas, se generarán igualmente pautas de conducta en el nivel ético-político. De esta manera, si se universaliza lo que tan solo es masculino y, por tanto, lo femenino se deja de lado o se considera lo *otro*, lo no masculino, a las mujeres no se las dota del rango ético suficiente para considerarlas (antropológicamente) iguales, lo que a su vez conlleva un constante desprestigio de sus actividades específicas y la expulsión política de la realización de aquellas que se puedan parecer mínimamente a las prototípicamente masculinas (Valcárcel, 2010; Ramón, 2011; Miyares, 2018).

De esta distinción puede deducirse que el vértice izquierdo del triángulo corresponde a la ética-política, mientras el vértice derecho representa la antropología. En la cúspide y, por tanto, en otro nivel de reflexión (no necesariamente superior), se encuentra la epistemología, que viene a recordar que la mujer ha sido excluida de los estudios filosófico-teológicos durante siglos, al no haberse incorporado en ellos de manera respetuosa, rigurosa y sistemática ni su práctica científica (es decir, como escritora) ni su práctica religiosa (es decir, como mística), por lo que resulta complicado dar por hecho que el conocimiento que tenemos hasta ahora es todo el que podríamos realmente tener (Anderson, 1998; Tanesini, 1999; Gebara, 2002).

Entendemos, pues, que el cristianismo basado en la esencia de los Evangelios y pulido por la base del más puro feminismo académico, que otorgue éticamente un estatus antropológico a la mujer, en general, y un estatus epistemológico a la teóloga y la filósofa, en particular, constituye una potente herramienta analítica para alcanzar una aproximación a la extracción de los rasgos que puedan funcionar como universales en la comprensión de la práctica política humana (Focades i Vila, 2011; Küng, 2002).

De hecho, ambas cosmovisiones se fusionan a la perfección en las figuras de numerosas mujeres religiosas, como las que pretendemos analizar aquí: como *féminas*, son capaces de ver afinadamente cuáles son sus limitaciones socioculturales en el mundo, distinguiéndolas de las exigencias divinas; como *cristianas*, logran reconstruir el mismo concepto de Dios, entendiendo a su modo el mensaje de Jesús y viviendo la fe de una manera estrictamente femenina; como *letradas*, racionalizan auténticos sistemas filosófico-teológicos a partir de su mística teología (LV 10:1, 12:5), camuflados, para no salirse de la doble ortodoxia teológica (contenido) y discursiva (forma), en autobiografías o sermones.

En definitiva, partimos de estos tres problemas para efectuar el análisis hermenéutico de los textos de las religiosas seleccionadas: una antropología filosófica que excluye a la mujer del concepto de lo humano (§1.1); una ética-política que se ha dado por universal pero solo ha sido conformante de parte de la humanidad (§1.2); y una epistemología que igualmente ha sido sesgada, aunque se haya asumido como universal (§1.3). Después detallamos el objeto de investigación propuesto y la metodología seguida (§2).

1.1. Una antropología filosófica exclusiva

El primer problema al que cabe enfrentarse es el sesgo masculino que cae sobre el mismo concepto de ser humano, pues, si hasta época reciente se ha analizado dicho término solo desde una perspectiva inherentemente masculina (ya que a la mujer no se le permitía acceder a la práctica científica y tampoco sus obras, en general, constituían objeto de estudio), no puede considerarse ninguna categoría resultante como definitivamente universal. Aunque siempre puede resultar epistemológicamente útil obtener un concepto femenino del ser humano filtrado por los ojos masculinos, esto no puede hacerse equivaler ni a lo que realmente la mujer piensa de sí misma, ni a lo que ella cree que es el ser humano, ni a la absoluta verdad de lo que realmente es el ser humano: ella, naturalmente, configura su pensamiento acerca de la trascendencia del *ánthropos* desde su *hic-et-nunc*, al igual que durante siglos ha hecho el varón desde su aquí-y-ahora (Tanesini, 1999; Frankenberry, 2004; Walton, 2004; Ramón, 2010; Fernández Martín, 2021b, 2021c).

En efecto, tanto el feminismo como el cristianismo buscan la igualdad de mujeres y hombres en tanto pertenecientes al concepto *persona*. El primero lo hace, trascendentalmente, en la configuración del yo a través del reflejo que tiene con Dios mediante la humanidad de Cristo sobre la que, especularmente, todo ser humano está invitado a contemplarse; y socioculturalmente, en tanto “conjunto de actos humanos (que se manifiestan en el culto específico de cada creencia religiosa y de su consiguiente práctica), que apunta intencionalmente a la divinidad (vivida como lo trascendente y soteriológico), y a la que como tal se adora y ora” (Mandroni, 1993, p. 196). Entre ambos planos de comprensión religiosa se encuentran las mediaciones objetivas o hierofanías y las mediaciones subjetivas, que pueden ser espaciales (templos, lugares sagrados), temporales (ciclos litúrgicos), racionales (símbolos, mitos, doctrinas, teologías, dogmas) y activas (culto y servicio), además de comunitarias (representadas por la Iglesia y, específicamente, por las órdenes religiosas)

que hacen aferrable la perspectiva holística de la vivencia religiosa de la persona (Martín Velasco, 2006).

El feminismo, por su parte, entendido en general como un movimiento sociopolítico, constituye en la realidad pre-ilustrada en la que nos movemos en este estudio cualquier ruptura ideológica y, por tanto, tácita, que se produce mediante el discurso femenino del status quo marcado por el patriarcado que configuran, precisamente, las mediaciones indicadas, cuando señalan sin pudor qué se debe creer y qué no. En otras palabras, los elementos constituyentes de la religión cristiana que han sido señalados por los hombres a lo largo de la historia de dicha religión como aspectos incuestionables de su esencia pueden ser matizados desde una perspectiva femenina en lo que, entonces, conforma un desarrollo paralelo de la historia de la fe sin salirse de la requerida ortodoxia, dadas las limitaciones de los universos discursivos que se les permite practicar a las mujeres (Küng, 2002; Schüssler Fiorenza, 1989; Fernández Martín, 2020).

De la misma manera, pues, que el cristianismo ofrece un marco de referencia conceptual lo suficientemente amplio como para que tenga perfecta cabida el feminismo en tanto movimiento político que busca la incorporación de la mujer al concepto de *persona*, el feminismo es necesario para recordar, precisamente, el anclaje sociocultural (o espaciotemporal [Fernández Martín, 2021a, 2021b, 2021c]) del mismo concepto de persona, no solo porque este haya sido forjado históricamente, desde la práctica científica, de manera masculinamente sesgada, sino también porque toda persona se encuentra atada a un espacio y un tiempo del que no puede huir y que, sea más o menos consciente de él, la configura como tal (Fernández Martín, 2021a). “La persona es, en este sentido, un producto social, como han puesto de manifiesto distintas corrientes filosóficas, desde las idealistas y marxistas, hasta las existencialistas pasando por las conductistas. [...] Las relaciones personales, al mismo tiempo que nos personalizan, nos parcializan y nos objetivan, nos reducen a un aspecto de lo que somos en realidad. Solo la relación con Dios es una relación en la que soy exacta y plenamente y de manera transparente lo que soy de verdad, acoge mi yo en su absoluta singularidad y totalidad” (Amengual, 2007, p. 236). Si, de acuerdo con los principios cristianos que intentamos comprender, solo delante de Dios una mujer puede ser ella misma, la religión encarnada se convierte en la misma esencia femenina, porque es, entonces, el único espacio de lo humano en el que realmente puede desarrollarse en tanto persona.

En efecto, la mujer escritora, en general, parece siempre más consciente que el hombre (que tiende a dar por hecho que su pensamiento es universalmente aceptado y, si no lo es, debe serlo), del espacio corporal y social que le corresponde. Con ayuda del cristianismo, una mujer religiosa con

una fuerte experiencia mística, en lugar de quedarse en él, decide trascenderlo de la manera que mejor conoce: a través del lenguaje imbuido del Inefable, de la síntesis de imágenes divinas plasmadas en metáforas que, con una profunda carga intelectual, contribuyen a que desarrolle su propio sistema de comprensión del Ser, útil para alcanzar una felicidad que no la obliga a abandonar lo puramente corpóreo. Desde esta perspectiva, parece evidente la crítica de santa Teresa al dualismo cuerpo-alma, que en realidad lo único que hace es retomar el cristianismo originario, en el que la misma carne que une a Jesús con María es tan inherente a su identidad como la espiritualidad que une a Cristo con Dios (Beattie, 2004; Fernández Martín, 2020). En palabras de la actual Eulàlia Bofill: “Dios no ha hecho ni cuerpos ni espíritus, ha hecho personas, y entre Dios y yo no hay ninguna distancia” (De Ahumada, 2011, p. 70) porque, al final, “todo pensamiento en términos de dos mundos supone que ambos están indisolublemente unidos” (Arendt, 1984, p. 22). La experiencia mística muestra así “una capacidad abarcadora, donadora de sentido integral, pues ella informa acerca del origen y del fin de nuestro discurrir biográfico existencial” (Mandrioni, 1993, p. 202), que incluye, entonces, un feminismo trascendental comprometido con la expresión, por medio del discurso, de lo que se considera una verdad femenina que va más allá de los límites espacio-temporales en que se encuentra el *hic-et-nunc* de la mujer.

Y toda esta vivencia ocurre dentro de la comunidad religiosa, entendida como una pura sororidad, que es la que realmente está ahí para ayudarlas cuando más lo necesitan. La equivalencia funcional entre la comunidad y la familia caracteriza una visión del mundo que, desde el feminismo, puede explicarse como inherente a la emoción y a la cooperación, frente a la supuesta razón y la competitividad puramente masculinas, en una espiritual forma de compartir la experiencia vivida, la provechosa y la perjudicial, los errores y los aciertos, con unas personas que se han convertido en su familia (Pikaza, 1999; Camps, 2012; Fernández Martín, 2021b). La justicia, la paz, la libertad y la dignidad de la persona son algunas de las premisas del feminismo, encajables con el carácter integrador del cristianismo: al poner el foco en cuestiones verdaderamente profundas del ser humano como la muerte, el dolor, el mal, la vida, la culpa, el castigo, la resurrección y el más allá, esta religión puede contribuir a crear poderosos vínculos que superen triviales diferencias entre comunidades que es, precisamente, lo que busca también el feminismo (Mandrioni, 1993; Miyares, 2018).

El concepto de ser humano, entonces, en el que trabaja la antropología filosófica, al menos, desde Edith Stein (Tapia González, 2009), conlleva la necesidad de incluir la visión que sobre él tiene la mujer, que se podría resumir en a) la visión del cuerpo, que implica un supuesto dualismo

cuerpo-alma que no hace más que perjudicarla (Posada Kubissa, 2015); b) la experiencia mística como acceso al conocimiento de la divinidad, asumiendo la existencia del Absoluto e interactuando directamente con él, sin olvidar la característica sociocultural del espacio-tiempo en que vive, a la que de una forma u otra se encuentra siempre atada (Bueno-Gómez, 2018); y c) las repercusiones ético-políticas que todo esto conlleva en la superación feminista de la paradoja cristiana del mal (Villanueva Lavín, 2016), plasmadas en la autoconciencia, que invita a ser mejores, a permitir que el yo presente se pueda encontrar, en un futuro, con un yo perfeccionado por el conjunto de las experiencias vividas. Asumimos, entonces, con Beorlegui (2016) y también con Pikaza (1999), que la religión no es una dimensión más del ser humano, sino que es la dimensión esencial porque conforma una estructura propia que se constituye en una complejidad antropológica en la que interactúan todos los niveles de la conciencia humana, la referencia a lo superior, absoluto, invisible, trascendente y misterioso (Beorlegui, 2016), mediante un diálogo en el que el yo cobra sentido de sí mismo al alterizarse en el Inefable (Pikaza, 1999), todo lo cual hace que el fenómeno religioso merezca, por tanto, un estudio específicamente holístico como propone la fenomenología de la religión (Ayala, 1995; Pikaza, 1999; Cabrera, 2002; Martín Velasco, 2006; García-Alandete, 2009), que es el marco metodológico en el que se enmarca este trabajo (§2).

En definitiva, el ser humano, para el cristianismo, está hecho a imagen y semejanza de Dios, por lo que es libre, solidario, empático, hombre y mujer, abierto a la trascendencia y, a la vez, atado a un *cronotopos* del que no puede escapar, ni siquiera para comprenderse a sí mismo.

1.2. *La ética-política de una parte de la humanidad*

El segundo problema sobre el que entendemos que puede operar la fusión entre feminismo y cristianismo es de carácter ético-político que, una vez superada la división entre la esfera personal y la esfera política, como defiende ya el feminismo del último cuarto del siglo XX (Amorós Puentes, 2008; Valcárcel, 2010), se diferencia solamente por una cuestión de grado. La ética, centrada en el individuo moralmente responsable de sus actos³, indica una visión que podríamos asumir como neokantiana (Cortina, 2007; Neu, 2010), según la cual sería aceptable cualquier máxima

3 No es nuestro objetivo aquí establecer una clara diferencia entre moral y ética a las que, en consecuencia, consideramos sinónimas, al hilo de lo explicado por Arendt (1984, p. 15), para quien *moral* (< lat. *mores*) significa 'reglas de comportamiento' y *ética* (< gr. *ethos*), 'hábito'.

que pudiera someterse al criterio de lo universalizable (“Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Immanuel Kant, *apud* Muguierza, 2007, p. 102). Cuando el uso de este criterio de universalidad se debe aplicar, por necesidades prácticas, a los comportamientos del ser humano en tanto animal social, superamos entonces la ética y nos encontramos en la arena de lo político (Pikaza, 1999; Camps, 2012).

Esta aplicación de universalidad es, precisamente, lo que ha fallado cuando los líderes religiosos han convertido la palabra de Dios en una indiscutible orden moral que ha olvidado a la mitad de los seres humanos en lo que claramente se ha tornado, a su vez, en una ley mediante la cual han impuesto “su propio código y su visión de las cosas a los demás” (Gómez, 2007, p. 304). Si, como decimos, este poder supuestamente proporcionado por Dios expulsa a la mitad de la humanidad del reino de los derechos humanos (Gebara, 2002), no solo estamos entonces ante la necesidad de clamar al feminismo para que controle el comportamiento de los líderes religiosos, casualmente masculinos en la inmensa mayoría de las ocasiones (Schüssler Fiorenza, 1989; De Pablo Maroto, 2001a; Küng, 2002; Díez de Velasco, 2005, p. 70-74), sino que estamos igualmente obligados a proponer la reconducción de la misma esencia del cristianismo en lo que supone la incorporación de toda persona a la ética del amor que este propugna (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40).

En efecto, esta fusión busca unir, entonces, la religión y la ética en lo que se convierte en una búsqueda de la respuesta a la que probablemente sea la más compleja de las cuestiones planteadas al respecto: ¿la experiencia del Absoluto implica la eliminación de criterios éticos puramente humanos, como defiende Kolakowski (2009)? O, en otras palabras, ¿puede existir realmente una autonomía ética humana o se hace necesaria la creencia en el Inefable para modular (o controlar) el comportamiento de la persona?

Dado que resulta harto complejo concebir un tipo de distinción entre lo bueno y lo malo fuera de las pautas marcadas por el macrocontexto sociohistórico en que cada aplicación concreta de la razón práctica tiene lugar, entendemos que “la referencia a lo Absoluto otorga en un sentido coherencia” (Gómez, 2007, p. 308) al plano deontológico en el que el humano pretende moverse en cada momento de la historia. Simultáneamente, es posible también contar con una guía conductual centrada puramente en una ética sin el Inefable, pero esta, igualmente, corre el riesgo de ser manipulada si no se controla de alguna forma universalizante, por aplicar el término kantiano anteriormente señalado. Así, si en algún momento existe la duda acerca de la verdadera universalización de lo propuesto por los mencionados líderes religiosos, entonces podemos recurrir a lo defendido por la ética del discurso de

Apel y Habermas, entre otros, según la cual no habría que considerar universalmente válida una orden moral que a un solo individuo le parezca adecuada para ver convertida en universal, sino que sería necesario someter dicha ley a la consideración de todos los demás (y, también, *las* demás), para comprobar discursivamente su pretensión de universalidad (Muguerza, 2007; Cortina, 2007). De este modo, no cabe entender las leyes morales únicamente desde la obligación socialmente anclada a un grupo concreto, sino que merece la pena comprenderlas dentro de lo universal: en un mundo hipotético en que todos realmente pudiéramos debatirlas en lo que sería una comunidad dialógica ideal, una especie de reino de los fines kantiano adaptado al siglo XXI y, por ello, ponernos de acuerdo, lo más probable es que ningún colectivo social se rebelara contra una moralidad cuyas consecuencias no pueden hacer daño a nadie e, incluso, pueden mejorar su estilo de vida.

Desde la razón práctica, pues, lo ideal sería entonces aplicar en esencia dos aspectos de la ética kantiana a dicha fusión entre feminismo y cristianismo. En primer lugar, se parte del concepto de libertad, la esencia del ser humano (Díaz Álvarez, 2007). Aquellas acciones que se llevan a cabo sin libertad no pueden ser juzgadas de forma moral ni, como consecuencia, pueden conllevar responsabilidades que exigir tras realizarlas, ya que no ha habido alternativa (Muguerza, 2007). No se puede entender que ninguna escritora, en tanto mujer, haya sido libre de ser categorizada en exclusiva como mística-literata si no ha habido alternativa, precisamente, porque dentro de sus coordinadas socioculturales clasificarla como teóloga o filósofa, simplemente, no era una opción.

En segundo lugar, el feminismo y el cristianismo comparten la búsqueda de lo universal, de la verdadera inclusión de todo ser humano en tanto *zoon politikon*. No obstante, para que dicha puesta en común funcione realmente desde una perspectiva universal, el imperativo categórico ha de ser verdaderamente autónomo, para contribuir a erradicar las diferencias tanto de religión como de género. De esta forma, la autonomía moral, elevada a un individualismo ético que garantice que el sujeto es responsable de sus actos, aunque se contemplen en coordinación con otros actos de otros sujetos relacionados con el primero (San Martín, 2009; Díaz de Rada, 2010), supone que solo uno mismo puede dictarse a sí mismo su propia ley moral (Muguerza, 2007), para determinar qué es el deber por el deber. En este sentido, “el imperativo categórico en que se expresa el carácter absoluto de los valores morales constituye una forma de manifestación del Absoluto que está tan lejos del Dios de la religión como el Ser absoluto de los filósofos y los sabios” (Martín Velasco, 2006, p. 186), porque se convierte en una orden asumida interiormente que puede acabar convirtiéndose en una respuesta por el sentido de la vida.

De este modo, la exculpa moral que puede implicar la exclusión de la mujer de la práctica científica desde la *Weltanschauung* sociocultural (§1.3), se torna, entonces, inadmisibles una vez se reconoce dicha exclusión y su papel como agente político desde la perspectiva individual de la elección epistemológica. Esto supone, pues, que en un primer momento se puede comprender que numerosas escritoras hayan sido etiquetadas de determinada manera porque en la conceptualización discursiva de sus lectores no haya habido otra opción, en tanto estos hombres se han ajustado a las respectivas coordenadas espaciotemporales de las que, naturalmente, no podían salir. Ahora bien, si se admite que una vez la mujer ha mostrado abiertamente su voz y, por tanto, su implicación política en la construcción de su misma moralidad puede contribuir a configurar su propia ley moral en tanto *zoon politikon*, entonces deja de ser moralmente admisible la exclusión epistemológica a la que se la ha sometido siglo tras siglo, incluyendo aquí las decisiones individuales de los que han ido construyendo el canon a lo largo del tiempo. Si se demuestra, como parece que viene siendo constatado en tiempos recientes (Weber, 1996; Forcades i Vila, 2011; Bueno-Gómez, 2018, 2019; Fernández Martín, 2021a, 2021b; Marín Serrano, 2021), que dicha conciencia moral femenina es, aunque individual y esencialmente discursiva, anterior a la Ilustración, momento en que toma cuerpo como movimiento sociopolítico y, por tanto, colectivo, se puede llegar a la conclusión de que nunca ha resultado moral no tener presente a la mujer en la práctica científica.

En otras palabras, se plantea la reflexión de lo que podía suponer un control mutuo entre una religión cristiana que busca la superación de la ignorancia de sus seguidores, la purificación de sus comportamientos y el alejamiento de los fanatismos que desemboquen en fundamentalismos, por un lado, y una ética feminista que confirme que los seguidores incluyen también seguidoras en los mismos términos de dignidad de la persona que aquellos, la purificación de sus comportamientos se hagan verdaderamente equivalentes a los de ellos y los fundamentalismos no lleguen a prosperar, especialmente, contra ellas, convertidas con excesiva facilidad en el objeto de intercambio de poderes masculinos (Mate, 1990; Miyares, 2018). Este control, como se ha señalado, ha de ser mutuo, pues tanto la religión como la moralidad pueden ser manipuladas (de hecho, lo son⁴) por quienes tratan de hacerse con el poder: cristianismo y feminismo, entonces, pueden

4 El libro de Bernal-Triviño (2021) es una prueba fehaciente de la manipulación que sufre actualmente el feminismo. La manipulación realizada del cristianismo se ha hecho fundamental, aunque no exclusivamente, desde las mismas instancias eclesíásticas (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002).

“mantener una prudente y constante tensión entre conformidad y disconformidad, en lo que atañe a la determinada situación socio-política en la que obran” (Mandrioni, 1993, p. 202), de manera que sirvan de constante vigilancia para aplicar a la realidad unas pautas de acción política realmente válidas para todo ser humano.

De este modo, podría decirse que el cristianismo aporta un fondo divino sustentador de una moral realmente universal como es el feminismo que, al no implicar necesariamente un conocimiento de Dios (Mandrioni, 1993), construye una fe objetualizada sin necesidad de haber pasado por el filtro del *sapere aude* kantiano. En otras palabras, el cristianismo, como base teórica inseparable de la actual sociocultura occidental, muestra un trasfondo religioso *posible* al feminismo, en el que este puede apoyarse, en tanto ideología política, para construir una ética realmente inclusiva.

Asimismo, los movimientos en que se muestran de facto juntos, como el ecofeminismo, la teología de la liberación y otras ramas del feminismo cristiano (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002; Ramón, 2010; Forcades i Vila, 2011), pueden contribuir a encontrar el equilibrio entre los extremos individualistas-derecha y colectivistas-izquierda en que no parece deseable caer, a modo así de realización “socio-económica que supere tanto las premisas de un individualismo posesivo, agresivamente competitivo, egoísta e insolidario, como las premisas de un colectivismo que niega la libertad individual, imposibilita el ejercicio de los derechos ciudadanos y absorbe las personas en las estructuras estatales” (Mandrioni, 1993, p. 202).

En el plano ético-político, pues, se observa a la perfección, más seguramente que en ningún otro, la importancia de la unión feminismo-cristianismo como bisagra de inclusión para las mujeres que luchan también para encajar sus propias preguntas que, no obstante, saben que no todas pueden plantear en los términos de libertad que desearían porque, nuevamente, son conscientes de su papel en la sociedad en que les ha tocado vivir.

1.3. Una epistemología sesgada

El tercer problema al que quisiéramos enfrentarnos por medio de la propuesta unión entre feminismo y cristianismo es la ausencia de objetividad en la historia del conocimiento y en el conocimiento mismo. Como ya demostraron, desde la filosofía de la ciencia, las críticas realizadas por Feyerabend, Kuhn, Laudan y Lakatos (Díez y Moulines, 2008), entre otros, esta esencia social de la misma ciencia, aunque no sea requerida, es incuestionable. Toda generación de conocimiento, en tanto práctica científica, es un sistema dinámico compuesto por una serie de agentes, un medio en el que estos interactúan, un grupo de objetos que forman parte del medio y

un conjunto de acciones estructuradas, sean representaciones del mundo, sean supuestos básicos (Olivé, 2004). Esta práctica axiológica resultante es, por tanto, un tipo de práctica sociocultural, que supone la realización de una acción social concreta por agentes concretos en situaciones igualmente concretas.

Si nos encontramos, entonces, con que toda práctica científica está anclada a un espacio y un tiempo determinado, se puede cuestionar su validez universal, en el sentido de que puede haber futuros conocimientos sobre la misma ciencia que refuten lo descubierto en determinado momento. Recuérdese, a modo de trivial ejemplo, que la ciencia corroboró durante casi veinte siglos el geocentrismo aristotélico (Solís y Sellés, 2013), lo que confirma, entonces, que “no se dispone de un punto arquimédico, ajeno a todo condicionamiento y situado fuera de toda perspectiva, que pueda constituir el punto de partida incontrovertido desde el que pueda elaborarse una ciencia, un conocimiento inmunizado contra toda crítica, exclusivo, y que procure una visión de la realidad que imponga a todas las culturas” (Martín Velasco, 2006, p. 495). Desde la perspectiva *etic* que defienda un relativismo cultural absoluto, entonces, podría decirse que, aunque así se pretenda en ocasiones hacer creer (Pikaza, 1999), no existe una ciencia plenamente objetiva que dé razón del fenómeno religioso, más allá de la asunción de lo tecnoeconómico, las relaciones sociales y la estructura cognitiva como capas fundamentales de lo universal en todas las socioculturas (San Martín Salas, 2009) que, por tanto, puedan operar como elementos heurísticos de interpretación hermenéutica.

Desde la perspectiva *emic* de las mujeres cuyos textos se estudian, no obstante, este cuestionamiento de la validez universal no hace tambalear el concepto de verdad que está asentado en su fe en Dios (Torres Queiruga, 1993; Llamedo González, 2018). En efecto, la verdad no constituye motivo de cuestionamiento alguno porque se da por hecha: las mujeres con las que vamos a trabajar son cristianas. Desde la perspectiva metafísica, han experimentado al Bien Supremo en sus carnes, por tanto, no intentan demostrar su existencia, pues hacerlo “sería como demostrar que la miel es dulce o quizá que el agua es húmeda” (Kolakowski, 2009, p. 101). Desde la perspectiva de la teodicea, lo consideran el origen de todo bien, mientras entienden que el demonio es el origen de todo mal, con matices (§§3.4.3, 4.7). Desde la perspectiva sociocultural, saben que el mundo las perjudica, pues “se presumía una especie de incapacidad innata de las mujeres para reflexionar, concretamente, para hacer teología”, lo que no implica que no puedan rebelarse, a su modo, “contra la idea de su tiempo de que las mujeres no son para enseñar, sino para ser enseñadas” (Llamedo González, 2018, p. 22). Más bien al contrario: gracias a la fe, que actúa en ellas como

firme baluarte sobre el que construir la verdad (Jn 14,6), se sienten reconfortadas con Dios, aunque en ocasiones puedan cuestionar sus métodos (LV 5M 3,7).

La misma santa Teresa ha constituido una figura que ha hecho correr ríos de tinta, no en tanto mujer ni en tanto filósofa-teóloga, sino más bien en tanto mística o escritora (Morera de Guijarro, 2017), con todos los problemas que ello conlleva de sesgo ideológico en la historia de la epistemología occidental, si se extrapola su caso al de otras muchas mujeres. En efecto, el marco sociocultural que las excluye del acceso al conocimiento como el mal del “no saber” (Gebara, 2002; Ramón, 2010), sin embargo, construye un modelo femenino como ejemplo idealizado por los hombres del correcto comportamiento en vida que, como “premio”, recibe la debida consideración también en muerte. La santidad que ha rodeado a la figura de la abulense, fomentada por instancias masculinas igualmente políticas ya en su misma época (Rey Castelao, 2015), ha colocado la vara de medir a un nivel lo suficientemente exigente como para que casi ninguna otra fémina pueda alcanzarlo, lo que ha generado la automática exclusión de la práctica del saber de una inmensa mayoría de filósofas-teólogas: si hubieran sido hombres, no habrían sido evaluados, juzgados y condenados por no acercarse a la genialidad de uno de ellos que realmente fuera excepcional. Así, a modo de ejemplo, sería impensable que en la historia de la literatura española no se estudiase a Benito Pérez Galdós porque se considerase que su vida y obra no llegaran a la altura de la vida y obra de Miguel de Cervantes, igual que podría ser bastante insólito que se descartara el estudio, en la historia de la filosofía, de la vida y obra de Friedrich Nietzsche o Agustín de Hipona porque se entendiera que su vida no resultara tan ejemplar con respecto, por ejemplo, a las de santo Tomás de Aquino o Immanuel Kant. Simultáneamente, la extrema idealización de Teresa ha supuesto un posible sentimiento de culpabilidad en la misma figura femenina a la que muchas mujeres anhelan semejarse (Steffanel, 2010; Lewandowska, 2013; Fernández Martín, 2021b, 2021c), sin percatarse de que quienes la elevan a los altares como modelo de vida y obra son esencialmente hombres que, como se ha dicho, nunca habrían hecho algo similar con otro(s) hombre(s). Llevando nuestro trivial ejemplo al extremo, esto implicaría una especie de sentimiento de inferioridad en Benito Pérez Galdós por no haber sido capaz de escribir el *Quijote* y comprender (y aceptar), por ello, que su obra no merece ser estudiada (o, peor aún, que él no es quién para escribirla) o un profundo malestar en Nietzsche por no haber sabido plasmar los problemas filosóficos de su época con la sistematicidad con que lo hizo, por ejemplo, el Aquinate. En definitiva, se ha utilizado la figura teresiana para dejar en la sombra a otras muchas mujeres cuya práctica científica

puede estar a su altura y, además, se ha puesto la carga de la responsabilidad en la misma Teresa (Fernández Martín, 2021c), como si ella hubiera elegido voluntariamente ser etiquetada de mística o de escritora, en el invisible proceso de esencialización tanto de la práctica religiosa (experiencia mística) como de la práctica científica (teología-filosofía).

En otras palabras, para muchos de los que convivieron con ella y las otras mujeres de los Siglos de Oro con las que trabajamos aquí,

era impensable que una mujer reflexionara eficaz y coherentemente sobre la fe; que a esa mujer se le diera un modo de experiencia que parecía vedado a otros reputados orantes de su tiempo; que esa mujer fuera capaz no solo de plantearse las preguntas y buscar las respuestas, sino de que además no le valía cualquier respuesta; que esa mujer tuviera la osadía de enseñar e instruir. (Llamedo González, 2018, p. 22)

En síntesis, las limitaciones epistemológicas de todo saber filosófico-*etic* se encuentran en la duda razonable de que lo que se está alcanzando a conocer sea verdadero. En su auxilio puede acudir el saber teológico-*emic*, que da por hecha la verdad de la existencia de Dios, sin cuestionarla, lo que ya implica sentar las posibles bases para la construcción de un conocimiento que es, en todo caso, relativo. La mística, por su parte, confirma con la experiencia vivida lo que la razón y la fe ya habían adelantado a sus respectivos niveles gnoseológicos. Resulta, por tanto, coherente que en las figuras elegidas se fusionen, a su modo femenino, estas tres modalidades del saber (el filosófico, el teológico y el místico [Pikaza, 1999; Díez y Moulines, 2008]) y que, entonces, la fenomenología de la religión sirva de instrumento de control de la norma expuesta por la filosofía y por la teología, dada su aspiración a ser el acceso real al conocimiento de la esencia de *su* religión.

2. Fundamentos teóricos

Después del intento de contextualización anterior, en este apartado mostramos, en primer lugar, los objetivos específicos del presente trabajo, así como algunas de sus limitaciones (§2.1). A continuación, exponemos el método seleccionado, centrado en una fenomenología filosófica de la religión, cuyas fases en la investigación también explicamos (§2.2). Luego detallamos las fuentes estudiadas (§2.3) y, por último, ofrecemos la estructura del texto en la que se plasma con más o menos sistematicidad la metodología seguida (§2.4).

2.1. *Objetivos y limitaciones*

Dentro del contexto teórico expuesto, que implica un profundo estudio de la religión cristiana sin aspiraciones comparatistas entre religiones, aunque sí entre mujeres y épocas, adoptamos un posicionamiento histórico derivado de la necesidad epistemológica de dar voz a la mujer en la construcción, precisamente, de dicha religión. Así, el primer objetivo del trabajo es exponer e interpretar los principales rasgos de la experiencia religiosa femenina para seguir profundizando en la esencia del ser humano en tanto *homo religiosus* (Van der Leeuw, 1964; Widengren, 1976). En efecto, en el contexto áureo de los textos femeninos que pretendemos estudiar, donde la esencia de muchas mujeres no puede desligarse de su ser religioso (Fernández Martín, 2021c), resulta razonable, a nuestro juicio, explorar la manera en que se configura dicha esencia humana a partir de las vivencias religiosas de cuatro féminas: las carmelitas Ana de san Bartolomé (1549-1626) y Cecilia del Nacimiento (1580-1646) y las franciscanas Juana de la Cruz (1481-1534) y Francisca de la Concepción (1671-1742).

Específicamente, buscamos encontrar el núcleo eidético de las experiencias místicas que las susodichas mujeres plasman por escrito en sus textos, para comprenderlas dentro no solo del contexto sociocultural en que se insertan (conciencia objetiva) sino también dentro del contexto de la práctica religiosa femenina (conciencia subjetiva) del que esta no puede

separarse. Visto así, el objetivo es aportar datos sobre el fenómeno místico en toda su estructura (Pikaza, 1999), esto es, tanto desde una perspectiva sincrónica, centrada en las cuatro mujeres de la Edad Moderna seleccionadas; como desde una perspectiva diacrónica, que incluya la experiencia de otras mujeres pertenecientes a otras épocas y que den así a conocer la tradición de la práctica religiosa en la que ellas obligatoriamente se insertan (Sanmartín Bastida, 2017). El interés radica en comprender la manera en que sus vivencias permiten dotar de sentido interpretativo al encuentro con un otro que solo puede ser Dios, debido al anclaje sociocultural en el que el cristianismo filtra una red de significaciones específicamente femeninas.

Implícitamente se reconoce así, claro está, la limitación del mismo objetivo, puesto que en la práctica del análisis comparativo resulta imposible incluir todas las experiencias religiosas femeninas posibles, por un lado, por cuestiones ontológicas, pues es quimérico pensar que se pueda acceder a todas las experiencias individuales del fenómeno religioso; por otro lado, por motivos epistemológicos, ya que contamos con determinadas fuentes que, en el caso de las mujeres, siempre son más limitadas de lo que se desearía (Cruz, 2009).

Esto implica, naturalmente, renunciar a una fenomenología verdaderamente universal para operar desde lo particular (Díez de Velasco, 2005), pero permite a la vez fomentar una hermenéutica interna al propio cristianismo: entendemos legítimo renunciar a componer una fenomenología del fenómeno religioso basada principalmente en una universalidad incuestionable y optamos por centrarnos en un comienzo que trace las principales líneas hermenéuticas de una sola religión como puede ser la cristiana (Ricoeur, 1994), siempre y cuando esta hermenéutica interna implique una transferencia análoga a la que tiene lugar en la comparación interreligiosa de la fenomenología de la religión clásica (Martín Velasco, 2006), partiendo de un lugar inicial que, en nuestro caso, pasa por incluir la experiencia femenina como componente necesario para construir dicho conocimiento del *homo religiosus*. En otras palabras, nuestra mirada se centra en los textos de las mujeres seleccionadas, hacia el interior de sus experiencias religiosas expresadas en esos discursos, pero no por ello dejamos de tener presentes otras religiones, otras mujeres y otras personas dentro de la misma religión (Van der Leeuw, 1964; Ricoeur, 1994), porque no olvidamos que todas “las religiones son lenguajes sobre el Absoluto y por ello, cada religión solo puede pensar –acceder– al Absoluto a partir de sus propios términos. Cada tradición ofrece un mundo de comprensión y una comprensión del mundo a través de su lenguaje semántico y simbólico” (Melloni, 2018, p. 36). El cristianismo, entonces, permite ese acceso a la Providencia dentro de un contexto sociocultural determinado.

En todo caso, esta limitación se pone encima de la mesa como posibilidad de que en un futuro puedan relacionarse con mayor profundidad con más experiencias religiosas femeninas, sean místicas o no (Cabrera, 2002). No pretendemos, pues, ningún tipo de clasificación, pues entendemos que “tal intento, que excede ciertamente nuestras posibilidades, es muy posible que resulte absolutamente irrealizable, dado que en realidad existen tantos tipos de religión como religiones concretas, y no existe un criterio de división adecuado para todas ellas” (Martín Velasco, 2006, p. 248).

En lugar, por tanto, de aspirar a la exhaustividad descriptiva, la peculiaridad del objetivo anterior implica superar la pura descripción para tratar de entender, mediante la interpretación contextualizada, las interrelaciones entre las experiencias místicas y los sistemas teológico-filosóficos que las mismas mujeres construyen dentro de su contexto sociocultural de valores religiosos. No se trata, entonces, de normativizar sus creencias, como entendemos que haría la filosofía de la religión y la teología (Rodríguez García, 2020, p. 270), sino de ofrecer su núcleo noemático-noético para alcanzar, a su vez, la comprensión de la actitud religiosa que las caracteriza. Esta, por cierto, resulta inseparable, dentro de la práctica religiosa femenina, de la pertenencia a la orden (carmelita o franciscana), lo que supone, en la realidad del estudio, una dificultad específica a la hora de separar la conciencia subjetiva de la conciencia objetiva.

No obstante, se intentará, mediante el alejamiento que supone la suspensión del juicio o *epojé*, dar cuidadosa cuenta de qué elementos pertenecen a la intencionalidad propia del agente experimentante (en relación con el cuerpo subjetivo o *Leib*) y cuáles pertenecen a la realidad externa que contribuye a que aquella filtre la red de significaciones (en relación con el cuerpo objetivo o *Körper*) en que tiene lugar la experiencia mística (Martín Velasco, 2009; Beorlegui, 2016).

Cabe insistir, por otra parte, en que a diferencia de lo que se ha tendido a realizar a lo largo de los siglos con la práctica eminentemente masculina (Fernández Martín, 2021c) o lo que se hace actualmente en determinados momentos cuando se promete un conocimiento *total* de la biografía de determinada mujer (Sanmartín Bastida, 2017), no es nuestra intención elevar a universal nada de lo que se concluya en el presente trabajo, aunque la aspiración holística del concepto de lo religioso aquí mantenido así lo pudiera dar a entender. Si acaso, cabe señalar que todo el análisis fenomenológico que hacemos pretende ofrecer “generalizaciones inductivas que, como tales, son provisionales y están sujetas a afinación y contraejemplos” (Cabrera, 2002, p. 358), como serían las mencionadas experiencias religiosas de otras mujeres de idéntica o diferente religión y que, en todo caso, desgraciadamente, constatamos como excesivamente escasas como

para que pueda haber realmente una comparación objetivamente válida (Frankenberry, 2004; Walton, 2004; Martín Velasco, 2009; Ramón, 2010; Posada Kubissa, 2015)⁵.

En otras palabras, no aspiramos, aunque lo mantengamos como ideal, a comprender la totalidad del fenómeno místico femenino, pues esto es tan complejo como atender a la globalidad del fenómeno místico en general. Tampoco pretendemos comparar el fenómeno místico femenino con el fenómeno místico masculino, por un lado, porque, siendo quizá diferentes, no tienen por qué ser opuestos sino complementarios (De Pablo Maroto, 2001a; Sanmartín Bastida, 2017) y, por otro lado, porque hacerlo conllevaría otros objetivos metodológicos en nada relacionados con los propuestos aquí. De lo que se trata, al final, no es de exponer una lista de mujeres que hayan experimentado en sus cuerpos al Ser absoluto, sino de comprender en qué medida esta experiencia femenina puede contribuir al concepto humano de lo religioso (§1.1), explicado en unos discursos que han sido ocultados por la función desempeñada por las autoras y por la recepción que de su papel femenino se tenía en sus respectivas épocas (Foucault, 2018). Al fin y al cabo, la mística como discurso intertextual remite a las sagradas escrituras, lo que equivale a decir que ellas reinterpretan su significado bajo su propia vivencia corporal-social de la fe (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2009).

Así, nos conformamos, simplemente, con “penetrar en la estructura inteligible del fenómeno religioso (oración, admiración, contemplación, sacrificio, culto, rito, etc.) tal como es asumida por la subjetividad del investigador y participado intersubjetivamente por la comunidad” (Ayala, 1995, p. 140). De este modo, aunque mantengamos una visión holística, fruto de la concepción integradora de lo humano que aplicamos a nuestra concepción de la religión, somos conscientes de los límites metodológicos subyacentes a la aspiración de mostrar dicha dimensión de forma completa y, por tanto, asumimos como probablemente imposible aludir en semejantes términos a los elementos que conforman la conciencia subjetiva y la conciencia objetiva (Cabrera, 2002).

En efecto, el posicionamiento adoptado, entonces, sobre la misma religión, tal y como se contempla en el contexto áureo hispánico que nos

5 El hecho mismo de que sean escasas estas fuentes puede cuestionarse, pues, “la tendencia de profesionales y docentes es justificar la ausencia de las mujeres por ‘las circunstancias históricas de su tiempo’, en lugar de denunciar que existe un plan de ocultación deliberado o inconsciente” (Moure, 2021, p. 141). Evidentemente, la facilidad en el acceso a las fuentes (es decir, la publicación de los textos femeninos) es un aspecto realista que conviene tener en cuenta en toda investigación histórica.

ocupa, es que se trata de una dimensión esencial de lo humano (Beorlegui, 2016), una nota constitutiva de la persona (García-Alandete, 2009) o una zubiriana fundamentalidad de la existencia humana (Pikaza, 1999), de la que ellas ni quieren, ni pueden escapar. Si a esto se le añade el carácter teocrático de la sociedad hispánica pre-ilustrada (Díez de Velasco, 2006), en la que se construye toda una estructura de dominación patriarcal en torno a la religión (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002; Díez de Velasco, 2005), puede entonces compartirse la scheleriana idea de que no existe persona no religiosa (Pikaza, 1999), pues toda persona se necesita abrir al Absoluto en algún momento de su vida (aunque ese absoluto, en algunas ocasiones, sea la nada). En palabras de la monja del siglo XX Teresa Losada: “La espiritualidad no se encuentra solo en las religiones, sino en cualquier persona. No es exclusiva de las religiones. La religión se ha apropiado de la espiritualidad, que es el núcleo fundamental del ser humano. Todo apunta hacia la misma dirección” (De Ahumada, 2011, p. 275).

Especularmente, tampoco pretendemos proponer una norma de vida religiosa tomada de las escritoras clásicas y adaptada al siglo XXI (Rodríguez García, 2020). Esta es una función que, si acaso, les corresponde a las teólogas feministas o a las filósofas de la religión (Schüssler Fiorenza, 1989; Forcades i Vila, 2011; Anderson, 1999). Lo que sí buscamos es sistematizar, reduciendo al mínimo para comprenderlo, todo lo que podemos aprender hoy sobre el fenómeno religioso tal y como lo experimentaban en sus carnes hace quinientos años las mujeres elegidas, sin olvidar nunca, por un lado, que nos movemos en el terreno del discurso artístico-literario y, por otro lado, que su vivencia estaba anclada a un espacio-tiempo concreto del que no podían escapar. Debemos, entonces, repetir que la posible aplicación de los resultados del análisis aquí efectuado a la resolución de los tres problemas mencionados anteriormente (ético-políticos, epistemológicos y antropológicos) no tiene visos de universalidad, pues pretende simplemente marcar unos cauces metodológicos que permitan extrapolar, si se considera oportuno, la misma fuente de información a otras religiones y quizá a otras experiencias similares que, a la larga, permitan una convivencia intercultural (Fraijó, 1992).

En definitiva, el objetivo del trabajo es dar voz ética-política a las mujeres en la construcción de una religión que ha sido creada en torno a su silencio (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002; Fernández Martín, 2021a), lo que implica empezar ampliando el concepto de “discurso filosófico-teológico”. En otras palabras, no pretendemos en absoluto hacer exégesis, pero sí darles a ellas la oportunidad de mostrar sus conocimientos filosóficos-teológicos que siglos de patriarcado les han arrebatado, pues son las “perdedoras de la historia” del cristianismo (Küng, 2002, p. 31),

menospreciadas, arrinconadas y acalladas durante siglos. En términos heideggerianos (Heidegger, 1920/1921, §3), tratamos de conjugar el conocimiento de la experiencia fáctica de la vida en tanto la conciencia de la experiencia, es decir, la práctica científica esencialmente masculina, con la experiencia en sí, es decir, la práctica religiosa esencialmente femenina (Fernández Martín, 2020, 2021c).

Se busca, además, en un afán por conjugar el feminismo con la más pura esencia del cristianismo, ofrecer posibles caminos filosóficos para resolver los tres problemas planteados al principio: la asunción de lo masculino como base para la construcción esencial del concepto de lo humano; la invisibilización femenina en la toma de decisiones políticas a partir de las órdenes morales en que se convierte la palabra de Dios; y la desaparición y menosprecio del conocimiento generado por la mujer a lo largo de la historia (de la filosofía, de la teología y de otras muchas disciplinas dirigidas al estudio de la religión).

2.2. Metodología: un enfoque fenomenológico

Si atendemos a las tres formas que en la actualidad existen de comprender la fenomenología de la religión⁶, esto es, como método husserliano (aún por elaborar); como fenomenología de la religión *stricto sensu* o fenomenología hermenéutica; y como estudio histórico-comparado de las religiones (Martín Velasco, 2006; Rodríguez García, 2020), la que consideramos óptima para alcanzar los objetivos señalados es aquella que, probablemente tomando elementos de las corrientes segunda y tercera, busca “la investigación trascendental de la experiencia religiosa con el fin de dilucidar el trascendental humano que permite la posibilidad del *homo religiosus* como modo genuino de ser humano” (Rodríguez García, 2020, p. 268).

El método adoptado supone, pues, seguir una serie de fases que combinan en la práctica la intención hermenéutica con el estudio histórico, sin dejar nunca de lado el núcleo que constituye la fusión del feminismo con el cristianismo:

Esta fenomenología de la religión partiría de los datos, de los hechos empíricos observables, para a través de la reducción eidética alcanzar el noema del fenómeno religioso. Una vez determinado el

6 Díez de Velasco (2006) añade una cuarta, la que denomina “la fenomenología de la religión como escuela”, a la que él mismo no le da ningún valor, pues “en la actualidad (salvo rémoras) no tendrá relevancia” (Díez de Velasco, 2006, p. 57). La excluimos, pues, de nuestra consideración.

contenido objetivo del fenómeno religioso, haría *epojé*, suspendería el juicio sobre lo mostrado para centrar la atención en la noesis, en la intencionalidad de la conciencia subjetiva. Con el esclarecimiento de la relación noema- noesis se comprende no sólo la estructura, la lógica interna, del fenómeno religioso, sino también la vivencia y la actitud del *homo religiosus*. Partiendo de este modo de ser, será necesario retroceder a través de una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad hasta su condición de posibilidad. Y, una vez alcanzado el trascendental humano, habremos de completar la investigación con la reconstrucción histórico-hermenéutica que ponga de manifiesto la rica e inmensa variabilidad de las manifestaciones religiosas. (Rodríguez García, 2020, p. 268)

En efecto, en una primera aproximación accedemos a determinados datos observables acerca de la vivencia femenina de la experiencia religiosa analizada. Dada, no obstante, la naturaleza puramente discursiva de esos datos y, por tanto, la necesidad de efectuar una evidente y necesaria interpretación para alcanzar el noema, la reducción eidética viene dada por la consideración, en cada teología-filosofía (en la carmelitana, por un lado, y la franciscana-clarisa, por otra), de los núcleos significativos que implican la pre-comprensión, la interpretación *per se* y la aplicación (Gadamer, 1994). Tras el análisis efectuado cabe adelantar que, en el pensar carmelitano, esos núcleos son la superación de la pregunta por la existencia de Dios, el cuerpo femenino como conductor de la experiencia mística y la destrucción del mal simbolizada por Jesús. En el caso franciscano, el núcleo fundamental de su sistema teológico es el papel desempeñado por María de Nazaret en la salvación humana desde distintas perspectivas analíticas.

A partir del estudio de estos hechos empíricos, se busca entender la intencionalidad de la conciencia subjetiva, recurriendo esencialmente al contexto sociohistórico en el que las mujeres viven su experiencia mística y recordando una y otra vez sus limitaciones discursivas, pues dentro de esta interrelación es donde se encuentra el conjunto de expresiones espacio-temporales, racionales y activas que nos ayudarán a aprehenderla (Martín Velasco, 2006; Fraijó, 2022).

La *epojé*, por su parte, tiene lugar al poner “entre paréntesis todo juicio sobre la verdad y su valor”, es decir, al definir “qué hechos son religiosos” y cuáles no lo son y, a la vez, no entrar en el debate de “si la religión en general o una religión [como el cristianismo expresado por las mujeres analizadas] es verdadera” (Ayala, 1995, p. 144). Esto cabe contemplarlo, entonces, como la asunción del relativismo cultural en tanto “implica reconocer la propia cultura como perteneciente al mismo conjunto que las otras, puesto que todas son igualmente relativas” (San Martín, 2009,

p. 113). La mera selección de los fragmentos analizados se encuentra ya dentro de la fase de la suspensión del juicio, pues la fenomenóloga ha intervenido, haciéndolo suyo, en el texto estudiado (Gadamer, 1994), de manera que ha decidido cuáles son los que refieren directamente a la experiencia religiosa de las mujeres seleccionadas y cuáles no son relevantes para acceder a ella.

Simultáneamente, se intenta poner el foco de atención sobre la conciencia objetiva, accesible a través del estudio del contexto sociohistórico, concretamente, de la institución eclesiástica y, más específicamente, de la comunidad de creyentes cristianos a la que, configurada en una orden religiosa, cada una de las mujeres estudiadas se adhiere y a la cual pertenece como miembro. Se trata, entonces, de estudiar “la religión en tanto que externalización de la religiosidad en relación con el contexto sociocultural más amplio en que tiene lugar” (García-Alandete, 2009, p. 118).

La dificultad, en este caso, para separar la interrelación entre la conciencia subjetiva y la conciencia objetiva a la hora de comprender el fenómeno religioso analizado, se encuentra en que la vivencia religiosa femenina está mediatizada por la ortodoxia de la orden a la que pertenece la *fémmina* en cuestión, pues para las mujeres cuyas vivencias se analizan, en numerosas ocasiones, la orden marca un estilo de vida que afecta plenamente a su práctica religiosa, a una práctica que, si perteneciera a otra orden, sería posiblemente distinta. En otras palabras, el valor interpretativo que ellas dan a sus vivencias solo encuentra su sentido en la experiencia marcada, precisamente, por otras mujeres que han vivido lo mismo, lo que implica una especial complejidad tanto a la hora de entender el fenómeno religioso como puramente individual, como a la hora de comprenderlo como puramente sociocultural, entendiendo este segundo tipo de comprensión como algo ajeno a, aunque conformante de, la orden en que cada una de las monjas estudiadas pertenece (Sanmartín Bastida, 2017; Lewandowska, 2019; Fernández Martín, 2021b, 2021c; Fraijó, 2022).

De todos modos, intentamos separar, en la medida de lo posible, la experiencia subjetiva de la experiencia objetiva, para alcanzar a comprender la relación noema/objetivo-noesis/subjetivo, dado que aquí se encuentra el fundamento de la actitud del *homo religiosus* (en nuestro caso, *mulier religiosa*): “una genuina fenomenología de la religión debe ser capaz de dar cabida a todas estas expresiones y dilucidar los límites con otras manifestaciones no-religiosas” (Rodríguez García, 2020, p. 268) y, en la práctica, acceder a la ley interna que guía la significación del sistema de valores socioculturales dentro del cual se inserta el fenómeno en cuestión, que incluye la intención subjetiva de la *fémmina* que lo vive y, consecuentemente, lo describe (Ayala, 1995, p. 144).

En este sentido, nuestra fenomenología es histórico-comparada, pues tratamos de comprender la manera en que viven la conexión con lo sublime cuatro mujeres distintas ancladas a un *cronotopos* determinado marcado por la misma religión cristiana sin dejar por ello de aludir a experiencias religiosas de otras mujeres que, con idéntica religión y dentro del mismo contexto hispánico, aunque pertenecientes a distintas épocas, comparten vivencias con las féminas aquí estudiadas. A la vez, nuestra fenomenología es, valga la redundancia, puramente fenomenológica, dado que busca comprender qué implica el fenómeno religioso vivido por estas mujeres que se diferencia de otras experiencias que no son religiosas, sin olvidar nunca, por un lado, el contexto sociohistórico amplio en el que todas ellas se enmarcan; y, por otro lado, que accedemos a esas experiencias a través de unos discursos que, si bien pretenden dar cuenta de ellas, no dejan a su vez de mostrar otras informaciones más o menos relacionadas con el hecho religioso, que actúan de camuflaje para no salirse de las expectativas discursivas que se construían en torno al propio quehacer escriturario femenino.

En todo caso, se pone más el foco en la segunda característica que en la primera, pues toda comparación, al final, resulta excesivamente problemática no solo porque se corre el riesgo de que no se estén comparando elementos verdaderamente comparables, sino también porque se puede caer en un comparativismo superficial que pierda de vista, al final, la esencia del trabajo que es, precisamente, contribuir a profundizar en el funcionamiento interno-subjetivo y externo-objetivo del fenómeno religioso (Cabrera, 2002). Al fin y al cabo, la comparación “debe partir del reconocimiento de la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de la previa situación histórica y cultural de los mismos” (Martín Velasco, 2006, p. 26), lo que en la práctica investigadora viene a implicar que el profundo conocimiento del fenómeno místico femenino, anclado a un espacio-tiempo determinado, puede abrir las puertas a posteriores trabajos que sean *stricto sensu* interculturalmente comparativos.

Como se ha indicado, estamos interpretando la fenomenología de la religión en términos amplios, “como saber intermedio entre las ciencias de la religión, de las que toma sus datos, y los saberes normativos [filosofía de la religión y teología], a los que puede aportar sus síntesis”, dado que “atiende, sobre todo, a lo específicamente religioso de los hechos religiosos, a la intención subjetiva de que están animados y que se expresa [...] en el lado “objetivo” de sus múltiples manifestaciones históricas, pero que no se agota en ellas” (Rodríguez Panizo, 1995, p. 236). Se trata, pues, de un “método de interpretación que analiza el fenómeno religioso a partir de sus manifestaciones en la historia” (Fraijó, 2022, p. 145).

A todo esto cabe añadir la propia naturaleza del discurso manejado, pues, a diferencia del fenomenólogo que puede actuar como etnógrafo observando una realidad religiosa sincrona, en la investigación histórica planteada la fenomenóloga no tiene acceso directo a la experiencia mística de las mujeres estudiadas, sino que accede a ella a través de unos textos que se caracterizan, a su vez, por ofrecer una interrelación de elementos artísticos que tampoco se pueden obviar en la fase hermenéutica. De este modo, la pre-comprensión del fenómeno religioso se hace fundamental para construir la interpretación de lo escrito, pues no se cuenta con un “portero” al que hacer las consultas oportunas sobre aquellas cuestiones que no se entiendan por la debida distancia sociocultural. Esta pre-comprensión, entonces, que puede contar con la ventaja de una anticipación del significado a través del conocimiento que se comparte con las escritoras, ofrece, no obstante, un inconveniente como es el de la inclusión de las emociones en la misma investigación, pues compartir el contexto sociocultural determinado por cierta religión puede formar parte de ese conocimiento anticipado que ayuda a continuar con el proceso de interpretación hermenéutica (Pikaza, 1999), pero, a la vez, no le resulta indiferente a la fenomenóloga. No obstante, este inconveniente puede convertirse, con una razonable autogestión de las emociones (Camps, 2012), en una ventaja vestida de respeto o incluso de empatía por las personas cuyas experiencias místicas se testimonian a través de la lectura de los textos analizados (Ayala, 1995; Martín Velasco, 2006, p. 49; Rodríguez García, 2020), si consigue “mantener cierto equilibrio entre la distancia y la proximidad para poder comprender sin prejuzgar ni tergiversar” (Cabrera, 2002, p. 356) lo que, a su vez, puede tornarse en un afán por continuar profundizando en el conocimiento de dicha actitud religiosa plasmada en otros discursos femeninos, dados los vínculos emocionales que ha construido entre ellas, pues, en términos schleiermacherianos, la religión es “el sentimiento que nos hace conscientes de nuestra absoluta dependencia”, es decir, de vinculación (Pikaza, 1999, p. 131). Al fin y al cabo, “somos seres perspectuales” (Melloni, 2018, pp. 28-32), esto es, contamos con una subjetividad inherente tanto a la experiencia del hecho religioso como a su interpretación hermenéutica posterior, pues ambos fenómenos siempre se conciben dentro de un marco sociocultural del que no pueden escapar.

El discurso, en todo caso, se convierte en un mediador entre la conciencia subjetiva de la experimentante que vive en su carne la presencia del Ser y la conciencia objetiva del contexto sociohistórico (desde lo más inmediato de la comunidad religiosa hasta lo más mediato de la sociedad áurea) que le indica cómo debe o puede interpretar la más pura esencia de ese ser. Dicho de otro modo, si bien la experiencia mística que se produce

entre la mujer y el Absoluto en los textos analizados se puede explicar desde la conciencia subjetiva del cuerpo femenino (*Leib*), el discurso que emana de dicha experiencia y que le da forma empíricamente aferrable pertenece a la conciencia objetiva del cuerpo social (*Körper*), en el sentido de que contribuye a otorgar una explicación racional de lo que vive {con/en/para} el Dios cristiano, dentro del sistema teológico-filosófico de creencias ancladas socioculturalmente (Díez de Velasco, 2006; Amengual, 2007; Martín Velasco, 2009; Beorlegui, 2016; Melloni, 2018; Fernández Martín, 2020, 2021a). Asimismo, el papel mediador de todo texto se debe a que no solo constituye la forma lingüística en que se convierte la experiencia vivida por la mujer religiosa, sino también a que es la única manera de hacer llegar dicha experiencia a la hermeneuta actual en lo que se torna, entonces, en la esencia misma de la fenomenología de la religión, pues sin aquel no se podría estudiar esta (Gadamer, 1994; Ricoeur, 2002).

Finalmente, una vez alcanzada la comprensión de la trascendencia común a sus experiencias de lo divino, intentaremos aplicarlo a los problemas planteados previamente, ya que entendemos la vivencia religiosa como una experiencia esencial para acceder gnoseológicamente (epistemología) a un nuevo concepto de lo humano (antropología) y su acción (ética-política) en lo que será, implícitamente, una prueba de la diversidad de las experiencias místicas puesto que, como se ha señalado en repetidas ocasiones (Tanesini, 1999; Anderson, 2004; Fernández Martín, 2020), no es habitual incorporar la práctica religiosa femenina a la práctica científica (masculina, aunque se dé por universal).

2.3. Fuentes utilizadas

Para alcanzar los mencionados objetivos y seguir la metodología indicada, se analizan algunos textos religiosos escritos por mujeres de la Edad Moderna hispánica, aunque se tiene en consideración la voz de otras féminas a lo largo de la historia, como María de santo Domingo, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, Mariana de san José, María de san José Salazar, Ana de la Trinidad, Hipólita de Rocabertí, María de la Cruz, Luisa de Carvajal y Mendoza, Corazón de Jesús, Constanza Osorio, Juana Maldonado, María de Jesús, María de Jesús de Ágreda, Juana Inés de la Cruz, Úrsula Micaela Morata y Luce López-Baraltde, entre otras, acuerdo con los textos de Sáez Vidal (1987), Gómez Jara (2011), Andrés Martín (1996), Sanmartín Bastida (2017), Borrego Gutiérrez (2020, 2021), Fernández Frontela (2013), Vega Cernuda (2020) y Correa Ramón (2022).

El núcleo del estudio lo comprenden determinados textos de Ana de san Bartolomé (1549-1626) y Cecilia del Nacimiento (1580-1646), como

representantes del pensar carmelitano; y Juana de la Cruz (1481-1534) y Francisca de la Concepción (1671-1742), como representantes de la cosmovisión franciscana-clarisa. En concreto, de la primera se ha escogido la *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*, *Relaciones de conciencia*, *Diálogos sobre su espíritu* y *Autobiografía de Amberes*, mientras que de Cecilia del Nacimiento hemos estudiado especialmente el primer comentario del *Tratado de la transformación del alma en Dios* (en adelante, TAD), el *Tratado de la unión del alma en Dios* (en adelante, UAD), la *Exposición teológica sobre la Inmaculada concepción de la Santísima Virgen María* (en adelante, ETIC), *Primera relación de mercedes* (en adelante, Mercedes, 1) y *Segunda relación de mercedes* (Mercedes, 2). De Juana de la Cruz se analizan en el presente trabajo siete sermones: *Sermón de la Encarnación* (en adelante, SE), *Sermón de la Purificación de Nuestra Señora* (SPNS), *Sermón de la Visitación de Nuestra Señora* (SVNS), *Sermón de la Gloriosa Asunción de Nuestra Señora* (SGANS), *Sermón de la Natividad de Nuestra Señora* (SNNS), *Sermón de la Presentación de María en el Templo* (SPMT) y *Sermón de la Muy Limpísima e Santa Concepción de Nuestra Señora la Virgen María* (SVM). De Francisca Josefa de Castillo se ha estudiado su autobiografía en la edición indicada en la bibliografía final, donde se recogen de nuevo las abreviaturas de estas obras utilizadas.

La elección de la época se debe, por un lado, a las cuestiones históricas que explican la convulsión que supuso la reconfiguración de la Reforma y la Contrarreforma, en lo que entonces implicó una nueva forma de entender la religión, sin desligarse nunca de su contexto sociopolítico (Tenenti, 2003; Martínez-Shaw y Alfonso Mola, 2008). Por otro lado, el principal motivo filosófico de la susodicha elección radica en que “lo peculiar de la comprensión fenomenológica-religiosa es la obtención de una pre-comprensión para una vía originaria de acceso” (Heidegger, 1920/1921, §14). No se puede, por tanto, comprender qué es la religión desde una perspectiva filosófica sin acudir al origen de la misma experiencia mística; o, lo que es lo mismo, no se puede comprender la religión misma sin entender cómo la viven los creyentes anclados a sus contextos socioculturales. Asimismo, el hecho de que la intención principal sea acercarnos a la voz de las mujeres por sí mismas exige que estas tengan ya cierto grado de alfabetización, siquiera dentro de los conventos, algo que en la Edad Media era aún menos frecuente que en el Renacimiento y el Barroco (Sanmartín Bastida, 2017; Lewandowska, 2019). A pesar de ello, sabemos que los sermones de sor Juana de la Cruz no fueron transcritos por ella, sino por su corregionaria María Evangelista, bien porque fuera analfabeta (algo bastante dudoso, teniendo en cuenta que mantenía una relación epistolar con el Cardenal

Cisneros), bien porque, no siéndolo, su hermana en religión los copiaba a mano según predicaba (De Pablo Maroto, 2001b; Triviño, 2006, 2019; Sanmartín Bastida, 2017, p. 255). En todo caso, siempre será más apropiado para nuestro trabajo que sea otra mujer la biógrafa de la autora de nuestros discursos que sea un hombre, como el confesor, cuya autoría al final actúa más como censura que como mera influencia discursiva (Castillo Gómez, 2014; Poutrin, 2018; Lewandowska 2019). Hay, finalmente, motivos personales que ligan las razones expuestas, para poder aplicar una perspectiva fenomenológica que implique conjugar el saber histórico con el saber filosófico en la búsqueda de la comprensión del fenómeno místico, se ha de partir de un mínimo conocimiento contextual de las mismas experiencias religiosas femeninas analizadas, lo que se da en el bagaje profesional de la autora del presente trabajo.

Asimismo, el principal motivo por el que han sido seleccionadas las susodichas mujeres es su vida religiosa. Además de la relativa facilidad en el acceso a los textos (algo no muy habitual cuando se trata de textos femeninos; De Pablo Maroto, 2001a; Cruz, 2009), cabe resaltar su importancia biográfica, en tanto están ancladas a la historia, forman parte de ella, sus experiencias religiosas no se pueden desligar del pasar del tiempo que supone la historicidad, sea considerada mero transcurrir del tiempo, sea considerada objetualidad cambiante (Heiddegger, 1920/1921).

Así, en primer lugar, todas ellas ofrecen una visión muy personal del fenómeno místico que no puede desligarse de su vivencia en tanto constituye su ser-femenino-en-el-mundo (fusión de la sociedad con la historia), su esencia identitaria atada a una relación con la sociedad en la que a cada una le ha tocado vivir. En segundo lugar, su experiencia mística está ligada a un tiempo y un espacio determinados, tanto social como biológicamente, que no les permite escapar de ciertos comportamientos acordes con las expectativas de los agentes sociales del momento, en tanto cada una de ellas es *fémmina-en-el-aquí-y-ahora* (espacio y tiempo). En tercer lugar, este anclaje da una pista fundamental en su discurso, pues nada de su ser sería posible, ni siquiera nuestra propia reinterpretación de sus vivencias, si no fuera por él, porque estas mujeres, como muchas otras místicas escritoras, se constituyen, a la vez que como seres-femeninos-en-el-mundo y *féminas-en-el-aquí-y-ahora*, como mujeres-locuentes (lenguaje y mismidad), caracterizadas por la creación de lazos lingüísticos entre sus *yoes* y los *nuestros* a lo largo del tiempo y del espacio, gracias a sus textos. Estamos, entonces, entendiendo lo histórico como el llegar a ser, el transcurrir en el tiempo y, en este sentido, como esencialmente cambiante (Heiddegger, 1920/1921, §7). El triplete {sociedad e historia}, {espacio y tiempo} y {lenguaje y yo} es tan solo una forma de hacer

epistemológicamente aferrables las dimensiones de la vida del Ser-en-el-mundo (Fernández Martín, 2021a: §3).

Asimismo, la elección de cada una de ellas coincide con la misma esencia de la religión manejada por Troeltsch y a la que se ha accedido gracias a la fenomenología de la religión de Heidegger (1920/1921, §6)⁷, psicológica, gnoseológica, histórica y metafísica. Si bien los textos de las cuatro mujeres contienen elementos de cada una de estas características esenciales de la religión, lo cierto es que cada uno de ellos puede encajar de forma prototípica en sendos atributos del concepto de la religión.

Así, la perspectiva psicológica se deja entrever en los discursos autobiográficos de Ana de san Bartolomé y de Francisca de la Concepción, pues en ambos se busca la descripción de los hechos en bruto, sin interpretaciones ni explicaciones (Heidegger, 1920/1921, §5.a). Desde el momento en que ellas ponen en práctica distintas estrategias discursivas como el autodesprecio, la desautorización y la autoestigmatización para defenderse del papel sociocultural impuesto desde el patriarcado, la única forma de escribir lo que realmente quieren escribir es reivindicando una experiencia propia, sin intenciones universalizantes que puedan ser malinterpretadas como intromisiones en cuestiones teológicas-filosóficas por ciertos peligrosos miembros del poder eclesiástico (De Pablo Maroto, 2001a; Arévalo Viveros, 2017; Rodríguez Mosquera, 2018; Lewandowska, 2019; López-Baralt, 2020, pp. 183-185; Fernández Martín, 2021b; 2021c).

La perspectiva gnoseológica o epistemológica se encuentra, sin duda alguna, en el trabajo de Cecilia del Nacimiento. En él, ella establece un sistema teológico completo a partir de sus lecturas de las sagradas escrituras y de su propia experiencia mística, que permite aprehender las distintas fases del fenómeno (Martín Velasco, 2009; Underhill, 2015, 2017). Entendemos, entonces, que la teología asume la fe como una verdad universal y, por ello, constituye un punto de partida para comprender y analizar exhaustivamente las Sagradas Escrituras con el objetivo último de alcanzar a Dios, sin cuestionarlo (Torres Queiruga, 1993). A su vez, el triple anclaje de la fémina (sociedad e historia, espacio y tiempo, lenguaje y yo) tampoco permite a la escritora cuestionar a Dios ni considerarlo irracional, porque no entra dentro de lo potencialmente permisible en los cánones de su tiempo (Kolakowski, 2009). De ahí que, en resumen, su experiencia

7 Resulta llamativo que en las principales obras historiográficas sobre la fenomenología de la religión consultadas (Ayala, 1995; Cabrera, 2002; Díez de Velasco, 2006; Martín Velasco, 2009; Rodríguez García, 2020) no se mencionen estas lecciones de Heidegger, quizá por los mismos motivos por los que tampoco aparece el trabajo de Héring (2019), como ya apunta Sánchez Muñoz (2020) en su reseña.

mística permita mostrar un a priori racional con el fin último de fijar la verdad religiosa en general y, con ello, buscar un elemento racional dentro de lo religioso (Heidegger, 1920/1921, §5.b).

Por lo que respecta a la esencia histórica de la religión, esta tiene su razón de ser en la brillante teogonía (o, mejor dicho, *teagonía*) construida por sor Juana de la Cruz, la santa Juana, a través de los sermones marianos que profirió. Dicho sistema de creencias no puede entenderse sin apelar a dos grandes cosmovisiones religiosas: la judía, reflejada en el Antiguo Testamento, en la que se habla del pecado original y de la necesidad soteriológica del ser humano (Martín Velasco, 2006); y la grecorromana, que ofrece todo un sistema mitológico creado por Hesíodo-Homero (Vernant, 1973; Widengren, 1976; Vidal-Naquet, 2001). Al ser sistemas de creencias conceptualizados como todos conjuntos y, a la vez, asentados por la tradición, nos encontramos entonces con que son más que meros hechos, pues se erigen en “leyes conforme a las cuales la religión se desarrolla históricamente” (Heidegger, 1920/1921, §5.c). El discurso de Juana resulta, además, relevante porque fusiona, en esta esencia histórica, la realización de la esencia psicológica y la de la esencia gnoseológica (Heidegger, 1920/1921, §6). En el primer caso, sin ser autobiográficos, los textos muestran una narración más o menos lineal que va dando espacio a cuestiones de interés femenino (en tanto la mujer se encuentra anclada a la sociedad, la historia, el espacio, el tiempo, el lenguaje y la mismidad), como el papel desempeñado por la Virgen en el milagro de la salvación y del esfuerzo de entrega que Dios le exige a ella para sacrificar por la humanidad al que *también* es su hijo. En el segundo caso, este sistema de hechos marianos constituye una posible teología con funciones gnoseológicas porque permite, racionalmente, comprender una historia (para algunos, *la* historia), entender qué ocurrió entre el principio del Antiguo Testamento y el principio del Nuevo Testamento, de manera que se siga conociendo la historia de Dios en el mundo desde el a priori racional de lo religioso. Así, aunque los textos analizados de la santa Juana muestran una cosmovisión cristiana muy peculiar, que puede, incluso, que ser comprendida como un conjunto de historias narradas de forma autónoma a sus propias vivencias, ella se hace también famosa por sus experiencias místicas, plagadas de raptos, trances, profecías, visiones, estigmas, bilocalizaciones y otros milagros (De Pablo Maroto, 2001b, p. 587; Sanmartín Bastida y Massip, 2017; Triviño, 2019).

Todas estas mujeres ofrecen en sus discursos, además, la cuarta esencia de la religión según Troeltsch (*apud* Heidegger, 1920/1921, §6), como es la metafísica, que asume a la religión como la base de toda razón. Entendida, entonces, como la verdadera filosofía de la religión, la metafísica es necesariamente mística, pues no de otra forma tiene lugar “la vivencia

de unidad con Dios” (Heidegger, 1920/1921, §5.d). Las cuatro religiosas necesitan compartir con los demás las experiencias místicas que padecen, pero las canalizan discursivamente de distintas maneras porque no dejan de estar ancladas a una tradición, a una sociedad, a una historia, a un espacio, a un tiempo, a un género discursivo y a una manera de configurarse a sí mismas (Sanmartín Bastida, 2017; López-Baralt, 2020; Fernández Martín, 2021a, 2021b, 2021c). La forma de discurso de cada una de ellas se acerca más a una respectiva ciencia de la religión: los textos de Cecilia son más teo-lógicos; los de Ana y Francisca son más epistemol-éticos y los de Juana son narrativamente estéticos, según la entiende Troeltsch (*apud* Heidegger, 1920/1921, §5.d), pero el contenido de todos ellos remite claramente a la metafísica, a la más pura esencia mística del fenómeno religioso.

Dadas, entonces, las peculiaridades históricas en las que estas mujeres vivieron, por la forma sociopolítica que muestran de experimentar la religión, ancladas como estaban a una época en la que el fenómeno místico les servía como posible vía de escape político-ético (Fernández Martín, 2021a), se hace perentorio incorporar el discurso femenino al estudio de la fenomenología de la religión: lo ideal es que los textos de las féminas aquí elegidas (o de otras cualesquiera con características similares) aspiren a desempeñar el mismo papel, metodológicamente, que el efectuado por las epístolas de san Pablo en el análisis realizado por Heidegger (1920/1921). De esta forma, incluso aunque se puedan cuestionar las interpretaciones efectuadas sobre los textos de San Bartolomé, Del Nacimiento, De la Cruz y De la Concepción en este trabajo, especialmente las que reflexionen sobre la misma naturaleza textual (si es tratado, autobiografía o sermón) o sobre la disciplina epistemológica (si es teología, filosofía, literatura o mística) a la que pertenece lo dicho, difícilmente se debería cuestionar la metodología seguida, consistente, en última instancia, en la incorporación de las mujeres a la construcción del conocimiento religioso a través de sus textos de los que, a su vez, emanan sus experiencias, que son la esencia del interés fenomenológico: “es errada la idea de un sistema teológico en San Pablo. Hay que mostrar, antes bien, la experiencia religiosa fundamental y, perseverando en esta experiencia fundamental, tratar de comprender la conexión de todos los fenómenos religiosos originarios con aquélla” (Heidegger, 1920/1921, §16).

En otras palabras, lo relevante es que todas ellas escriben textos en los que cuentan su experiencia mística de una forma más o menos atada al universo discursivo que se les permitía practicar dada su naturaleza femenina. Alguna de ellas, como Cecilia del Nacimiento, además, propone toda una explicación racional de lo que le sucede en lo que puede perfectamente denominarse una teología basada en un conocimiento profundo de las

escrituras; otra, como Juana de la Cruz, construye toda una cosmovisión mariana que intenta explicar, a través de una narración pseudo-mitológica, aquello que no llega a explicar la teología oficial. Las otras dos, Ana de san Bartolomé y Francisca de la Concepción, en fin, ofrecen datos sobre apariciones y vivencias místicas más o menos encajados en la propia experiencia vital: en ninguna de ellas el fenómeno místico se puede desgajar de su vida, de su rutina, de su cotidianidad.

En definitiva, las vivencias religiosas que hacen a las mujeres seleccionadas ser las mujeres que son en tanto *homo religiosus*, como el de otras muchas, son perfectamente analizables desde la fenomenología filosófica de la religión, pues solo estas experiencias pueden acabar dotando de sentido a la palabra hecha discurso de sus textos. Si antes no se ha hecho, es decir, si antes no ha habido verdadero interés por comprender la imagen que del ser humano tiene la mitad de la población humana, que es femenina (Tanesini, 1999; Amorós Puente, 2008; Valcárcel, 2010; Ramón, 2011), puede haber sido por un gran error epistemológico que da por hecho que “la experiencia fáctica de la vida [práctica científica masculina] muestra una indiferencia con respecto a la forma de experimentar [práctica religiosa femenina]” (Heidegger, 1920/1921, §3). Todo ello viene a implicar, en consecuencia, que las decisiones aquí tomadas no son excluyentes, solo son realistas y, a nuestro juicio, coherentes con los objetivos propuestos y los recursos disponibles, pues intentan poner el foco en una experiencia religiosa concreta sin que esto suponga minusvalorar las de otros y, por tanto, sin que ello cierre la posibilidad de ampliar este estudio a otras personas que escriban en otras lenguas desde otras religiones.

2.4. Estructura del libro

El trabajo se estructura en cinco capítulos y unas conclusiones, a través de los cuales se trata de alcanzar los objetivos propuestos siguiendo la metodología indicada.

En el primer capítulo se busca explorar el núcleo del triángulo teórico del que se parte, esto es, la relación entre cristianismo y feminismo. Concretamente, se recurre a distintos trabajos filosóficos y teológicos para, entrelazando el doblete, explicar con más detalle los tres problemas de los que partimos, referentes a la antropología, la ética y la epistemología, en lo que pretende mostrar como una preparación conceptual para el análisis fenomenológico posterior.

El segundo capítulo se centra en la contextualización de dicho análisis, pues se parte de la base, ya esbozada, de que toda interpretación fenomenológica que se haga sobre textos escritos ha de ser necesariamente

hermenéutica, lo que implica una relectura de los discursos religiosos en clave igualmente feminista. Esto supone entender que el lenguaje religioso, en su configuración de discurso místico, abre la puerta a lo sagrado desde una doble perspectiva: al construir el ámbito en que se van a insertar los demás elementos que conforman la experiencia religiosa, en tanto los contextualiza; y al dotar a la hermeneuta de las herramientas necesarias para alcanzar su significación. De ahí que difícilmente pueda desligarse no solo ya de determinadas intenciones artísticas, sino también del conocimiento compartido puramente lingüístico que supone, en el fondo, un límite sociocultural a la libertad expresiva de las autoras. En otras palabras, a la hora de efectuar el análisis hermenéutico realizado, conviene recordar que estamos ante textos de contenido místico-religioso que, sin embargo, toman forma de autobiografías o teogonías porque estos son los principales universos discursivos de los que se les permitía tomar parte a las féminas cuando se trataba de exponer su pensar filosófico-teológico.

Los capítulos tercero y cuarto constituyen el primer núcleo del análisis. En el primero se busca explicar el fenómeno místico carmelitano, reduciéndolo a tres elementos fundamentales: el incuestionable Misterio textualizado de Dios; la ruptura del dualismo cuerpo-alma, habida ya en la propia esencia hierofántica del cristianismo; y la imagen contra-hierofántica del demonio solo destruible desde la fe en Jesús, el nombre propio del cristianismo. En el segundo, el estudio se centra en el papel de María de Nazaret como la médula espinal de todo el fenómeno místico franciscano, de donde se deduce su función como mediadora sagrada, la fuerza hierológica de su discurso, el valor de los distintos símbolos que se le atribuyen y su función soteriológica como destrucción del mal, tanto desde el mito de la encarnación como desde el rito en que este se configura.

El segundo núcleo del análisis se halla en el capítulo quinto, donde se retoma la idea del discurso místico-teológico como discurso artístico-literario. A partir de ella, se mencionan las experiencias igualmente religiosas de otras mujeres que, pertenecientes también al ámbito hispánico, tienen mucho que decir sobre los tres problemas aludidos, esto es, el concepto mismo de Dios, la aplicación ético-política de la vida religiosa y el valor epistemológico de la experiencia mística.

En las conclusiones, finalmente, se proponen más preguntas que respuestas en torno a los tres problemas que se planteaban al principio del trabajo, esto es, si es posible realmente fusionar el cristianismo y el feminismo como se entienden aquí para alcanzar un concepto de lo humano que represente la realidad de forma más justa, en lo que implique, entonces, un conocimiento realmente inclusivo de nosotros mismos.



CAPÍTULO 1

FEMINISMO Y CRISTIANISMO

Cuando el teólogo-filósofo Metz defiende que tanto el cristianismo como la modernidad solo han heredado la mitad de lo que realmente constituye la esencia de sus respectivos seres (si es que uno puede explicarse sin la otra y viceversa), y hace alusión a la eterna lucha entre Atenas, portadora del genio comunicativo convertido en logos, e Israel, acarreador de la fe o, incluso, de un tipo especial de espíritu (Mate, 1990), tiene mucha razón, desde luego, pero no solo porque la *Halbierung des Geistes* a la que alude se esté basando en la oposición {Israel vs. Atenas} para apartar a los no-sujetos de la historia de la filosofía, de la historia del cristianismo y, a la larga, de la historia de la modernidad, sino también porque está escondiendo a la mitad de la humanidad al obviar la oculta oposición {hombre vs. mujer}, independientemente de las categorías socioculturales que se apliquen a cada uno de los términos (Ramón, 2010; Forcades i Vila, 2011; Miyares, 2018).

Incluir a la *fém*ina en la historia de la modernidad es el objeto por el que lucha el feminismo desde hace algo más de un par de centurias. Conviene comenzar asumiendo que su identidad se ha forjado a partir de la alteridad masculina que, para ella, era *la* identidad por excelencia (Ramón, 2010; Martínez Cano, 2016). El juego de la intersubjetividad habermasiana que podría tomar parte en la teoría de la acción comunicativa que fuera realmente participativa desde una perspectiva de intervención política, solo tendría sentido si se la tuviera como sujeto simétrico, es decir, igual, competente y libre al varón (Mate, 1990) o, en otras palabras, ciudadana plena a través de la elección, la participación y el reconocimiento (Miyares, 2018).

Pero, dado que desde una perspectiva histórica esto no ha sido así y aún parece altamente cuestionable que, a nivel global, lo sea en la actualidad

(Ramón, 2010; Martínez Cano, 2016; Miyares, 2018), se puede asumir entonces que la mujer es más la vencida que el vencedor, es la perdedora de la historia del cristianismo (Küng, 2002), lo que la dota de una *auctoritas* que la capacita para convertirse en un sujeto universal y fundar una solidaridad digna de este nombre. El problema es que esta solidaridad es, desde una perspectiva estrictamente política, asimétrica, en tanto los sujetos que componen la intersubjetividad de su relación luchan por su reconocimiento. Las féminas, en efecto, quieren reconocerse como tales en tanto ciudadanas verdaderamente libres, porque esto supone liberarse de la opresión patriarcal. La solidaridad con el pasado, entonces, es una historia de frustración (*Leidengeschichte*), una historia de culpa, que solo puede superarse, trascenderse, desde la moral de la compasión (Mate, 1990; López-Baralt, 2020) o desde la esperanza incumplida de las víctimas (Sánchez, 2010). De aquí que defendamos como núcleo teórico del presente trabajo la fusión de feminismo y cristianismo, cuya teología oficial ha sido forjada por hombres que no se han molestado por acceder a la experiencia mística femenina para escuchar la voz del Misterio cristiano (Schüssler Fiorenza, 1989, p. 37; Küng, 2002). Solo mediante una visión feminista que reconozca que dicha teología se ha construido sin incluir a la mujer en la construcción de una historia de la que ella, habiendo sido partícipe, ha sido borrada en silencio, puede ampliarse la perspectiva de estudio holístico que se centre no en elaborar una lista de mujeres cristianas importantes para la historia, sino en analizar detenidamente en qué medida su experiencia religiosa contribuye a crear también la historia del cristianismo.

La mera posibilidad, entonces, de que se pueda dar una percepción diferente del hecho religioso en las mujeres, plasmada con todas las dificultades socioculturales en sus discursos, abre la necesidad (por no decir la obligación) de incluir la voz femenina en el análisis del fenómeno místico, con el objetivo último, como se ha dicho en el capítulo anterior, de arrojar algo de luz sobre los tres problemas filosóficos planteados al inicio. Se parte, entonces, del papel desempeñado por la experiencia femenina en el proceso de conocer lo sagrado que apenas se ha tenido en cuenta en la construcción del conocimiento religioso hasta fechas recientes (§1.1); se alude a las repercusiones ético-políticas que dicha experiencia conlleva en la superación femenina de la paradoja cristiana del mal (§1.2) y se considera la experiencia mística clave para comprender la vivencia religiosa como la esencia del ser humano (§1.3).

1.1. El fenómeno místico como herramienta epistemológica

Si se tuviera que partir necesariamente de una definición filosófica del fenómeno místico, sin duda la ideal sería la que lo entiende como un conjunto de “experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión [...] del fondo del sujeto con el todo, el universo, el Absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu” (Martín Velasco, 2009). La experiencia mística, que impregna holísticamente a la totalidad de la persona (Martín Velasco, 2009), se graba a sangre y fuego en el sujeto, sin mediadores, de forma absolutamente directa hasta quedar impresa en la memoria del alma-intelecto (LV, 27:5).

Así, aunque, en términos generales, no conviene emplear como sinónimos “experiencia mística” y “experiencia religiosa” o sus similares “fenómeno místico” y “fenómeno religioso” o “práctica mística” y “práctica religiosa”, porque hay experiencias místicas sin un marco religioso y hay vivencias religiosas que no alcanzan el fenómeno místico (Cabrera, 2002; Martín Velasco, 2008), en nuestro caso se van a considerar como tales por tres motivos. En primer lugar, nos resultan altamente clarificadoras las fases de la oración expuestas por la carmelita descalza María de san José Salazar en su texto *Instrucción de novicias* (Rodríguez, 2018; Moriones, 2021), preparación mediante la lectura y el estudio, meditación, contemplación, agradecimiento, plegaria e iluminación. Esta utilidad conlleva, en segundo lugar, una perspectiva diacrónica de la experiencia religiosa que encaja a la perfección con la visión diacrónica que se pretende mantener aquí acerca del mismo hecho religioso cristiano dentro del contexto hispánico, dado que se es consciente del anclaje sociocultural en que se encuentran los textos de las mujeres estudiados y, por tanto, la manera en que se han ido forjando, históricamente, las distintas formas de dar sentido al Inefable. Finalmente, la idea holística de la experiencia religiosa defendida por la carmelita descalza encaja también con la esencia integradora del fenómeno

místico, pues permite entenderlo desde una perspectiva temporal y asumirlo en los términos aristotélicos del acto y la potencia, de manera que la lectura de un texto religioso comienza una experiencia igualmente religiosa que puede, en el futuro, culminar con la unión espiritual entre la divinidad y la persona.

Por otra parte, en el cristianismo, el Misterio “es una luz divina, fuerte, hermosa”, una “lumbre de vida” o “agua viva” (Jn 8,12; 4,10), puesta por el mismo Dios en los que creen en el Verbo encarnado, unigénito Hijo de Dios (Cecilia del Nacimiento, TAD, 1, p. 84)¹ que, de este modo, se convierten en “divino fuego, en el fuego de Dios” que los consume de forma pacífica en la paz divina y de forma sabia en su infinita sabiduría (Cecilia del Nacimiento, UAD, p. 280; *Mercedes*, 1, p. 316). En efecto, este alcanzar a Dios mediante el alma-intelecto que implica, por un lado, el conocimiento de la verdad dogmática desde la perspectiva *emic* de los textos estudiados, solo es posible, por otro, cuando es el mismo absoluto el que impregna su conocimiento sobre la persona que desea obtenerlo mediante la fe y a la que él desea entregárselo. Nos encontramos, entonces, dentro de “la larga tradición religiosa que se conoce como teología negativa cuando habla de Dios como del ‘superincognoscible’” (Martín Velasco, 2006, p. 127), que se da, dentro del cristianismo, desde Gregorio de Nisa hasta santo Tomás de Aquino, pasando, claro está, por el Pseudo-Dionisio, entre otros muchos (Pikaza, 1999).

Sin embargo, esta teología negativa halla una solución filosófica, en los textos estudiados, en la que se entiende como una asimilación epistemológica de la teoría de la iluminación agustiniana, pues el viaje interior que encontramos explícitamente descrito en numerosos de los fenómenos místicos culmina en un estado contemplativo que permite, al final, alcanzar “un conocimiento experimental, semejante al que tenemos de nuestro cuerpo incluso con los ojos cerrados; un conocimiento cenestésico o un conocimiento por contacto” (Martín Velasco, 2009, p. 268).

Asumir esto, entonces, implica la necesidad de una efectiva incorporación de la *fém*ina contemplante a la construcción de la historia del conocimiento, en lo que se asume como una especie de permiso ético-político que legitima su acceso a la divinidad en los mismos términos en que se consideraría si el sujeto contemplante fuera un hombre (Fernández Martín, 2024). Así, en términos foucaultianos, cabe considerar la exclusión discursiva a la que se ha sometido a la mujer en tanto sus textos no constituían el discurso de las disciplinas según las exigencias proposicionales que

1 Véase en la bibliografía final la lista de abreviaturas.

estas manejan en las respectivas épocas históricas (Foucault, 2018, p. 36). Dejarla a ella fuera de esta opción de construir conocimiento implica un grave error en la aplicación del giro kantiano de la epistemología occidental al terreno teológico-filosófico, al menos, por dos motivos, por un lado, porque el sujeto cognoscente es también femenino (a veces conviene recordarlo); y por otro lado, porque la incorporación de la mujer a la historia de la filosofía-teología abre nuevas puertas al concepto mismo de filosofía/teología y, por tanto, a todo objeto de estudio que estas se propongan (Tanesini, 1999; Martínez Cano, 2016; Miyares, 2018).

En efecto, una cosmovisión verdaderamente inclusiva en la historia del cristianismo otorga una importancia esencial a la fémina desde el Antiguo Testamento (Miriam, Débora, Judit, Julda, Tamar, Rispá), la cual sin duda alguna se convierte en un dogma de fe en la relación directa Dios-mujer, cuando María de Nazaret permite que la palabra tome forma en su propio cuerpo para convertirse, andando el tiempo, en el Hijo de Dios que será entregado {a/por} todos los seres humanos.

María, en realidad, está por encima de los profetas, pues en ella es cumplimiento lo que en ellos es solo una promesa (Ramón, 2010, p. 198), y a la misma altura que Jesús, pues es inmaculada, como él, y asciende al cielo en cuerpo y espíritu, como él. La primera característica, aunque esto haya sido un tema debatido en el seno de la Iglesia Católica durante siglos, se consolidó como dogma de fe el 8 de diciembre de 1854, en la Bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX, gracias a la secular e insistente presión franciscana-clarisa (Triviño, 2006, XXIX-XXI); la segunda consta en el *Lumen gentium* (nº 59): “Finalmente, la Virgen Inmaculada, preservada inmune de toda mancha de culpa original, terminado el decurso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y fue ensalzada por el Señor como Reina universal con el fin de que se asemejase de forma más plena a su Hijo, Señor de señores (Ap 19, 16), y vencedor del pecado y de la muerte”². Podría decirse, en cierto modo, que igual que Jesús salva a la humanidad del pecado original cometido por Adán (I Tim 2,13-15), María salva a los seres humanos del pecado igualmente original cometido por Eva (Lc 1,38; Mt 1,18-25). La lucha de géneros, pues, carece de sentido en el cristianismo (Forcades i Vila, 2011).

2 Pío XII, const. apost. *Munificentissimus*, 1 nov. 1950, AAS 42 (1950); Denz. 2333 (3903). Cf. San J. Damasceno, *Enc. in dorm. Dei genitricis* hom. 2 y 3, pG 96, 722-762, en especial 728B. San Germán Constantinop., *In S. Dei gen. dorm.* serm. 1, pG 98 (3), 340-348; serm., 3: 361. San Modesto Hier., *In dorm. SS. Deiparae*, pG 86 (2); 3277-3312. Esta nota equivale a la nota 184: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

Así, la importancia de estos dogmas radica en que una autoridad oficialmente aceptada legitima el acceso femenino al conocimiento de Dios, de manera que confirma el papel de María de Nazaret como única mujer verdaderamente conocedora de la esencia divina, tanto por haberlo tenido físicamente en sus entrañas, como por haberlo criado, educado y visto morir posteriormente en la cruz. Sin embargo, conllevan una extraordinaria paradoja que perjudica, a la larga, a todas las mujeres que no sean como María, ya que mientras se acepta la inferioridad de todas las demás, no elegidas por Dios para semejante función gnoseológica, está estableciendo un nivel de comparabilidad lo suficientemente alto como para que casi ninguna otra fémina pueda alcanzarlo (§1.3), lo que se acaba convirtiendo en un imposible que da lugar, a la larga, a una profunda frustración en el sentir femenino por no haber sido capaz de comportarse siguiendo los cánones establecidos según su género (Küng, 2002; Fernández Martín, 2021c).

Este imposible tiene su relación directa con el miedo de que la primitiva igualdad cristiana (“ya no hay hombre ni mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús”, Gál 3, p. 28) se hiciera patentemente práctica en una sociedad por sí misma patriarcal –la judía, que luego será judeocristiana–, a través del habla de un varón que no solo se decía el Hijo de Dios sino que, además, proclamaba un discurso de verdadera igualdad orientado hacia la consecución de un reino que ningún hombre era realmente capaz de entender (Ricoeur, 2008, p. 78). La visión, quizá, más espiritual o profética que pudieran tener las mujeres y, por tanto, el miedo a que ellas comprendieran la esencia de un mensaje que muchos de ellos (mal)interpretaban fundamentalmente en términos terrenales, fuera del ámbito de lo sagrado y solo dentro del ámbito de lo real, hizo que se invisibilizara el papel esencial desarrollado por María (y otras muchas mujeres bíblicas) en el Misterio de Cristo, a partir de la predicación y constante publicación de la condición inferior de la mujer (Schüssler Fiorenza, 1989; Sanmartín Bastida, 2017): se acabaron construyendo estereotipos patriarcales que la asumían como santa, madresposa, presa, loca o puta (Bechtel, 2001; Küng, 2002; Lagarde y de los Ríos, 2003; Ramón, 2010; Bernabé Ubieta, 2016; Miyares, 2018), con todas las consecuencias que ello implicaba para el control de los discursos (Foucault, 2018). De ahí que las místicas, que en realidad simbolizaban este poder mariano de conectar directamente con Dios sin intermediación de ningún varón, fueran igualmente acalladas, observadas y, en determinados momentos, incluso castigadas por intentar romper el *statu quo* previamente establecido (Villanueva Lavín, 2016; Martínez Cano, 2016). De aquí se asume, entonces, que no compartamos ninguna adopción metodológica actual que trate de explicar el fenómeno místico especial,

aunque no exclusivamente femenino, desde un simplista y reduccionista etiquetado que no tiene en cuenta ni el contexto sociocultural general en que se produce, ni el impacto que la religión y, en concreto, la vivencia mística tiene sobre la identidad colectiva de las mujeres a lo largo de la historia (Sanmartín Bastida, 2017).

Esta necesidad de acallarlas se encontraba igualmente en asociación con la conceptualización jerárquica de los seres humanos heredera de la gran cadena del Ser aristotélica, que esta tergiversación del cristianismo habría aplicado a la relación hombre-mujer: si en el cristianismo, Dios es el único ser por encima del hombre, toda posesión divina implica posicionarse por debajo del ente celestial, pero por encima del ente humano, porque dota a la persona del conocimiento máximo de la verdad de lo sagrado. En efecto, en el Jesús celestial, Cristo, aparece la espiritualidad del padre-esposo que toma el cuerpo femenino sin dar explicación pero que, al hacerlo, dota a la mujer de poder suficiente para colocarse por encima de todo hombre, siguiendo el modelo de la Virgen María (Ramón, 2010; Forcades i Vila, 2011). La mujer, entonces, que vive en su carne la más pura esencia del Misterio no cuestiona su existencia, sino que, directamente, la experimenta en su propio cuerpo. Quizá esta sea la razón por la que en la filosofía de la religión tradicional la principal preocupación se haya encontrado durante siglos en demostrar la (no) existencia de Dios, pues dentro del sistema patriarcal este es el único ser que puede dominar al varón o, en su defecto, hacer que pierda el poder que tiene sobre el resto de los seres vivos, de acuerdo, como decimos, con la cosmovisión cristiana (Torres Queiruga, 1993; De Pablo Maroto, 2001a; Martín Velasco, 2009; Castro, 2015).

La otra forma de acallar a las mujeres religiosas ha sido construir una serie de mitos (esencialización de la práctica escrituraria, neutralización de la práctica científica, identificación del conocimiento con la teoría) alrededor del proceso de transmisión gnoseológica con nefastas consecuencias epistemológicas. Estas han conllevado la defensa de la descontextualización de los textos escritos y, por tanto, una supuesta neutralidad en la elección de su valía como dignos de pertenencia al canon. Sin embargo, si estuvieran realmente descontextualizados los textos femeninos que desde el cristianismo ofrecen una apertura a lo sagrado porque sus autoras fueran seres etéreos a-tópicos y a-crónicos y, por tanto, cronotópicamente desanclados, habrían sido más estudiados y, como consecuencia, se habría reconocido el valor *objetivo* de su interior textual, sin que los rasgos de sus autores pudieran ser considerados relevantes para ser analizados (Tanesini, 1999; Fernández Martín, 2021c).

La realidad, sin embargo, parece mostrar constantemente la invisibilización del discurso religioso femenino en los cánones de la historia de la filosofía y de la teología y su única inclusión, en ocasiones, dentro del discurso místico-literario (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002; Ramón, 2010; Morera de Guijarro, 2017). Esta exclusión ocasiona que dicho discurso femenino sea considerado menos prestigioso socioculturalmente, por lo que su consideración como mediación religiosa cobra aún mayor valor, como intentamos demostrar en el próximo capítulo: las mujeres debían aprender a expresar su sentir religioso dentro de los marcos de los universos discursivos o formas del discurso que les estaban permitidos, porque eran perfectamente conscientes de que no podían salirse de ellos para no modificar el *statu quo* que se había asignado a su práctica escrituraria (Cammarata, 1992; Brescia, 1998; Walton, 2004; Castillo Gómez, 2014; Almeida Cabrejas, 2017). Sus discursos nunca se encontraban “en la verdad” de la época, porque no se ajustaban a la regla que se formaban los agentes dominantes de la esencia divina, lo que se transformaba en un procedimiento de control de los discursos focalizado en las mujeres que escriben: “nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo” (Foucault, 2018, p. 39).

Baste terminar con un botón de muestra para ilustrar esta exclusión discursiva y falta de reconocimiento al trabajo femenino, como el que se encuentra en el artículo del jesuita Díaz Cerón (1954) a quien, sin embargo, le debemos el magisterio de la edición utilizada de las obras completas de Cecilia del Nacimiento. En él, el autor comenta la *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María* de nuestra carmelita Cecilia del Nacimiento (pp. 381-386 de la edición empleada). En pleno siglo XX (y también, ciertamente, en plena dictadura franquista), este texto da muestra de un absoluto desinterés por el quehacer femenino, por los estudios de esta mujer y por sus verdaderos conocimientos teológicos, pues antes de mostrar el esquema conceptual de la propuesta de la teóloga (que, dicho sea de paso, aparece al final sin una clara prueba de que sea ella la creadora), se limita a señalar una y otra vez que este opúsculo fue escrito tras un éxtasis (en el que, da a entender, sería la Virgen la que le dictara las ideas a Cecilia), causado a su vez por unas circunstancias socioculturales específicas que trataban de defender la Inmaculada como dogma. Pasado este primer sobresalto, la hermeneuta actual no deja de sorprenderse con la afirmación que pone en duda el valor teológico del texto ceciliano, cuando dice “Esta base escriturística, y por qué no decir también teológica, deja su estela en sus tratados” (Díaz Cerón, 1954, p. 119), lo que nuevamente confirma la larga tradición excluyente (de la teología) que ha sufrido el discurso femenino, como simple espejo de su quehacer vital.

Lo más sorprendente, sin embargo, es la afirmación que sitúa las expectativas del escritor por debajo de la realidad de la escritora, pues estas se basan en el extraordinariamente misógino prejuicio (también legible en alusión a la orden carmelita descalza) de que toda mujer perteneciente a la orden del Carmelo no es capaz de construir un sistema teológico completo: “estas almas, que viven y sienten los dogmas, nos asombran por su extraordinaria profundidad para lo que podía esperarse de una monja carmelita descalza” (Díaz Cerón, 1954, p. 119). Parece evidente el contraste con las palabras que escribe cuarenta años antes el carmelita Gerardo de san Juan de la Cruz, sin complejos ni sentimiento de inferioridad, para quien Cecilia era “sutil filósofa, profunda teóloga, mística experimentada y, juntamente con esto, ingeniosa literata” (edición crítica de las *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*, apud Fernández Frontela, 2013, p. 179).

1.2. El problema del mal para la mujer cristiana

“La primera cosa que la razón puede enseñar a la voluntad es la distinción entre cosas que dependen del hombre, aquellas que están a su alcance [...], y aquellas que no lo están” (Arendt, 1984, p. 336). Las consecuencias derivadas de los hechos que no podemos controlar pueden acabar dando lugar a la creación de los dos grandes males que sufre toda persona a lo largo de su existencia humana: el mal-culpa, de origen paulino; y el mal-desgracia, de origen lucano (Fraijó, 1998; Kolakowski, 2009; Llamedo González, 2018).

En efecto, hay un mal que afecta a la mujer cristiana teóricamente en la misma medida en que afecta al hombre (Fraijó, 1998; Kolakowski, 2009). Así, por ejemplo, el paulino mal-culpa aparece cuando el ser humano se hace de pronto consciente de que no ha cumplido el mensaje de Jesús, es decir, cuando ha actuado sin amor ni a Dios ni al prójimo y sufre el consecuente arrepentimiento, generalmente creado a partir de la soberbia que le impide reconocer que necesita ser salvado. Este sentimiento de culpa surge cuando la persona entiende que ha desaprovechado la libertad otorgada por Dios y, como consecuencia, ha de hacer frente a la responsabilidad individual que conlleva no haber seguido la voluntad divina, dado que “cada uno es responsable de su propia salvación, toda vez que puede obtenerla mediante la colaboración de su libertad y no sin ella” (Stein, 2002, p. 93). Desde esta perspectiva, y especialmente desde la filosofía teresiana que heredarán las mujeres carmelitas cuyos textos aquí se analizan, el pecado, es decir, “la distancia que nos separa del amor a Dios y al prójimo, que en eso consiste estar en el bien” (Llamedo González, 2018, pp. 84-85), adopta forma de angustia cuando, pudiendo elegir algo tan esencialmente bueno como el amor a Dios, no se elige y, además, se reconoce explícitamente el error. En otras palabras, al renunciar a la existencia de Dios, en forma de su amor, se está eligiendo expresamente renunciar también a ser salvado y, por tanto, a la esencia misma de la religión (Cabrera, 2002), lo que en términos antropológicos implica igualmente una renuncia a la integridad del yo (Van der Leeuw, 1964; Amengual, 2007; Beorlegui, 2016).

En la cosmovisión cristiana, la culpa, pues, solo tiene sentido dentro del concepto de libertad de la persona. En primer lugar, Dios le ha dado la opción de elegirle y ha elegido rechazar su gracia y, por tanto, la voluntad divina que proclama, como ser bondadoso que es, el bien de todas sus criaturas. Y, en segundo lugar, no es posible que cada individuo alcance la salvación sin colaborar y nadie más puede asumir esa responsabilidad por él. Esto implica, entonces, “que la libertad va necesariamente unida con el mal y que ser libre es lógicamente incompatible con ser incapaz de hacer el mal” (Kolakowski, 2009, p. 32).

Naturalmente, esta concepción de la interrelación entre el mal y la capacidad humana de decidir puede ser criticada, desde quienes cuestionan la bondad de Dios, sobre la base de que el Creador podría haber hecho a las personas libres pero incapaces de realizar el mal. En términos invertidos, esto implicaría la existencia *de facto* de dos grupos de personas en el mundo: aquellas que nunca eligen hacer el mal, pudiéndolo así decidir, y aquellas otras que nunca hacen el mal porque han sido programadas para ello. En la práctica, la posible existencia de estos grupos de personas anularía, por completo, la libertad del ser humano (Kolakowski, 2009) que es, probablemente, la mayor voluntad de Dios: que seamos libres {de/para} elegirle a él o no como camino, verdad y vida (Llamedo González, 2018).

Lo que sí puede hacer toda persona es, una vez ha reconocido su pecado, bien redimirse por sí misma, mediante la aceptación de una especie de pena ejecutada contra él por el mismo Dios, que puede adoptar forma de un inaguantable sentimiento de culpa; bien solicitar la ayuda a una especie de representante, como puede ser el mismo Jesús o un santo de su devoción, al que se le solicite cargar con dicho mal en su nombre. Para esto, evidentemente, debe contar con fe suficiente para hacerlo por amor al intermediario y no por interés egoísta, ya que “no se puede hacer *negocios* con Dios, ni en nombre propio ni en el de otra persona. Grato a Dios sólo puede ser lo que se haga por Dios mismo” (Stein, 2002, p. 98). Reconocer la propia limitación es el comienzo, pues, de la salvación, porque, en palabras de Eulàlia Bofill, “Dios tampoco me pide que lo haga todo bien, sino que reconozca mi impotencia, mi solidaridad, mi deseo que siempre queda inacabado” (De Ahumada, 2011, p. 65).

En todo caso, este mal-culpa solo puede entenderse, metafóricamente, como una constante guerra en la que el cuerpo-alma es objeto de conquista y a la vez campo de batalla, de manera que la vida se torna una contienda entre el bien (seguir el mensaje de Jesús) y el mal (no seguirlo), cuyo fin último es hacerse con los distintos castillos interiores que representan las almas humanas (Antón Pacheco, 2001), lo que supone, a la vez, una lucha interior (la toma de decisiones) por salir de las sombras (o permanecer en

ellas). Recuérdese que el mal está en el interior del ser humano, donde solo puede acceder Dios (Van der Leeuw, 1964), y se debe al haber nacido con el pecado original que, como se ha dicho, no es otro más que la soberbia, la única tentación que no perdona Dios y, por tanto, el único mal que comete la persona que Él no destruye:

Si, así pues, el mal tiene que estar en casa en el alma para que ésta pueda ser tentada al mal, ¿cómo es posible que a su vez ella no esté en casa en él? Digamos, de entrada, que son cosas distintas ofrecer un flanco descubierto a la tentación, ser tentado y sucumbir a la tentación. Sólo cuando ha sucedido esto último se halla el alma realmente bajo el signo del mal, se ha puesto al servicio de su reino, de modo que el espíritu del mal puede hacer su entrada en ella. [...] odiar lo digno de amor no es natural, sino específicamente diabólico, y eso sólo puede hacerlo “el malo” mismo o alguien que esté poseído por el mal. [...] *El mal es un fuego devorador*. Si permaneciese en sí mismo, tendría que consumirse a sí mismo. Por ello, alejándose de sí mismo con eterna inquietud, tiene que buscar un área de dominio en la que pueda asentarse, y todo aquello a lo que echa mano es capturado y sacado de sí mismo por la inquietud propia del mal. Por ello, cuando el alma se ha puesto al servicio del reino del mal no está en sí misma, y por tanto tampoco está en casa en ese reino (Stein, 2002, p. 82).

Cuando se ha señalado anteriormente que este mal afecta “teóricamente” a la mujer en la misma medida en que afecta al hombre, queríamos decir, en realidad, que la capacidad de arrepentimiento femenino es mayor que la del masculino (Gebara, 2002), precisamente, por la naturaleza de la misma práctica religiosa que desarrollan las mujeres. El origen de este mayor sentimiento de culpa en la mujer que en el hombre se ha forjado desde la historia veterotestamentaria de Adán y Eva (Gen 3), cuando a ella se la culpa por haber hecho caso a la serpiente y haber comido del árbol prohibido que es, precisamente, el único del que Dios les había impedido comer. Lo interesante del relato es que se ha interpretado constantemente que el demonio se acerca a la mujer porque la considera débil (Ramón, 2011, pp. 152-153), cuando es ella la que, sin explicación ninguna, directamente da de comer al esposo: si hubiera sido la débil, el marido nunca habría hecho algo bajo las órdenes de ella (De Pablo Maroto, 2001b). El argumentario patriarcal, entonces, pasa por culparla a ella de un mal que, en realidad, cometen ambos: “Nuestros primeros padres tuvieron que hacer el mal antes de saber lo que era el bien y el mal; su pecado les llevó al conocimiento y les hizo humanos” (Kolakowski, 2009, p. 198).

En todo caso, la soberbia se convierte así en la “única tentación en la que pudieron caer los ángeles y el hombre en estado de integridad y con la que el tentador podía acercarse también a Cristo: la tentación de asentarse en sí mismo, de convertirse a sí mismo en señor” (Stein, 2002, p. 81). La soberbia es el único mal humano imperdonable, pues “es rebelión contra Dios” (Stein, 2002, p. 81), por encontrarse en el mismo interior del ser humano, por formar parte de su propia naturaleza y, por tanto, por ser la única pequeña puerta de entrada al mal-culpa, es decir, el mal que tiene lugar por una errónea decisión de la persona.

Si el mal sucede sin buscarlo, estamos entonces ante un lucano mal-desgracia, que se padece sin desearlo y sin merecerlo. Este mal-desgracia, desde la visión femenina de la religión, puede ser, a su vez, de dos tipos (Llamedo González, 2018): social y metafísico (LV 25:22). El primero es, en realidad, un mal evitable, pues se gesta en las relaciones de poder del sistema sociocultural que provocan desigualdades de género que, al convertirse en ocultas ideologías, acaban pasando por decisiones naturales que implican procesos de opresión/represión de los que las mujeres solo salen esporádicamente adelante mediante el empleo de discretas estrategias comportamentales (Küng, 2002; Díez de Velasco, 2005; López Pardina, 2015; Verschueren, 2013, 187-191; Llamedo González, 2018; Fernández Martín, 2021a).

Este es el mal en el que se sitúa Gebara (2002) cuando expone la experiencia femenina de la desgracia que supone no tener, no poder, no valer, no saber y la discriminación sufrida por el color de la piel. Naturalmente, todos estos males afectan también a las religiosas en tanto son mujeres, pues al final consiguen excluirlas del cuerpo social prácticamente en los mismos términos que a las legas: “no tener” implica sentirse obligadas a cuidar a los demás, a crear lazos de empatía en la comunidad de los que ellas son auténticas responsables; “no poder” conlleva tener prohibido hacer determinadas acciones que sí se les permite hacer a los hombres, como puede ser dar misa o confesar (Küng, 2002; Ramón, 2010); el mal del “no saber” supone su exclusión del conocimiento, pues no se les permite, por ejemplo, ejercitar abiertamente la práctica científica de la filosofía o de la teología, lo que las obliga, en ocasiones, a buscar estrategias, bien comportamentales, bien discursivas, que les sirvan como vehículo de expresión personal (De Pablo Maroto, 2001a; Llamedo González, 2018; Fernández Martín, 2020); el “no valer” se ejemplifica en sus textos con constantes estrategias de desautorización y autoestigmatización, frutos de la asunción (al menos, aparente) de una consideración sociocultural como seres inferiores (Gebara, 2002), así como con la frecuente explotación de la imagen de la mujer con fines, por ejemplo, nacionalistas (Steffanel, 2010);

y, finalmente, “la maldición del color de la piel” se puede ejemplificar, en general, comparando, por ejemplo, el número de santas o doctoras reconocidas por la Iglesia que son de origen europeo o norteamericano y el número de santas o doctoras reconocidas que son de origen africano o sudamericano; y, en particular, recordando el caso de sor Teresa Chikaba (?1676?-1748), la primera monja negra que entró en un convento español (Maeso, 2004).

Dentro de este mal social se encuentra cierto tipo de cambio de expectativas del comportamiento del otro, pues este está generalmente causado por las circunstancias socioculturales que rodean a su persona, lo que provoca que necesiten generar estrategias de comportamiento que las ayuden a entender no sólo qué está pasando a su alrededor, dentro de su realidad conventual, sino también a actuar en el futuro empleando los juicios de su propia razón (Fernández Martín, 2021b, 2023, 2024). Las mujeres, por lo general, son conscientes de lo que implica este mal-desgracia considerado aquí social: “El motivo con que nuestro Señor movió a la dicha Madre Teresa a fundar estos monasterios en el rigor de la primera Regla del Carmen fue para se oponer en particular a los herejes de Francia, pues como mujer no podía oponerse a ellos con sermones” (María de san José Salazar, *Escritos espirituales*, apud Rodríguez, 2017, p. 63). No obstante, no pueden hacer explícitas sus cuitas (§3.4.3), por lo que achacan su existencia al demonio, igual que hacen con el mal-culpa y el mal metafísico (Lewandowska, 2013; Villanueva Lavín, 2016; Muñoz Gómez, 2020). Lo frustrante de este dolor típicamente femenino es que el mensaje de amor explícito de Jesús (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40) podría terminar en gran medida con él, si se desarrollasen políticas que, aunque fuera a largo plazo, considerasen realmente al prójimo una persona como el sí mismo, si se fundiera la otredad del yohumano en la alteridad del Él-divino tal y como aspira la mujer mística a transformar su alma en Dios (Ramón, 2010).

Más difícil de solucionar, al menos para la persona, es el mal espiritual o metafísico, que abarca todas aquellas acciones que pasan sin desearlas ni merecerlas y que, además, son inevitables desde cualquier perspectiva sociocultural posible, pues su resolución no depende de ella. Estaríamos hablando del sufrimiento y del dolor que causa la enfermedad o la muerte de un ser querido, así como lo desagradable de los accidentes que provocan un angustioso sentimiento de pérdida de control sobre la propia vida. En estos casos, la explicación más sencilla es acudir a la acción del demonio como causa directa de todos los males (Cantón, 2009) y mantener una firme fe en Dios, Jesús, el Espíritu o cualquier santo que pueda ayudar a superar el infortunio. Así, si el causante de todo mal es el demonio, la persona es tan solo una víctima a la que de pronto le ha ocurrido una adversidad que

no puede evitar ni, por tanto, controlar (Weber, 1996). La única solución, como vemos, es encomendarse a Dios para no pasar la adversidad en soledad, porque, como dice la religiosa del siglo XX Eulàlia Bofill, “la muerte, por ejemplo, no tiene sentido; tiene sentido el más allá, la vida, pero la muerte, no; la muerte de un hijo, por ejemplo, si no tienes fe, te quita las ganas de vivir” (De Ahumada, 2011, p. 65).

En efecto, algunas filosofías de corte interiorista como las que se expresan en determinadas autobiografías femeninas de las estudiadas muestran una configuración ética del mundo en la que se observa una profunda fe en Dios, al que consideran la más pura esencia del bien, guía y criterio de su propia conducta humana. La clave, entonces, está en la mística comprendida en términos morales (Gómez, 2007), puesto que, al vivir directamente en sus cuerpos el mensaje del Absoluto, estas mujeres no solo se saltan las leyes morales implantadas por los líderes religiosos masculinos, sino que, además, se adelantan en más de cuatro siglos al desgarrador grito del anhelo de la fe de buena parte de la filosofía rusa del siglo XX plasmado presuntamente en la sentencia de *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky “Si Dios no existe, todo está permitido” (Gómez, 2007; Kolakowski, 2009). Son conscientes de que sus vivencias pueden provenir del mal, pero aprenden a controlarlas, precisamente, por su conocimiento de la teología y de la filosofía. Sus miedos al demonio son, en realidad, miedos al desconocimiento, al no saber qué está ocurriendo {en/con} sus propios cuerpos. De este modo, dentro del universo discursivo específicamente religioso de las mujeres analizadas, “la autobiografía es una magnífica fuente, pero no para conocer la vida de las monjas, sino su imaginario y, sobre todo, la función de su narración: la construcción del arquetipo de santidad” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 159).

En todo caso, el mal en el cristianismo termina con la llegada del reino de Dios (Fraijó, 1998). Morir, para estas mujeres religiosas, connota un doble significado, por una parte, en su sentido más habitual, se trata de la muerte física que implica un deseo de salir del cuerpo para gozar del Esposo; por otra parte, alude al hecho de llevar una vida tan desdichada que no pueda considerarse vida. En cualquiera de los dos casos, la muerte es considerada un mal sobre el que solo triunfa Jesús que se ha convertido en Cristo (Llamedo González, 2018).

1.3. La experiencia religiosa como esencia humana in-corporada

Desde al menos finales del siglo XIV la fe se viene a vivir de dos maneras esencialmente distintas en Europa. Por un lado, las corrientes espirituales están compuestas por místicos que experimentan el Misterio en sus propias carnes, como fray Luis de Granada, Juan de Ávila, Francisco de Osuna y fray Pedro de Alcántara (muchos de los cuales influyen en santa Teresa y otras carmelitas como Cecilia del Nacimiento) que, en numerosas ocasiones, “intentaban convertir esta experiencia en un sistema conceptualmente coherente” que, al recrearse como teología, se exponían “a los rigores de la lógica normal” que podría, por ello, “caer víctima de la manía inquisitiva de los escépticos” (Kolakowski, 2009, p. 142). Por otro lado, las corrientes intelectuales las impregnan teólogos que, como el inquisidor Valdés (quien publica el *Índice de libros prohibidos* en 1559), consideran que un buen acceso al conocimiento de Dios viene exclusivamente de la mano de la fe apoyada en la razón y, además, ponen en tela de juicio la práctica de la oración mental, especialmente si la llevan a cabo mujeres (Gómez Jara, 2011; Gómez Guillén, 2016).

Dejando de lado que el primer grupo empatiza mucho más que el segundo con las místicas, dado que comparten la experiencia religiosa, lo esencial de esta distinción, desde una perspectiva de género, es que les está vetada a las mujeres, es decir, ellas no pueden elegir pertenecer a un grupo o a otro según vivan en sus propios cuerpos o espíritus la relación con Dios. Pese a que sus textos se convierten en teología “porque lo escrito no sólo es lo vivido, sino lo revelado por Dios” (De Pablo Maroto, 2001a, p. 550), generalmente no pueden ser consideradas teólogas y, si deciden hacerse místicas siguiendo el ejemplo de las beguinas o de Catalina de Siena, entre otras muchas (De Pablo Maroto, 2001a; Martín Velasco, 2009; Martínez Cano, 2016; Sanmartín Bastida, 2017)³, han de tener cuidado

3 Aun en el siglo XX y, específicamente, en una publicación de principios del siglo XXI (De Ahumada, 2011, p. 168), hay monjas que denuncian esta realidad, como

con no contravenir las reglas, pues a su alrededor se espera de ellas que se contenten “con hilar, rezar vocalmente y practicar las virtudes” (Gómez Guillén, 2016, p. 127). El universo de la práctica femenina, pues, está limitado a una mística interior que es fuertemente controlada (Cammarata, 1992; Gómez Guillén, 2016; Villanueva Lavín, 2016), ya que su experiencia se debe limitar al mundo interior que ha de estar en un manso e invisible silencio (Ortega *apud* Fraijó, 1998; Forcades i Vila, 2011; Morera de Guijarro, 2017; Posada Kubissa, 2015; Llamedo González, 2018).

En efecto, la reinterpretación de un cristianismo basada en el socio-judaísmo, el platonismo y la filosofía agustiniana (Hanna Arendt, 1984, p. 288) contribuyó poco a poco a fomentar una necesidad de controlar el cuerpo, vigilarlo y disciplinarlo, si se quería seguir una vida modélicamente ascética que diera lugar, a la larga, a una plena experiencia de Dios: el socio-judaísmo, considerado como el conjunto de prácticas socioculturales {basadas/explicadas} en el Antiguo Testamento, es de corte claramente patriarcal (Ramón, 2010). El platonismo, atravesado por el mito del alma desterrada (Pikaza, 1999, p. 175-176) y criticado posteriormente por Aristóteles (Arendt, 1984, p. 48), cae fácilmente en las garras de la necesidad legitimadora del poder establecido, pues, para evitar perder cualesquiera que sean los valores simbólico-mitológicos de la anterior tradición helénica, construye una naturaleza tripartita del ser humano acorde con las tres clases sociales existentes⁴ (Arendt, 1984; Oñate Zubía, 2003). Y, finalmente, la filosofía agustiniana construye la idea del pecado original como corruptor de la sexualidad humana, genera, a la larga, la equivalencia entre el cuerpo y la cárcel del alma (Küng, 2002).

Acaba triunfando la idea, pues, de que solo entrenando el cuerpo puede lograrse la felicidad del alma, en lo que se convierte así en un proceso en el que “se concede potencia diferenciada a cada uno de los componentes modificable a través de prácticas y hábitos” (Velasco Maíllo, 2007, p. 199). La relación cuerpo-fémmina termina siendo inevitable: al ser el lado oscuro del binomio, a ella se la concibe igualmente como lo irracional, lo

hace Montserrat Viñas: “Ahora, por el número de estudiantes que tienen, ya podrían reconocerlos oficialmente [los estudios de teología], pero como no quieren que las mujeres estudien teología, pues no lo hacen”.

4 Al defender que el único actor social apropiado para llegar al poder es el filósofo, porque es el único que ha recibido instrucción para ello, se está negando a la gran masa social, entre la que se encuentran las mujeres, la extraordinaria utilidad del pensar (Arendt, 1984; Marín Serrano, 2020) y, en consecuencia, de gobernar (Amorós Puente, 2008; Lewellen, 2009; Valcárcel, 2010; Romero Pérez, 2015). Se emplea, así, la filosofía como medio legitimador del *statu quo* preestablecido, porque no siempre conviene fundar la moral sobre el culto a la razón (Bergson, 1928/2020).

incontrolado, lo desconocido, el factor que se escapa de la razón humana, tomada aquí por una razón naturalmente androcéntrica que considera una premisa incuestionable la señalada equivalencia entre la mujer y el útero. El dualismo cuerpo-alma, en consonancia con otros dualismos como materia-espíritu, psico-físico, cultura-naturaleza, idea-realidad, conforma el imaginario colectivo patriarcal, porque, a lo largo de la historia, la identidad androcéntrica se ha forjado a partir de una interacción entre los procesos de opresión y represión efectuados sobre el otro que, en realidad, era *otra* (Díez de Velasco, 2005; López Pardina, 2015). El cuerpo masculino no ha tenido el mismo valor para el hombre que el cuerpo femenino ha tenido para la mujer; ni el cuerpo femenino ha sido igualmente valorado para ellos y para ellas, como pueden demostrar las creencias tradicionales forjadas en torno a la menstruación (Velasco Maíllo, 2007, p. 60). De hecho, invisibilizar el cuerpo (y sus parejas en los susodichos binomios: materia-físico-naturaleza-realidad) y desprestigiarlo lo convierte, dentro del mismo dualismo, en sinónimo de lo privado, de lo doméstico, en lo que, hipostasiadamente, supone un ensombrecimiento también de la mujer (Posada Kubissa, 2015).

Simultáneamente, el control efectuado sobre el cuerpo biológico para dominarlo y mantenerlo en la sombra se justifica, entonces, porque “el cuerpo femenino se concebía como maleable, impresionable y muy receptivo a los cambios espirituales que provenían de fuera: su identidad estaba, en principio, menos definida que la del hombre, y así, resultaba más fácil que cayera presa de influencias externas y de invasiones” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 77). Esta dominación implica, por tanto, extender una red de acción puramente política, de donde se deduce la fundamental valía de la experiencia mística para la filosofía: su importancia para comprender el papel de la (historia de la) filosofía política y, en concreto, de toda teoría feminista surgida en un momento dado, incluso dentro del mismo seno de la Iglesia (Forcades i Vila, 2013; Villanueva Lavín, 2016; Fernández Martín, 2021a). La idea esencial es, entonces, que la experiencia mística femenina no solo contribuye a romper el dualismo cuerpo-alma (Sanmartín Bastida, 2017), sino que, además, lo hace desde el cuerpo social que percibe el cuerpo humano en función de la posición social que este ocupa, de manera que “habrá también que aventurar que tal percepción se hace, por así decirlo, de arriba abajo, o de dentro afuera: es decir, desde la posición que domina al cuerpo dominado” (Posada Kubissa, 2015).

En otras palabras, el fenómeno místico debe entenderse dentro de la simbología implicada en el cuerpo social de la que el cuerpo físico femenino no puede huir y, al no hacerlo, contribuye, a su vez, a dar forma al cuerpo social, pues las mujeres religiosas forman parte de él, aunque no

hayán sido incorporadas al canon de los discursos de prestigio (Sanmartín Bastida, 2017; Fernández Martín, 2020). Romper estas cadenas que tratan de alienar a la *fém*ina es altamente complicado, dados los procesos socio-históricos, ya mencionados, de opresión/represión en que la misma mujer se ha visto inmersa a lo largo de los siglos (Díez de Velasco, 2005; López Pardina, 2015). La estructura estructurada, ya dada en el momento en que el ser humano se abre al mundo (Heidegger, 1967, §§39, 40; López Sáenz, 2016), inicial, existente, estable y duradera, funciona como estructura estructurante, gestora de prácticas y comportamientos objetivados y regulados. El *habitus* bourdieuniano construye guiones de actuación socioculturales sobre las experiencias vividas que dan pautas de conducta sobre las que vienen por vivir. Este *habitus* se muestra en las prácticas habituales del cuerpo biológico de la mujer que adopta, in-corporadas, las costumbres del cuerpo social en que no tiene más remedio que habitar (Velasco Maíllo, 2007; Bourdieu, 2008).

No obstante, existe un tercer cuerpo, el cuerpo político, en el que hay cierto espacio para que la mujer se rebele, pues surge “con la crítica a una noción de poder entendida tan sólo como mecanismo jurídico, es decir, prohibiciones o prescripciones con las respectivas sanciones de exclusión, rechazo, negación, barreras, etc., para pasar a entenderlo en términos de tácticas y estrategias” (Velasco Maíllo, 2007, p. 63). A diferencia del pensamiento foucaultiano, sin embargo, que considera que dicha rebelión sucede a partir del siglo XIX, o de la historia del pensamiento feminista canónico, que da por hecho que el feminismo se da a partir de la Ilustración, aquí entendemos que, en realidad, en siglos anteriores hay espacio para formas de protesta feminista dentro de este tercer cuerpo, pues el cuerpo biológico y el cuerpo social conforman demasiado férreamente el *habitus*, es decir, forman parte de una estructura demasiado absorbente como para permitir modificaciones comportamentales a las mujeres (Bourdieu, 2008). Así, muchas de ellas encuentran una forma de derrumbar esos muros y romper las dichas cadenas mediante, fundamentalmente, el uso de la palabra, que incluye, concretamente, tácitas rupturas ideológicas, entendiendo la ideología de género como el conjunto subyacente de pautas de significado, marcos de interpretación, visiones del mundo o formas de pensamiento y explicación del día a día que, integradas sociocognitivamente, suponen relaciones de poder incuestionadas que buscan naturalizar la diferencia en el trato entre hombres y mujeres, a través de un proceso de construcción simbólica que permite que se acaben asumiendo como *normales*. El concepto de “normal” remite, claro está, a la esencia del *habitus* bourdieuno (Verschueren, 2013; López-Baralt, 2020; Fernández Martín, 2021b; Marín Serrano, 2021).

En efecto, aprovechando la más mínima oportunidad, algunas mujeres, como la franciscana sor Juana de la Cruz (§§4.1, 4.2, 4.3), encuentran sutiles formas de romper el control patriarcal y de “seguir el juego cultural para evitar ser silenciada[s]. Su lenguaje es una estrategia para que no le[s] reprochen desear ocupar el lugar de los que enseñan” (Llamedo González, 2018, p. 24). La misma sor Francisca confiesa que ya al nacer “parece quiso Nuestro Señor darme a entender cuánto me convendría el retiro, abstracción y silencio de la vida mortal, y cuán peligroso sería para mí el trato y la conversación humana, como lo he experimentado desde los primeros pasos de mi vida, y lo lloro, aunque no como debiera” (*Vida*, p. 84). Sin embargo, escribe una autobiografía plagada de mensajes interpretables como estrategias de rebelión discursiva ante el patriarcado (Fernández Martín, 2021b), tal vez debido a que “en la Regla de la que es Madre y paradigma de toda mujer franciscana [santa Clara de Asís], lo más precioso no es el silencio –con ser bueno–, sino la palabra. Las palabras castas, que sirven como en bandeja de plata a «las muy santas y olorosas palabras del Señor que son espíritu y son vida»” (Triviño, 2006, p. xxvi). El simple hecho de que en esta orden de religiosas lo esencial sea la palabra porque se ha entendido a la perfección que Dios *es* lenguaje (Fernández Martín, 2022), siguiendo las indicaciones de su fundadora, ya descarta veladamente que las propias mujeres asuman sin rechistar su papel de silenciosas participantes en el cuerpo político de la sociedad en la que les ha tocado vivir, pese a los posibles estereotipos que se hayan generado sobre la vida conventual (Lewandowska, 2019). No cabe sorprenderse, pues, de la eficacia que, en el cuerpo político, puede tener la palabra femenina si proviene realmente de Dios: “¿Qué mujer hay en el mundo que pudiese hablar tan copiosamente como esta santa [Juana de la Cruz] lo hizo, si el Espíritu Santo no fuese el que arrebatase su lengua y poseyese su corazón?” (Fray F. de Torres, *Glosas, sermones*, 11,1, *apud* Triviño, 2006, p. xix) Entonces, el inicial desprecio masculino hacia la mujer por su inutilidad *per se* para expresar su propio pensamiento, acaba tornándose en una completa admiración por su capacidad de comunicarse con Dios, lo que en términos de práctica religiosa es una herramienta de poder feminista que, bien aprovechada, abre un espacio de participación política a la fémina al que difícilmente se podría acceder de otra manera.

Otra estrategia discursiva de rebelión dentro del cuerpo político consiste en explotar la autobiografía con intenciones ético-políticas, como hace, a su manera, santa Teresa de Jesús, lo cual permite que la misma vida de las religiosas pase a considerarse un texto, en sentido literal (por su libro) y en sentido figurado (por su mensaje). Ello es perfectamente interpretable a partir de las tres fases del método gadameriano (la [pre]comprensión,

la interpretación *per se* y la aplicación), que busca, curiosamente, arrojar algo de luz sobre el mismo sentido de la vida a la vez que pretende mostrar unas pautas de conducta distintas a las que se esperan de ellas (Fernández Martín, 2021a, 2023, 2024). Así, si bien “el lenguaje autorizado sólo se impone con la colaboración de los gobernados, es decir, por medio de los mecanismos sociales capaces de producir esa complicidad, fundada en el desconocimiento, que es la base de toda autoridad” (Bourdieu, 2008, p. 93), ellas, en tanto dominadas, dejan de ser cómplices en cuanto se dan cuenta de que tienen estrategias para convertirse en voces autorizadas en la construcción de discursos formalmente acordes con lo que se les permite compartir, pero conceptualmente discordantes con los contenidos esperables dentro del valor ritual que conlleva su producción (Foucault, 2018).

En efecto, la misma Teresa “desmonta los dualismos especulativos del misticismo neoplatónico y esclarece el riesgo mitologizador que supone para la fe cristiana” (Llamedo González, 2018, p. 43), ya que, concretamente, “no postula una antropología dualista, sino de unidad. No hay dos términos en contraposición: lo natural y lo sobrenatural; el alma y el cuerpo. Sino una única realidad en la que confluyen dos miradas que se reflejan la una en la otra: lo humano y lo divino; lo natural y lo sobrenatural; el alma y el cuerpo. No hay compartimentos estancos” (Llamedo González, 2018, p. 69). Naturalmente, no interesa leer su obra en estos términos simbólicamente tan “rebeldes”, por lo que se sigue manteniendo, como ocurre con los textos de tantas otras mujeres, en la sombra de lo femenino, es decir, en el *apartheid* de lo espiritual, devocional o estrictamente místico (Vega Cernuda, 2020).

Y es que la desconfianza de las instituciones eclesásticas sobre la religiosidad mística tiene su razón de ser en tres grupos de motivos esenciales (Kolakowski, 2009): los teológicos, los institucionales y los morales. Los primeros aluden a la problemática en torno al peligro del “pecado”, entendido por antonomasia como soberbia y, por tanto, como el único malculpa que el Ser no puede perdonar a sus criaturas (§1.2). Los segundos ponen en cuestión la misma legitimidad de la Iglesia, pues si la persona puede lograr con relativa facilidad la comunicación con Dios a través de su simple cuerpo, no cobra entonces ningún sentido su papel de institución intermediaria entre la divinidad y la humanidad. Los terceros refieren a la posibilidad paulina (Rom 6,14) de desligarse de las normas tradicionales por estar sometidos a la gracia de Dios, lo que puede degenerar en un panteísmo que no distinga realmente entre el Bien y el Mal. De todas estas razones se puede deducir, en general, que la expresión discursiva del fenómeno místico haya encontrado siempre constantes obstáculos cuando aspiraba a ser reconocida oficialmente por la Iglesia (Kolakowski, 2009),

mientras que a la obra femenina, en particular, se la haya vigilado con mayor atención todavía, excluyéndola, incluso, de todo discurso prestigioso, como muestra el hecho de que haya sido habitualmente tildada de forma despectiva como “literatura espiritual y devocional” (Ramón, 2010, p. 157) o, simplemente, “mística” (Llamedo González, 2018, p. 42), y de que, por esto, no haya sido incluida entre la teología, precisamente, porque venía de la mano de una mujer.

Por todo ello entendemos como crucial una revisión hermenéutica de los textos femeninos, porque para las mujeres, como para los hombres, la “experiencia es la manera específicamente humana de conocer, en un proceso de encuentro activo y receptivo con el mundo, con la propia vida y con la existencia de los otros” (Pikaza, 1999, p. 22). De aquí se deduce que, en concreto, “la experiencia mística femenina es el espacio seguro que elude la racionalidad de la lógica patriarcal. La *parole* femenina reemplaza el *logos* masculino” (Cammarata, 1992, p. 58), puesto que la única manera de hablar de Dios (o, cuando menos, de escribir sobre él) es mediante la experiencia del propio cuerpo, el cual, incluso constituyendo la única posesión que tenían las mujeres religiosas, era el contenedor de lo divino durante la experiencia mística (Walton, 2004). Esa pertenencia, naturalmente, pagaba un alto precio por acercar su poder al del hombre: la mujer se desfeminizaba, transformada casi en un varón, porque para ser mística era preciso formar parte de la comunidad eclesial, cuyas normas destruían la posibilidad de tener hijos y, por tanto, de poder hacer efectiva la tradicional reducción de *tota mulier in utero* (Ramón, 2010). Recuérdese que, desde Aristóteles (y hasta el siglo XIX en que se descubre el óvulo), la mujer es un “hombre frustrado”, pues “en la producción de un ser humano nuevo, el hombre, por su esperma, es el único elemento productor, activo, la *virtus activa*. La mujer, en cambio, es la parte exclusivamente receptora, pasiva, la materia recipiente, que no hace más que tener disponible su condición (*virtus passiva*) para el nuevo ser humano” (Küng, 2002, p. 58). Sin embargo, esta reducción, aparentemente masculinizante, daba el poder a la mujer sobre su propio cuerpo, no solo por el mantenimiento frecuente de una supuesta virginidad que la dotaba de una imagen exterior supratereñal por su cercanía simbólica con la Madre de Dios, sino también por una razón de corte práctico, que implicaba evitar entregarse a un hombre que en numerosas ocasiones no tenía por qué amar, a la vez que impedía los riesgos del parto, principal motivo de mortandad entre las féminas (Velasco Maíllo, 2007, p. 190).

En el caso de estas mujeres, entonces, las prácticas discursivas equivalen a las prácticas religiosas, en especial como símbolo de la rebeldía que supone el empoderamiento de la fe femenina expresada en sus propios cuerpos,

dadas las distintas espiritualidades que actualmente atraviesan distintas etapas (reconocimiento, descubrimiento y compromiso) y las implicaciones políticas que, por ejemplo, para la institución eclesial, puede tener una fuerza de tal vigor que ha estado adormecida durante siglos (Martínez Cano, 2016; Walton, 2004). Parecen, así, haber iniciado el camino para que, en la actualidad, las teólogas feministas y las ecofeministas cristianas luchen por reconocer la relevancia, como práctica femenina, de la Ruah, la Dios-Sofía, a partir de la mejora de las relaciones entre la mujer y el hombre, por un lado, y entre la persona y la naturaleza, por otro⁵. Esta visión completamente inclusiva de la vida debe ser tenida en cuenta como un tipo de feminismo político que adquiere su fuerza de una renovación en la fe cristiana a partir de la relectura de los Evangelios, en concreto, de la palabra de Jesús tomada de forma directa, sin intermediarios y en un sentido marcadamente universal (Schüssler Fiorenza, 1989; Küng, 2002; Ramón, 2010; Martínez Cano, 2016).

5 Entendemos que esta imagen femenina de Dios estaría a la misma altura que la imagen masculina construida desde el patriarcado, el cual habría terminado con el concepto de “Pantomadre” que hacía peligrar la visión monoteísta del cristianismo primitivo (Küng, 2002, p. 29-30). En esta línea interpretamos las palabras de Beorlegui: “Dios no tiene sexo, y si utilizamos para hablar de él un lenguaje simbólico, tan legítimo es denominarle *padre* como *madre*” (Beorlegui, 2016, p. 695).



CAPÍTULO 2

EL DISCURSO RELIGIOSO FEMENINO COMO ÁMBITO DE LO SAGRADO

El lenguaje religioso es la forma en que se articula la experiencia religiosa cuyo contenido tiene un significado específico para la comunidad dentro de la cual se genera. Para alcanzar la verdad de este contenido, en términos referenciales, se precisa generalmente un intermediario literario, que actúa como detonante para que se produzca la *epojé* necesaria que permita acceder a la comprensión del husserliano *Lebenswelt* o del heideggeriano *In-der-Welt-Sein* que, en su aplicación al texto, pasa a configurar el mundo del discurso (Pikaza, 1999; Ricoeur, 2008), el “imaginario” colectivo de las autoras del texto (Alabrús Iglesias, 2019) o el universo discursivo, que se puede definir, entonces, como “el sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso¹ (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido. La literatura, la mitología, las ciencias, la matemática, el universo empírico, en cuanto ‘temas’ o ‘mundos de referencia’ del hablar, constituyen ‘universos del discurso’” (Coseriu, 2007, p. 136, n. 112). En esta misma cita, como se ve, se incluyen dos ejemplos textuales como son el literario y el mitológico que permiten comprender la estrecha relación de la que pretendemos

1 En la línea tanto de Ricoeur (2002) y Foucault (2018) como de Coseriu (2007), consideramos sinónimos *texto* y *discurso*, pues entendemos que ambos hacen referencia a cualquier acto lingüístico que realiza un hablante determinado en una situación concreta de forma hablada o escrita. En todo caso, los discursos que analizamos en el presente trabajo nos han llegado por vía escrita, aunque contengan elementos claramente orales, por tanto, además de sinónimos, aquí también son ambos términos correferenciales.

partir entre el lenguaje literario y el lenguaje religioso², en tanto, en los términos fenomenológicos en que se mantiene la *epojé* y en los términos antropológicos en los que se lucha contra el natural etnocentrismo, no hay diferencia entre mitología y religión (Pikaza, 1999). Por otra parte, el lenguaje religioso toma forma en el discurso religioso, dado que se convierte en el uso individual de un lenguaje que resulta ser universal. De esta manera, la experiencia religiosa se expresa mediante un tipo de lenguaje literario como es el religioso y este, a su vez, se configura en discursos tangibles que son, por tanto, hermenéuticamente analizables, como deja entrever el experto Vega Cernuda (2020) al comparar cierto pasaje de los *Diálogos* de Catalina de Siena con los requiebros amorosos que Shakespeare pone en boca de Romeo y Julieta.

En términos coserianos (Coseriu, 2007), pues, la universalidad de la experiencia religiosa, entendida desde la fenomenología que aboga por el *homo religiosus*, equivale al nivel universal del lenguaje religioso, en tanto se halla en la propia experiencia del Absoluto y se da en todas las culturas del mundo (Martín Velasco, 2009). Dicha experiencia, al construir un lenguaje religioso específico, no puede hacerlo fuera de una lengua, esto es, el idioma de la experimentante-autora, igual que tampoco se puede llevar a cabo una religión en general fuera del ámbito de sus prácticas socioculturales específicas (Ricoeur, 1994). Ambas se anclan necesariamente a una comunidad de habla capaz de atribuir significado no solo a los contenidos de ese lenguaje, sino también y especialmente a la referencia a la que este, a su vez, alude, esto es, a la experiencia religiosa. Todo ello se configura, finalmente, en el nivel individual del habla, que es en el que se construye el discurso religioso per se, y en el que se encuentra también la intención estética de la obra literaria a la que pertenece el lenguaje religioso, por lo que, en el ámbito de las religiones, este nivel del lenguaje puede perfectamente equivaler a las mediaciones religiosas subjetivas.

Esto no implica, no obstante, que dicha intención estética se mantenga como la esencia del valor literario del discurso religioso, pues, en realidad, dicho valor solo cobra sentido en el juego de interpretaciones que se gesta a partir de su contenido dentro de los distintos lectores que acceden a él (Eco, 1990; Fernández Martín, 2021c). Esto significa, entonces, que el discurso literario y su subtipo, el religioso, es una forma de comunicación que se da en un contexto situacional concreto (Bohannon, 1966), definible como el conjunto de “creencias, proposiciones o representaciones compartidas

2 Entendemos, con Ricoeur (2008), que “lenguaje poético” puede ser sinónimo de “lenguaje literario”, independientemente del género discursivo (o modo de texto) en que se produzca (v. cap. V).

por el hablante y el auditorio junto con las atribuidas por aquel a éste” (Bustos Guadaño, 2004, p. 99) que tenderán a seguir las convenciones establecidas socialmente, con especial atención a la cohesión y la coherencia (Tusón Valls y Calsamiglia Blancáfort, 1999) y a todo aquel conocimiento basado en la experiencia sociocultural previa (incluida la lengua) gracias a la cual los interlocutores han aprendido a interactuar significativamente (Pikaza, 1999; Duranti, 2000; Croft y Cruse, 2008). Esta premisa supone que tanto el contexto como el proceso de interpretación que llevan a cabo los interlocutores están constituidos por variables difícilmente abarcables desde una perspectiva analítica, no solo por la cantidad de elementos que pueden ser relevantes *a priori*, sino también porque se encuentran en constante construcción durante la interacción (Bohannan, 1966; Croft y Cruse, 2008; Van Dijk, 2011). Este modelo de la comunicación humana, que aquí denominamos pragmático (Escandell Vidal, 2005), no tiene nada que ver, por tanto, con el modelo clásico (que aquí entendemos como semántico) que la limita a un mero proceso de codificación-decodificación entre un emisor, un receptor, un mensaje, un canal y un código (Moreno Cabrera, 2013; Fernández Martín, 2022).

Sin embargo, el modelo clásico está lo suficientemente arraigado en la comprensión de la comunicación como para que constituya la base de varias de las dificultades con las que nos topamos a la hora de aplicar el modelo pragmático al texto escrito místico-literario. En efecto, los interlocutores no viven la situación comunicativa a tiempo real, dado que dichas situaciones se caracterizan por contar con productos textuales que gozan de los atributos propios del lenguaje escrito, entre los cuales cabe destacar el de la asincronía entre el momento de la redacción y el momento de la lectura (Tusón Valls y Calsamiglia Blancáfort, 1999; Ricoeur, 2002; Moreno Cabrera, 2005; Barthes, 2009). El constante dinamismo en el construir del significado que tiene lugar en una conversación oral (Van Dijk, 2008, 2011) funciona de una manera diferente en la interacción escrita, en la que es el lector real el que construye el significado desde su propio yo antropológico (abarcando sus características socioculturales de edad, sexo, clase, sociedad, lengua...), fusionándose con la interrelación entre el lector modelo que tenía en mente el autor al producir el texto, el autor modelo creado por el lector empírico y el autor empírico que una vez existió (Eco, 1990, § 1.9; Eco, 1993).

Como consecuencia, la descontextualización defendida por el modelo semántico de la comunicación para los textos escritos (Ricoeur, 2008) existe tan solo desde una perspectiva metodológica, necesaria para analizarlos desde las corrientes más estructurales, no desde una perspectiva comunicativa (Tusón Valls y Calsamiglia Blancáfort, 1999; Ricoeur, 2002;

Fernández Martín, 2021c). Esto implica que carece de sentido un análisis discursivo basado en la distinción entre la proclamación de lo sagrado que sigue la lógica inherente a la ley de las correspondencias (nivel simbólico semánticamente descontextualizado) y la lógica de las expresiones límite que tiene lugar en la manifestación textual (nivel de la praxis pragmáticamente contextualizada) (Ricoeur, 2008) porque una no existe sin la otra: lo sagrado se manifiesta como palabra en el mismo momento en que se necesita transmitir la explicación de lo inexplicable a unos interlocutores ávidos por dotar de sentido a su vida (Triviño, 2019) y, a la vez, la palabra se proclama sagrada porque, al pronunciarla, surte el efecto deseado en la audiencia: “la condición simbólica de toda expresión religiosa entraña de forma necesaria el carácter social de la misma” (Martín Velasco, 2006, p. 223).

El universo de lo simbólico equivale, entonces, al universo del discurso, independientemente de los siglos que pasen entre el momento en que se escribe (contexto de producción) y el momento en que se interpreta (contexto de situación): esta brecha temporal, inexistente en aquellas conversaciones en que ambas acciones sean simultáneas (Escandell Vidal, 2005; Ricoeur, 2002, 2008; Van Dijk, 2008, 2011), no implica que la escritura sea un proceso descontextualizado. Así, si entendemos que el contexto es el conjunto de conocimiento compartido por los interlocutores, intenciones, ideologías, aspectos sociales relevantes para ellos y mutuas atribuciones o expectativas, debemos entonces poder aplicar estos factores también a la lengua escrita, considerando a la autora capaz de crearse un lector modelo al que atribuye conocimientos y del que espera entienda su mensaje de una forma concreta (Nystrand, 1986; Eco, 1993; Ricoeur, 2002). Naturalmente, esto no va a suceder si el lector no ha sido mínimamente acostumbrado a interpretar los mensajes del escritor como este espera que lo haga (Van der Leeuw, 1964; Bohannan, 1966).

De este modo, la dificultad se encuentra en la perspectiva metodológica de la interpretación, no en el fenómeno comunicativo per se, dado que no podemos presenciar las interacciones cuyos restos textuales son escritos y, por tanto, nos debemos limitar a estudiar sus productos. Asimismo, no hay que olvidar la imposibilidad que supone, en numerosas ocasiones, no solo saber qué tenía en mente la autora al componer su texto (a quién iba dirigido, cuáles eran sus intenciones, qué conocimientos atribuía al lector modelo...), máxime si se trata de una producción literaria (Aguilar e Silva, 1972), sino también cuántos y quiénes llegaron a leerlo y qué podían interpretar en cada caso.

Esta posibilidad de interpretación, entonces, en tanto hermenéutica general, demanda “que entre la explicación estructural y la comprensión de sí se intercale, a título de mediación necesaria, el despliegue del mundo

del texto” (Ricoeur, 2008, p. 61). No tiene sentido tratar de comprender el discurso religioso sin entender primero el mundo textual o el universo discursivo en que se enmarca y este, a su vez, no tiene sentido desde una perspectiva puramente semántica de la comunicación que lo analice, estructuralmente, sin atender a los valores que les atribuyen los escritores-intérpretes, como conformantes de una comunidad cuyas creencias comparten (Van der Leeuw, 1964; Pikaza, 1999; Sanmartín Bastida, 2017). Desde esta perspectiva pragmática, se vuelve fundamental para el acceso a la esencia del texto que la hermeneuta y la autora compartan el nivel sociohistórico del lenguaje (es decir, la lengua), pues este conocimiento convencional permite desgranar, como demanda uno de los objetivos del método fenomenológico: a) qué es, dentro del discurso religioso, lenguaje místico-literario y qué es lenguaje ordinario; b) por extensión, qué partes del discurso aluden a la experiencia religiosa y cuáles no y, finalmente, c) cuáles de todas ellas son lo suficientemente relevantes para comprender el “cuerpo expresivo” de símbolos que constituyen la materia en que se configura la religión (Martín Velasco, 2006).

Volviendo, entonces, al valor estético del lenguaje religioso, puede ser hermenéuticamente interesante insistir, para comprender su configuración discursiva, en que, entonces, en tanto lenguaje literario, toma prestados recursos de la lengua sociohistórica, porque sus usuarios no pueden (o no quieren) salirse de las normas discursivas sociohistóricas en las que se encuentran³, dada su intención comunicativa, es decir, debido al deseo inherente de expresar su experiencia religiosa en un proceso que culmine con la interpretación por parte de un posible lector que quizá, incluso, hasta tengan configurado prototípicamente (Eco, 1990). Simultáneamente, es en el nivel individual de la creación del discurso, en el habla, donde aparece la posibilidad de creación artística que, libre de ataduras, está prácticamente prohibida por las intransigencias de la lengua sociohistórica. La maestría de la escritora, esto es, la valía artística de su discurso religioso, se halla en su extraordinaria capacidad para combinar a la perfección la explotación de los recursos lingüísticos de la lengua común del nivel sociohistórico (el lenguaje cotidiano), que la une con sus hablantes en lo que se convierte en la historia de una tradición discursiva, con el habla del nivel textual (su idiolecto), que la separa de ellos en lo que se torna en la trascendental expresión original de una vivencia religiosa.

3 Seguimos el concepto de *norma* de Coseriu (1998), esto es, la “norma de cada modo de hablar”, siempre elegida, pues forma parte del significado convencional (semántico) en el que se mueve todo hablante en tanto pertenece a una sociocultura concreta (Coseriu, 1998, §§3.1, 5).

Desde esta perspectiva es, por tanto, desde la que esperamos se entienda la identidad establecida entre el discurso religioso y la práctica religiosa y la manera en que todo ello pertenece al diferente ámbito de la realidad femenina que se considera sagrado (Gadamer, 1994). En términos ricoeurianos, “no habría hermenéutica si no hubiera proclamación. Pero no habría proclamación si la palabra no fuera potencia, si no tuviera el poder de desplegar el Ser nuevo que anuncia” (Ricoeur, 2008, p. 83), es decir, “la experiencia religiosa es la expresión del misterio, desvelamiento del poder o realidad original que, trascendiendo aquello que el humano sabe y hace, se desvela sin embargo sobre el mundo” (Pikaza, 1999, p. 208). En nuestras palabras, la faceta del discurso puramente convencional, de cuyo lenguaje religioso la escritora toma prestadas las palabras que considera relevantes y les asigna un significado relacionado con el Misterio, actúa, entonces, como una mediación religiosa objetiva (nivel coseriano sociohistórico), a la que se opondría, no sin la evidente dificultad de distinción, la otra faceta del discurso puramente conversacional que, dependiente de su naturaleza textual y, por tanto, al arbitrio de la pura creatividad artística de la autora, actúa como mediación religiosa subjetiva (nivel coseriano individual).

2.1. El discurso religioso femenino como mediación objetiva

Las mediaciones religiosas objetivas constituyen lo que Eliade (1957/2018, p. 13-52) denomina “hierofanías” y lo que Martín Velasco (2010, p. 81) define como “realidades de todo tipo en las que el sujeto religioso ha reconocido a lo largo de la historia la presencia del Misterio”. Desde esta perspectiva, el discurso místico femenino es una mediación religiosa objetiva porque, en él, es decir, en el mundo del texto (Ricoeur, 2008), la realidad del Misterio se revela manifestándose (Pikaza, 1999) y, en consecuencia, se torna epistemológicamente accesible y ontológicamente posible, dada su equivalencia con la realidad literaria. Lo religioso, así, se funde con lo racional en tanto utiliza la lógica de la forma lingüística del nivel sociohistórico del lenguaje para construir una nueva lógica propia que conforma el discurso individual y, por ello, único, para conocerse a sí misma y añadir este conocimiento a su saber previo, dentro del cual se encuentra, entonces, el intento (generalmente inalcanzado) de comprensión del Inefable:

[...] puede decirse que la literatura [...] es absoluta y categóricamente realista: ella es la realidad, o sea, el resplandor mismo de lo real. Empero, y en esto es verdaderamente enciclopédica, la literatura hace girar los saberes, ella no fija ni fetichiza a ninguno; les otorga un lugar indirecto, y este indirecto es precioso. Por un lado, permite designar unos saberes posibles –insospechados, incumplidos: la literatura trabaja en los intersticios de la ciencia, siempre retrasada o adelantada con respecto a ella [...]. La ciencia es basta, la vida es sutil, y para corregir esta distancia es que nos interesa la literatura. Por otro lado, el saber que ella moviliza jamás es ni completo ni final; la literatura no dice que sepa algo, sino que sabe *de* algo, o mejor aún: que ella les sabe algo, que les sabe mucho sobre los hombres. [...] En la medida en que pone en escena al lenguaje –en lugar de, simplemente, utilizarlo–, engrana el saber en la rueda

de la reflexividad infinita: a través de la escritura, el saber reflexiona sin cesar sobre el saber según un discurso que ya no es epistemológico sino dramático. (Barthes, 1982, pp. 124-125)

Partiendo, en todo caso, de la visión pragmática de la comunicación, en estos escritos el discurso actúa como una mediación religiosa porque se entiende como un recurso puesto a disposición de la experimentante para dejar constancia escrita de la vivencia del Misterio, en un acto que, siendo subjetivo en tanto es una expresión de su sentir místico, es también objetivo porque toma prestada una tradición sociohistórica (la lengua) a la que convierte individualmente (habla) en un recipiente plagado de contenido religioso (discurso): “todo texto místico encubre de por sí una red de significados que se abren continuamente, interactuando con cada lector de una manera distinta” (López-Baralt, 2020, p. 47).

Simultáneamente, dentro de la misma consideración comunicativa que abarca toda interpretación de un texto escrito, el significado religioso es también absorbido por el lector que intenta comprender el texto, no tanto como lector empírico y verdaderamente existente (algo imposible de conocer con rigor si no hay vestigios históricos, tanto para la hermenéuta como para la escritora), cuanto como el lector modelo que la autora en su día concibió como conformante del contexto situacional cuyo protagonista es su producto discursivo. La presencia del Misterio, pues, se encuentra en el texto no solo porque el intérprete así lo sienta, sino también porque la autora así se lo atribuyó al lector prototípico que tenía en mente al componer el texto, “a manera de un juego de espejos que saca a la superficie las experiencias espirituales intrasferibles de cada cual” (López-Baralt, 2020, p. 47).

Así, el primer rasgo del discurso religioso como mediación objetiva es, sin duda alguna, “la enorme multiplicidad, variedad, heterogeneidad y mutabilidad de las hierofanías” (Martín Velasco, 2006, p. 198), como muestra la cantidad de formas de discursos que contienen un fondo teológico, pero constituyen una estructura de otro tipo, como puede ser una autobiografía (en los textos de Ana de san Bartolomé y Francisca Josefa de Castillo), una narración (en el de Juana de la Cruz), una relación de mercedes y un tratado autobiográfico (en los de Cecilia del Nacimiento). El constante trasvase entre las formas del discurso y los mundos textuales desde los que hay que comprender su contenido permite comprobar cómo aquellas se nutren de estos (emplean su sintaxis, su semántica, sus conocimientos compartidos...) y estos, a su vez, se dejan imbuir por aquellas (Mukařovský, 1977).

El segundo rasgo de estas peculiares hierofanías se encuentra en una sistematicidad que consideramos existente en la propia estructura del texto (Martín Velasco, 2006), así como en su relación con otros textos de

la misma autora. Por ejemplo, las exposiciones de contenido místico de Ana de san Bartolomé conforman un complejo simbólico que comprende varias obras autobiográficas, en algunos casos más centradas en relatar los viajes que la llevan por las diferentes fundaciones conventuales que efectúa en el extranjero que en las experiencias místicas como tales, las cuales, en todo caso, se muestran casi siempre como agradecimientos al Inefable, precisamente, por haberle dado la posibilidad de experimentarlo en su propio cuerpo (Pikaza, 1999). El ejemplo de la teogonía de la santa Juana es similar, en tanto ofrece todo un universo simbólico, a través de la creatividad que permite la forma del discurso narrativo (Ricoeur, 2008) o la “corporalización de un código” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 103), en el que otorga el papel de protagonista soteriológico del cristianismo a María de Nazaret, en lo que se convierte, entonces, en todo un tejido mitológico que responde a la inversión de la relación entre estructura formal y kerigma conceptual. En este caso concreto, en el que transmite este complejo figurado de forma oral a otras oyentes, probablemente mujeres, De la Cruz está siguiendo una tradición mariana que viene de lejos, apoyada en la importancia de la madre de Jesús como verdadera redentora de la humanidad (Schüssler Fiorenza, 2000; Martín, 2021). Demuestra así, pues, que es posible cierto grado de retorno de la interioridad que ofrece la mística al orden cósmico que ofrece la teogonía (Pikaza, 1999).

Esta personalización del Misterio típica de la religión cristiana es, precisamente, el tercer rasgo de la hierofanía discursiva. Aparte, naturalmente, de la misma figura de Jesús, dentro del cristianismo que tratamos de comprender a través de los ojos femeninos de los textos estudiados, hay otras muchas personas que, como se irá viendo en los próximos capítulos, merecen igualmente la consideración de hierofanías dentro de los discursos analizados, como son la fundadora Teresa de Ávila en el caso de los escritos de Ana de san Bartolomé y diversas santas, la Virgen María, su propia madre y ella misma, por ejemplo, en los de Francisca Josefa de la Concepción (Fernández Martín, 2021b).

Relacionado con el par estructura-contenido, el cuarto rasgo del valor hierofántico de los discursos estudiados se da en el juego entre la inmodificabilidad de la forma del propio texto y la atribución conversacional de significado a lo que en él actúa como símbolo (Martín Velasco, 2006). En efecto, la construcción discursiva, como se ha indicado, obliga a la autora a elegir los recursos lingüísticos que desee entre los que la misma lengua sociohistórica le ofrece, de manera que, libremente, pueda combinar elementos comunes a los usuarios competentes en dicha lengua con elementos más o menos originales, de su propia creación idiolectal, cuyo sentido, sin embargo, puede deducirse con mayor o menor facilidad del cotexto

(textual) en que se encuentren. En estos discursos, entonces, no se plasma un concepto del Misterio cristiano creado de la nada, sino que se construye en una combinación entre los discursos previos pre-dados (por ejemplo, las sagradas escrituras y los dogmas de fe), necesariamente inmodificables, y los significados contenidos en los símbolos empleados, solo descifrables, de forma cambiante dependiendo del contexto, a partir de los conocimientos socioculturales previamente adquiridos por sus interlocutores.

En cualquier caso, desde la perspectiva pragmática de la comunicación (Escandell Vidal, 2005), si se reconoce que “las hierofanías serían producto inmediato de la elección humana, pero tendrían su origen en la presencia del Misterio en el ser humano y, por tanto, en el misterio mismo” (Martín Velasco, 2006, p. 203), la diferencia entre ambas mediaciones, la objetiva y la subjetiva, es más compleja de lo que en un primer momento puede parecer, pues no queda claro el límite exacto entre la capacidad expresiva de la autora (lo que entendemos que contaría como mediación subjetiva) y la asignación simbólica a un objeto determinado (que se interpretaría como objetiva).

La clave, tal vez, se encuentre en el concepto con que definamos el mismo proceso de interpretación del texto, es decir, el proceso mediante el cual una persona, tan socioculturalmente anclada a un *cronotopos* como la escritora que lo construyó, accede a él y lo dota de significado. Si se entiende que este texto tiene categoría ontológica propia, como se defiende, en la práctica, desde el modelo clásico-semántico de la comunicación, entonces no cabe sorprenderse porque el papel que se asigna a esa misma persona que desentraña su significado sea el de un simple mediador que se limita a transmitir su lectura a otros futuros lectores, a modo de mero traductor, y desaparece después, como si nunca hubiera accedido a dicho texto ni hubiera ejercido su influencia sobre su significado:

El intérprete [...] hace de mediador cuando el texto [...] no puede realizar su misión de ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer una vez alcanzada la comprensión. [...] El intérprete que media entre dos partes no dejará de percibir su distancia frente a ambas posiciones como una especie de superioridad sobre la doble limitación por una y otra parte. (Gadamer, 1994, p. 338)

Si, por el contrario, seguimos manteniéndonos fieles a la visión pragmática-interactiva de la comunicación, el intérprete debe entenderse como la persona que efectúa el proceso de comprensión, que se acaba apropiando del texto y generando uno nuevo a partir de la captación de su significado,

en una cadena de construcción metadiscursiva que es infinita y, por tanto, siempre está abierta, dentro del discurso místico-literario, al conocimiento del otro que no es, en el fondo, más que uno mismo (Ricoeur, 2008, p. 64): “La lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto [...]. La interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor [...]” (Ricoeur, 2002, pp. 140-141). En este sentido, el intérprete efectúa un comentario de texto que constituye un nuevo discurso indefinidamente reactualizable, de sentido múltiple u oculto y, por tanto, con un evidente carácter heurístico, en lo que se convierte en un texto diferente que expresa por primera vez lo que ya está escrito, dado su origen en otro texto, pero que nadie realmente ha explicado cómo ha sido explicado por el intérprete (Foucault, 2018).

En la medida en que dicho intérprete es, además de lector, fenómeno de la religión, cabe también tener en cuenta que este intento de hacer desaparecer al investigador ya fracasó una vez se superó el positivismo (Ayala, 1995; Cabrera, 2002; San Martín, 2009; Rodríguez García, 2020), por lo que el texto religioso, que siempre tiene importancia per se, solo puede ser entendido como producto sociocultural anclado a un espacio-tiempo determinado a cuyo acceso el intérprete entra también con su propio *cronotopos*.

Esta posibilidad de interpretar el texto y de hacerlo, por tanto, aferrable, nos lleva al último rasgo de la hierofanía discursiva como es el de la asequibilidad, esto es, la posibilidad de convertir lo incomprensible del Absoluto en un concepto mínimamente controlable, a través de la palabra. Esta, además, pasa a formar parte de la historia humana y, en consecuencia, a regirse por unas normas socioculturales determinadas (Martín Velasco, 2006), entonces, por los poderes fácticos de las sociedades a las que se anclan cronotópicamente los cuerpos de las mujeres autoras.

Así, pues, al trasladar los contenidos de sentido transmitidos por la tradición al presente del lector-intérprete, con el objetivo siempre de afrontar las circunstancias que lo rodean en cada momento (Pikaza, 1999; López Sáenz, 2016), no se puede nunca perder de vista, en términos heideggerianos, que el Ser-en-el-mundo está ligado necesariamente a un estar-en-el-mundo: el *Dasein* está obligado a crear vínculos con otros *Dasein* que le precedieron vivos en el pasado (la tradición) y que comparten espacio en el presente a través del lenguaje (la lingüicidad), en el mundo al que ha sido abruptamente arrojado (Heidegger, 1967, §§ 38, 43).

Por tanto, la esencia del ser humano (que es también la del texto) puede interpretarse a través de la tradición y del lenguaje, pues son las únicas

herramientas finalmente válidas para “hacer hablar de nuevo al texto fijado” (Gadamer, 1994). El *Dasein* del lector-intérprete, entonces, se entiende como inmerso en una constante fusión con el *Dasein* del propio texto, solamente alcanzable cuando se unan ambos horizontes en la dialéctica intersubjetiva, construida a partes iguales entre la tradición del pasado (estar-en-el-mundo [aparecer abruptamente]) y las circunstancias del presente (ser-en-el-mundo [relacionarse con lo demás]) (Pikaza, 1999; López Sáenz, 2009).

2.2. El discurso religioso femenino como mediación subjetiva

Las mediaciones subjetivas son “los actos y comportamientos en los que el sujeto religioso de todos los tiempos ha expresado su reconocimiento de esa presencia [la del Misterio]” (Martín Velasco, 2010, p. 81). El discurso místico, entonces, es en sí mismo una mediación religiosa en tanto es una práctica textual mediante la cual la escritora deja constancia no solo de su percepción del Misterio cristiano, sino también de la profunda relación espiritual que mantiene con él. Así, dentro aún del modelo pragmático de la comunicación, desde la perspectiva de la producción escrituraria el factor comunicativo pasa a un segundo plano, puesto que el texto místico-literario no tiene por objetivo “el de servir a la comunicación, sino el de destacar en primer plano el propio acto de expresión” (Mukařovský, 1977, p. 317). Esta búsqueda del propio acto de expresión implica encontrar los términos adecuados, dentro de la lengua sociohistórica, para dejar constancia escrita de la experiencia encarnada de la escritora (Bueno-Gómez, 2018, 2019). Dada la dificultad de plasmar con palabras de la lengua común una experiencia tan íntima y personal como es la religiosa, la creadora del texto no solo recurre, conceptualmente, a la construcción de un mundo discursivo específico, sino que también emplea, formalmente, recursos artísticos propios para ello en los cuatro niveles propuestos por Martín Velasco (2006): el de la razón, el de la acción, el de la emoción y el de la comunidad.

Así, en el nivel racional, encontramos el mito como la expresión de la actitud religiosa más común que, a partir de su interrelación con otros mitos, puede llegar a construir una red mitológica o mitología compleja (Martín Velasco, 2006). Naturalmente, en nuestra tradición occidental, dentro de la cual cabe insertar el cristianismo que intentamos comprender a través de los textos de las mujeres estudiadas, cabe resaltar, como origen de la mitología, las figuras de Homero y Hesíodo. El primero, sea un solo autor o un conjunto de autores, representa los pilares de la civilización griega, pues transmite todos y cada uno de los aspectos de su pensamiento

(jerarquía social, valores, creencias...) en un par de obras poéticas de una auténtica trascendencia como son la *Odisea* y la *Iliada* (Vidal-Naquet, 2001). El segundo es autor de la que seguramente sea la primera *Teogonía* sistemática de nuestra tradición, en la que se muestra una serie de nombres, genealogías, mitos y alguna que otra digresión acerca de los dioses. Probablemente, busca divinizar el mundo, a la vez que darle un aliento de optimismo, defendiendo la victoria del bien sobre el mal y ordenando las relaciones entre los dioses y los humanos, según las reciprocidades del poder (Widengren, 1976; Vegetti, 1993). En su otra gran obra, *Los trabajos y los días*, Hesíodo desarrolla el mito de las edades, también conocido como mito de las razas o de los dioses (vv. 106-202). Se presenta tras la narración del mito de Prometeo y Pandora y muestra cinco edades: la edad de oro, en la que los mortales vivían como dioses, sin fatiga ni miseria; la edad de plata, cuando los adultos, por ignorantes, vivían felices; la edad de bronce, en la que a los hombres sólo les interesaban las obras de Ares; la edad de los héroes o semidioses, estirpe creada por Zeus Crónida y aniquilada por diversas guerras (Tebas, Troya); y la edad de hierro, época coetánea a Hesíodo, considerada la peor por este autor. De esta forma, el mito de las razas se presenta como un discurso literario en el que se produce la racionalización de las expresiones religiosas, al pincelar las relaciones entre razas, niveles funcionales, jerarquía de los dioses, categoría de edades, en lo que se constituye como un reflejo del orden cosmológico impreso en la sociedad griega de época homérica (Vernant, 1972) y, por tanto, como una herramienta perfectamente útil para legitimar y mantener el *statu quo* establecido.

Aunque hay personas a las que se les atribuye un valor mitológico similar en la autobiografía de Francisca Josefa de Castillo (Fernández Martín, 2021b) y en los textos de Ana de san Bartolomé, cuando, por ejemplo, expresa cómo la fundadora Teresa de Jesús le “transmite mensajes divinos, accesibles y legibles” exclusivamente a ella (Lewandowska, 2019, p. 267), esta mención a la mitología griega tiene su razón de ser en el hecho de que interpretamos los sermones de sor Juana de la Cruz analizados como un monumental esfuerzo por sistematizar un conjunto de creencias centradas fundamentalmente en la madre de Jesús y sentidas como expuestas de manera espontánea y sin orden en la doctrina teológica oficial, de forma similar, insistimos, a como lo intentan conceptualizar los autores griegos mencionados. Dotando de protagonismo a una mujer ante un auditorio provisto seguramente de mujeres, la santa Juana construye un mundo sobrenatural para rellenar las lagunas detectadas en la fe autorizada que contribuye a comprender la causa última de todo lo incomprensible para la mente humana (femenina) de su tiempo que es, precisamente, una de las funciones de la mitología (Widengren, 1976; Vegetti, 1993; Pikaza,

1999). Así, a partir de conocimientos compartidos con las interlocutoras, la escritora emplea la capacidad universal de crear símbolos que ayudan a metaforizar la realidad y darle un significado distinto dentro de la cultura cristiana a la que ella necesariamente está anclada (Schüssler Fiorenza, 2000; Velasco, 2007; Chevalier y Gheerbrant, 1995; De Pablo Maroto, 2001b; Diel, 1976) para dar forma, ordenando y seleccionando, a modo de demiurgo humano (Fraile, 2011), el conjunto del caos mitológico que comienza ya en la cosmovisión judía del pecado original. De esta manera, completa, de forma sistemática, la historia de las acciones que se suceden desde Adán y Eva hasta el nacimiento de Jesús, deleitándose en la explicación detallada de los hechos realizados por una María de Nazaret que, convertida en diosa, se pasea por el cielo como si fuese el Olimpo. La demanda de ritos que efectúa sobre los humanos para que respeten a su hijo puede estar influida por la importancia otorgada a la danza, los juegos, los bailes y las risas de las visiones del paraíso en la *Divina comedia* o del *Román de la Rose* y otras ideas similares extraídas de otros textos femeninos como los de sor Lucía de Narni o Matilde de Magdeburgo (Sanmartín Bastida, 2017; Sanmartín Bastida y Massip, 2017).

Asimismo, la maestría de la autora se deja entrever en su capacidad para envolver todo este contenido, que compone el ámbito de lo sagrado de su texto, en una forma de discurso específicamente narrativa, que emplea estratégicamente a modo de camuflaje estructural. De este modo, arroja raciocinio sobre una red mitológica que, en el fondo, no se sale de la doctrina teológica por encontrarse arropada en la consideración artística de su configuración argumental, dado el conocimiento compartido sobre los protagonistas de su historia que, como en la mitología griega, son individuos con nombre, personalidad e identidad propia. En efecto, al formar parte del bagaje cultural de la sociedad en que se encuentra, la mitología construida por la santa Juana otorga a sus creyentes no sólo una serie de respuestas a diversas preguntas de carácter epistemológico, ontológico e incluso teológico, sino que también constituye una señal de identidad de pertenencia a un grupo, creando de este modo la identidad (un tipo de ser, el del Ser-en-sociedad) a la vez que se construye la alteridad (un tipo de no-ser, no-pertenecer-a-mi-sociedad) (Ramírez Goicoechea, 2007; San Martín, 2009). En este proceso de construcción político-simbólica del yo-uno-mismo y del uno-otro-demás (Martínez Marzoa, 1994 § 4.5), tiene perfecta cabida, entonces, la adquisición y re-configuración de mitos percibidos como externos (los homéricos) que, tras un buen trabajo de reinterpretación sociocultural, son adaptados a la superestructura del grupo propio (cristianos), como de hecho ocurrió con el orfismo impregnado de orientalismo existente en los mitos helénicos (Oñate y Zubía, 2003).

El segundo nivel en que encontramos expresiones de la actitud religiosa es el de la acción que se plasma en todas aquellas prácticas que, cargadas de simbolismo, se efectúan con intenciones religiosas. Cabe incluir en este nivel aquellos aspectos relacionados con todo tipo de rito y servicio religioso que encontramos tanto en el contenido del universo discursivo de los textos analizados en los próximos capítulos (Fernández Martín, 2021a), como en la capacidad expresiva que conlleva la práctica escrituraria de las mujeres escritoras elegidas.

Así, en primer lugar, las coordenadas espaciotemporales, constantemente señaladas a lo largo del trabajo, son esenciales para constituir la práctica discursiva, tanto desde una perspectiva interna que afecta a la lógica de la proclamación, entendida como sinónimo del mundo del discurso (Ricoeur, 2008), como de una perspectiva externa que involucra al contexto de producción del texto, en línea con el modelo pragmático de la comunicación que venimos sosteniendo.

En la primera perspectiva, el empleo de constantes metáforas en el lenguaje místico-literario (Eco, 1990; Duranti, 2000; Schüssler Fiorenza, 2000; Croft y Cruse, 2008; Barthes, 2009) puede servir de ejemplo para entender que, más allá del indiscutible valor estético, obliga al lector/intérprete a establecer una relación entre el término origen (dominio fuente) y el término objeto (dominio meta, destino o diana), lo que en la práctica equivale a construir identidades de significado entre el mundo del discurso y el mundo de lo sagrado. Así, además de metáforas relativamente frecuentes (Lakoff y Johnson, 1987; Soriano, 2012; Vainio, 2020; Pihlaja, 2021) como EL AMOR DE DIOS ES LA GUERRA ('no puedo luchar contra el amor de Dios'), EL CUERPO ES UN CONTENEDOR ('mi cuerpo se llena de Dios') y EL ESPACIO ES TIEMPO ('el alma habla aquí' = 'el alma habla ahora'), la metáfora EL TEXTO ES UN ESPACIO ('como hemos dicho arriba') confirma la posibilidad de interpretar el mundo del discurso desde la vivencia de una realidad física que se acaba convirtiendo en aquel. Entonces, si aceptamos que estas equivalencias metafóricas que extrapolan el *a priori* espaciotemporal a un discursivo *cronotopos* tienen su razón de ser en algún tipo de parecido, que a su vez remite a la experiencia, sea porque realmente exista ese parecido, sea porque se construya una similitud estructural, sea porque se produzca primero una metonimia (Lakoff y Johnson, 1986), estamos entonces asumiendo la semejanza entre la manifestación de lo sagrado y la proclamación de la palabra (Ricoeur, 2008).

Externamente, aunque parezca evidente, conviene señalarlo: crear sermones a principios del siglo XVI, como hace la santa Juana, conlleva una serie de implicaciones cronotópicas que no serían iguales a aquellas que la atarían al espacio-tiempo si hubiera vivido a finales del mismo siglo, como

es el caso de Ana. Similarmente, desempeñar gran parte de la práctica religiosa en un convento de Valladolid, villa y corte durante parte de la época áurea, como hace Cecilia, no es comparable con hacerlo en el Nuevo Reino de Granada, colonia dependiente de la metrópoli, como le sucede a Francisca. A todas, además, les afecta el paso del tiempo en general, en tanto elemento limitado en toda vida natural; y el calendario litúrgico, en tanto les marca una rutina social.

Esta rutina, en segundo lugar, deja señales en sus cuerpos en el momento en que genera una norma a modo de *habitus* bourdieuano, estructura estructurante hecha estructura estructurada (Bourdieu, 2008), dentro de la cual tienen cabida los ritos conformantes de esa rutina. Como ejemplo de la aparición del rito dentro del mundo del discurso femenino, cabe señalar las alusiones explícitas a determinados servicios religiosos que, como se ha indicado anteriormente, la Virgen exige en sus seguidores (a quienes tiende a denominar “súbditos”, de donde se deduce, nuevamente, la imposibilidad de desligar el contexto sociohistórico en que se producen los textos de los textos mismos) en numerosos de los sermones de Juana de la Cruz.

Desde la perspectiva externa que permite comprender el valor de mediador religioso que ofrecen los textos de las mujeres elegidas, se ha de señalar el rito sacramental de la confesión, de especial importancia para comprender la relación entre el Inefable que supone la otredad del Ser absoluto y el conocimiento que implica la mismidad del yo-escritora. Así, la confesión no solo sirve al confesor para controlar la actividad religiosa de las monjas (y demás personas), como explicamos más adelante, sino que también abre la posibilidad de crear en ellas costumbres que se acaban convirtiendo en ritos escriturarios a través de los cuales experimentan el Misterio. En otras palabras, la práctica discursiva femenina se camufla necesariamente bajo la obediencia al confesor y, bajo este camuflaje, tiene sentido convertir el contenido textual en experiencia mística confesable. De esta forma, la composición del texto tiene lugar a partir del rito de la confesión que se encuentra anclado, por un lado, a una rutina social marcada por el calendario litúrgico, en tanto proviene del alto clero y, por tanto, de voluntades ajenas, aparentemente, a la de la escritora, de forma similar a como ocurre con otros sacramentos como la comunión, la confirmación o la extremaunción, cuya rutina se encuentra también marcada socioculturalmente; y, por otro lado, a un deseo personal de convertir la práctica escrituraria en constante contacto con el Misterio: al poner palabras a la experiencia se está tornando, como se pretende demostrar aquí, la vida en un texto. Así, dado que “la expresión [místico-literaria] significa aquí medio de realización” (Martín Velasco, 2006, p. 215, n. 32), no se puede concebir, entonces, el discurso místico-literario de las mujeres

estudiadas como algo distinto a su propia experiencia mística, por ese desplazamiento que sufrió la verdad, ya en época griega, en su paso “del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo” (Foucault, 2018, p. 20).

En tercer lugar, como consecuencia de todo ello, y partiendo de la construcción patriarcal de la sociedad en que las mujeres se encuentran creando sus discursos religiosos, frutos de las respectivas vivencias del Misterio, el rito de la confesión, que sirve como elemento contextualizador y, hasta cierto punto, detonante, de la práctica escrituraria, se puede contemplar como un servicio a la divinidad (Martín Velasco, 2006): si los confesores se erigen en vicarios de Cristo (una pretensión nada soberbia) y, por tanto, actúan socioculturalmente como representantes en la tierra del mismísimo Dios cristiano (Del Pozo Coll, 2006), ellas, al obedecerles, están asumiendo la obligación moral de servir al Absoluto con el que, paradójicamente, se unen en la soledad de sus cuerpos sin tener que pedir permiso más que al mismo ser eterno. Aquí es donde, a nuestro juicio, se encuentra la rebeldía ético-política de las religiosas que ponen por escrito sus experiencias místicas (Fernández Martín, 2023), pues con ellas amenazan con la ruptura del *estatu quo* de la que probablemente eran conscientes muchos varones. El caso de la perpiñanesa Ana Domenge es altamente ilustrativo, en tanto empleó, precisamente, la autoridad eclesiástica de su confesor dominico Antonio Darnils de Perpiñán para exculparse de todas las acusaciones que arrojó sobre ella el Tribunal de la Inquisición de Barcelona hacia 1610 (Alabrús Iglesias, 2019).

Así, si las mujeres, en la privacidad de los conventos y, dentro de estos, en la intimidad de sus celdas y, dentro de estas, en lo más profundo de sus cuerpos, inaccesibles a los hombres por su condición de entrega al Ser superior, podían tener control sobre la esencia de la divinidad, ellos perdían, entonces, el control sobre ellas, por dos motivos (Fernández Martín, 2021a). Por un lado, en la cosmovisión cristiana que estamos intentando comprender, Dios es el único ser por encima del hombre; si el cuerpo femenino se une con él y lo mantiene en su interior, ella resulta ser absorbida por el Absoluto, lo que implica, en la práctica, dejar de ofrecer espacio para ningún ser humano y, por tanto, situarse por encima del varón en la jerarquía sociocultural. Por otro lado, a la ideología patriarcal de la época áurea le interesaba, hasta cierto punto, construir la idea de que la mujer debía parecerse a María y no a Cristo (Hollywood, 2004), pero siempre acen tuando su papel como obediente madrepasa, habitante exclusivamente del ámbito privado del hogar (Lagarde y de los Ríos, 2003), no como una madrepasa que se relaciona directamente con el Inefable y expulsa al varón de la gestión familiar. Dado que las monjas no son madres biológicas

y, además, viven liberadas de maridos que las controlen, el peligro simbólico que ciertos ámbitos del patriarcado ven en sus experiencias místicas se soluciona generando un “código moral de acuerdo con la forma en que se representa la unión con lo divino y concentra su estilo moral en un *ethos* que es una expresión del estilo [en nuestro caso, discursivo] de la actitud religiosa” (Martín Velasco, 2006, p. 218) que, como se ve, pasa por el rito sacramental de la confesión. En este sentido, entonces, este sacramento, como otros, es una acción textualizante de lo sagrado, pues, frente a la idea de que “en el sacramento, la recuperación del simbolismo es la que triunfa” (Ricoeur, 2008, p. 86), creemos que en el caso femenino, en el momento en que se ejerce un control sobre el contenido de los textos que sirven de confesión (proclamación) se está igualmente ejerciendo un control sobre sus vivencias (manifestación), lo que implica ir mucho más allá del mero mundo del discurso (Foucault, 2018): este sacramento ratifica, probablemente mejor que ningún otro acto de habla, la austriana idea oculta tras la esencia de todo lenguaje que supone hacer cosas con palabras.

En cuanto al tercer nivel analítico, el que afecta al “clima emocional que rodea todas las demás manifestaciones de la actitud religiosa” (Martín Velasco, 2006, p. 219), creemos que los textos de la carmelita Ana de san Bartolomé son los que mejor lo representan, aunque todos los textos estudiados dejan entrever en mayor o menor medida esa atmósfera, dada la profundidad espiritual con que tratan de explicar qué sienten ellas cuando se encuentran en la presencia del Misterio. El motivo para defenderlo de esta guisa se encuentra en que en sus textos la escritora muestra no solo la solemnidad típica de todo discurso religioso que busca mostrar su más profunda creencia en el Absoluto, sino también el entusiasmo que suscita ser perfectamente consciente de que su soledad ha terminado porque la personalización del Inefable, sea configurado en forma de santos, sea configurado en la persona por excelencia de Jesús, siempre la compañía.

Dada la estrecha relación entre emoción y arte (Martín Velasco, 2006; Underhill, 2015), cabe cuestionar el mismo concepto que conlleva la asunción del valor artístico de unos textos que, a priori, se ciñen lingüísticamente a la esencia de la lengua común. Así, si bien puede aceptarse el valor artístico de los sermones de la santa Juana, como ya se ha indicado, e incluso pueden igualmente considerarse dignos de mención los comentarios de Cecilia del Nacimiento, que sigue bastante de cerca el estilo literario sanjuanista (Rhodes, 2007; Borrego Gutiérrez, 2020), no está tan claro este mismo valor en los textos de la susodicha Ana, pues es una “mujer de clase baja y de formación autodidacta” (Lewandowska, 2019, p. 265) que, cuando ingresa en el convento, probablemente ya sabe leer,

pero no escribir, a lo que aprende posteriormente durante su vida religiosa (Almeida Cabrejas, 2017).

Esta dificultad implicada en la distinción del lenguaje literario-místico (más formal, más complejo) y el lenguaje ordinario (más informal, menos elaborado), que nuevamente afecta a las mujeres en mayor medida que a los hombres por una sencilla razón de acceso a la educación y, por tanto, a la sociedad de los discursos en que elitistamente ellas no pueden entrar (Bourdieu, 2008; Foucault, 2018; Nuño Gómez, 2020; Marín Serrano, 2021), es fácilmente extrapolable al problema epistemológico (pues, al final, se niega el acceso al conocimiento de esas obras) que entraña la distinción entre el arte oficial y el arte popular (Dewey, 2008). En efecto, ambos cumplen la misma función social de forma paralela: el arte oficial se asemeja tanto al lenguaje común como al lenguaje místico-literario, en la medida en que los dos son producidos y, a la larga, extendidos por las clases dominantes⁴, es decir, patriarcales, de donde se deduce una fácil institucionalización, homogeneización e, incluso, nacionalización de su empleo (Moreno Cabrera, 2005, 2008; Faye Pedrosa, 2007). Frente a ellos, ambos lenguajes dejan de tener prestigio cuando se emplean en discursos femeninos con contenido místico-literario, por lo que, trayendo de nuevo a colación el modelo comunicativo pragmático, no es en sí el lenguaje religioso (místico-literario) o el lenguaje ordinario (común) el que actúa como correlato del arte popular, diverso, múltiple y, en cierto modo, libre de ataduras oficiales, sino el discurso femenino en que aquel se inserta, que carece de la aceptación (y, por tanto, de la protocolaria necesidad) socialmente prestigiosa que implica, incluso, no ser considerado merecedor de análisis (Barthes, 1982). En otras palabras, la caracterización como artístico de un discurso religioso se encuentra tan atada a las normas socioculturales de los intérpretes como el mismo proceso de producción del texto (Muñoz Gómez, 2020; Fernández Martín, 2021c).

Y aquí entra en el juego literario-místico lo que podemos considerar la esencia de todo arte: la conciencia de una posible intención estética. Naturalmente, hay que tener en cuenta, en el plano interno, el espacio-tiempo en que sucede la acción; la vívida visión que el yo (y, por ende, el lector) tiene sobre esa interacción espaciotemporal; la configuración psicológica que, mediante el recuerdo y la memoria, puede darse en la protagonista

⁴ Recuérdese, a este respecto, que la historia de la literatura que nos ha llegado no deja de ser, en el fondo, la historia de los textos escritos, fundamentalmente, por hombres que gozaban de ciertas facilidades socioeconómicas para poder escribir (Mukařovský, 1977; Fernández Martín, 2021c).

para actuar como lo hace y crear, así, todo un mundo que sea dado por verdadero; una pérdida, un conflicto, una búsqueda de identidad, un vagar sin rumbo fijo a través de lugares reales y de no-lugares verosímiles. En el plano externo, cabe resaltar la combinación entre lo público y lo privado que subyace al mismo proceso escriturario; una posible crítica mordaz, y a la vez sagaz, de la sociedad que en cada caso haya contribuido a su construcción; el inevitable papel de la escritora como agente productor que convierte, en la práctica, su obra en un relato modélico del comportamiento femenino. A nuestro juicio, no obstante, lo esencial del definir estético del discurso místico-literario es la conciencia que la misma autora tiene de que está contribuyendo a producir una obra literaria (Eco, 1993; Aznar Almazán y Martínez Pino, 2010; Barthes, 1982, 2009; Dewey, 2008; Muñoz Gómez, 2020), pues, aunque lo haga con un lenguaje más bien próximo al lenguaje común, su contenido no deja de situarla en una relación {con/en/para} el Misterio, lo que nuevamente reafirma el valor mediador del mundo del discurso religioso femenino, independientemente de la forma que adopte: en la mayoría de las ocasiones ella es perfectamente consciente de que solo apelando a determinados textos puede escribir el contenido que desee.

En el texto místico-literario, esta conciencia del yo-creadora, bellamente hipostasiada en la composición letra a letra del discurso que se acaba convirtiendo en un todo conjunto (Simó, 2014), interactúa con el significado atribuido al otro que, conceptualmente, ya no se limita a ser el lector modelo al que ella dirige su experiencia mística, como sucede en el discurso religioso en tanto mediación objetiva, sino que aspira a contactar directamente con el Ser por excelencia, el eterno escuchante, el infinito lector, con quien realmente la conciencia del yo femenino puede ser ella misma sin ataduras socioculturales, más allá de las propias normas lingüísticas y de la capacidad imaginativa del ego (Pikaza, 1999; Amengual, 2007). Esta interrelación, entonces, entre la conciencia del tú-lector, la del yo-escritora y la del mismo texto, unida a la fuerza del juego lingüístico de ingenio (hipérboles, metáforas, metonimias...), la fusión de lenguaje común y de lenguaje religioso, es lo que permite, a nuestro juicio, que surja el goce estético en el contacto con el discurso místico-literario (Aguiar e Silva, 1972). Como consecuencia, puede defenderse que la característica esencial de estos tipos de texto, más allá de su simple valor estético, es un conjunto de atribuciones que aparecen desde el preciso momento de su producción y que se resumen en dos: el ansia de superación espaciotemporal de la autora a través de la creación de la conciencia del yo-creadora, propiciada en su comunicación directa con el Misterio; y su empatía con un lector humano reconstruido por ella misma, que algún día sabrá de su existencia a través

de la lectura de su discurso, y un lector divino del que apenas sabe lo que le dice su experiencia religiosa (Kundera, 2006).

El valor artístico, entonces, de estos discursos se desprende de estas dos atribuciones, las cuales, a su vez, no pueden concebirse sin partir, por un lado, de que el arte es comunicación (aunque se ponga el foco en el productor) y de que esta tiene lugar según el modelo pragmático (Mandrioni, 1993), *poiesis*, *aisthesis* y *catharsis*. La primera conlleva la creación del discurso místico que, entonces, no puede separarse de la fe que supone su configuración en tanto la mujer considera su vida escrita por Dios, su texto equivale a la misma palabra divina y, por tanto, las vivencias (experiencias) se corresponden por completo con el lenguaje (discurso): “[El libro de la naturaleza] es el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible con su exposición” (Gadamer, 1994, p. 329) o, en palabras de una religiosa del siglo XX, Teresa Losada, “Cuando las cosas que experimentas las ves escritas, son la letra que tú habrías querido escribir” (De Ahumada, 2011, p. 271).

Partiendo, entonces, de esta plena equivalencia entre el libro (texto-discurso) y la vida (mística-religiosa) en la obra de las mujeres seleccionadas, la receptividad estética del texto, la segunda atribución, genera en el lector-espectador una nueva visión del mundo, una vez comprende la validez epistemológica de la evidente correspondencia discursivo-textual que se da en las autobiografías (García de León Álvarez, 2016; Poutrin, 2018). Así, la lectura de los textos provoca en la intérprete la apertura a nuevas maneras de comprensión de la realidad religiosa, a partir de la forja de una nueva red de interrelaciones de fes creada entre las personas que acceden a esos textos y se dejan imbuir por ellos y las personas que en su día los compusieron, sin saber siquiera de la existencia de quienes iban en un futuro a acceder a sus productos discursivos. Si la persona receptora en cuestión comparte los sentimientos religiosos con la escritora, su sentir al interpretar el texto puede acabar “en la forma de una esperanza escatológica, sobre la base de una fe en la palabra de Alguien que es fiel a lo que promete” (Mandrioni, 1993, p. 207); si no lo es, al menos puede sentir cierto afecto, respeto o incluso empatía por el sentir religioso de la autora, pues no deja de reconocer la fascinación por un vínculo con lo otro, el Absoluto, el Ser, el Inefable, lo santo, lo impronunciable, lo sagrado, el Misterio, que ella, en su no-creencia, no alcanzará nunca a experimentar (Ayala, 1995; Cabrera, 2002; Rodríguez García, 2020). La fase catártica, en todo caso, parece el culmen del acto comunicativo que se da a lo largo de los siglos entre la persona que escribió su experiencia mística y la que la lee en la actualidad y siente cómo, mediante la fuerza ilocutiva de su mensaje (que no es más que una personal reinterpretación artístico-literaria de la susodicha

“palabra de alguien”), se le transfigura el alma al comprender la conversión de lo escrito en un nuevo objeto de culto, en una especie de bella palabra de la que se ha prendado y a la que, por tanto, no tiene más remedio que servir y dedicar la propia fe.

Desde esta fusión entre la experiencia estética y la mística es desde donde no cabe aplicar excesivas exigencias lingüísticas a la hora de asignar el calificativo de “artístico” a unos textos místico-literarios escritos por mujeres que no siempre tienen por qué haber aprendido a leer y a escribir en la infancia. De este modo, si bien parece razonable entender que toda productora de textos místicos-literarios sea una lectora voraz de discursos religiosos antes de convertirse en literata, no tiene por qué también ocurrir lo contrario, es decir, no toda lectora tiene por qué llegar a convertirse en una gran escritora, pues el genio artístico, aunque se puede trabajar con mucho esfuerzo, puede acabar por no aparecer en toda una vida. En términos prácticos, esto implica que el valor estético de los discursos místico-literarios puede encontrarse más en la manera en que se construye el mundo de lo sagrado en su contenido, que en la forma estrictamente lingüística en que este es bellamente expresado.

De hecho, de forma similar puede ocurrir con la experiencia mística, como recuerda la misma santa Teresa de Jesús, para quien no resulta en absoluto sencillo lograr la unión absoluta con el Absoluto del Ser, pues esta solo tiene lugar tras trabajar muy duro y dejarse imbuir por la voluntad divina, lo que equivale aproximadamente a la fusión entre, por un lado, las técnicas y las destrezas que suponen la constante práctica del arte en cuestión y, por otro, las musas inspiradoras del artista:

Cuando os viéreis faltas en esto, aunque tengáis devoción y regalos, que os parezca habéis llegado ahí, y alguna suspensioncilla en la oración de quietud, que a algunas luego les parece que está todo hecho, créeme, que no habéis llegado a unión, y pedid a nuestro Señor que os dé con perfección este amor del prójimo, y dejar hacer a su Majestad; que Él os dará más que sepáis desear como vosotras os esforcéis y procuréis, en todo lo que pudierdes, esto; y forzar vuestra voluntad, para que se haga en todo la de las hermanas, aunque perdáis de vuestro derecho, y olvidar vuestro bien por el suyo, aunque más contradicción os haga el natural; y procurar tomar trabajo por quitarle al prójimo, cuando se ofreciere. No penséis que no ha de costar algo y que os lo habéis de hallar hecho (5M 3).

Independientemente, entonces, de la manera en que esta fusión de atribuciones artístico-religiosas se realice a través de un lenguaje más común

o de un lenguaje más religioso, adoptando un (proto)tipo de texto más próximo al narrativo, al descriptivo, al expositivo-argumentativo o al dialógico (Adam, 1985, 1997, 2001; Moreno Hernández, 1997), el viaje interior de la escritora produce cierto tipo de apertura a lo desconocido, que sanamente ayuda al lector (humano) a acceder a una serie de mundos posibles que, en esos momentos de placer estético, se convierten en mundos reales, pues no hay nada más real, al final, que aquellos lugares a los que puede transportar la experiencia mística personal fomentada por un discurso bien escrito, cuyo fondo sea “la representación estética de la vida humana” (Menéndez Pelayo, 1947, *apud* Moreno Hernández, 1997, p. 5). Así, pues, lo relevante en estos discursos es que otorgan una sensación de realidad que implica que su estar-ahí, su esencia conceptual, “no se puede percibir como las demás propiedades sensoriales” (Arendt, 1984, p. 68), porque el mundo de lo fáctico, en la práctica hermenéutica, equivale al mundo de lo sagrado, pues carece de sentido la distinción entre la apariencia y el Ser.

El último nivel en que se muestra la mediación subjetiva de la actitud religiosa es la comunidad, fundamental, en nuestro grupo de mujeres, para comprender el papel desempeñado por sus respectivos discursos, puesto que la experiencia religiosa que estos describen “sólo se realiza concretamente, condensada, inscrita en una expresión social” (Martín Velasco, 2006, p. 222). Al aplicar el valor mediador a los discursos analizados, conviene recordar que todas las mujeres elegidas pertenecen a una orden religiosa (franciscana-clarisa, en el caso de la terciaria Juana de la Cruz y Francisca de la Concepción y carmelita descalza, en el de Ana de san Bartolomé y Cecilia del Nacimiento), lo que implica una serie de sometimientos a la ortodoxia del grupo. Como consecuencia, aunque los discursos de las cuatro mujeres se encuentran atados en mayor o menor medida a las disposiciones de las respectivas tradiciones regulares, ejemplificamos el valor mediador de los discursos femeninos analizados mediante la elección de una mujer de cada orden.

Así, aunque se puede aludir de nuevo a la imitación tanto sanjuanista como teresiana (Rhodes, 2007; Fernández Frontela, 2013; Borrego Gutiérrez, 2020) que siguen los comentarios de la carmelita Cecilia del Nacimiento y que funcionan, entonces, formalmente, como ajuste a una tradición discursiva de la orden, consideramos más interesante mencionar el vínculo a la comunidad que implica la función del ya aludido confesor (Castillo Gómez, 2014; Pourtin, 2018; Lewandowska, 2019). Estos cargos eclesiásticos son figuras frecuentemente empleadas para controlar la actividad religiosa de las monjas en lo que, ontológicamente, se torna la prueba fehacientemente viva de la identidad lenguaje/discurso-vivencia/experiencia a la que anteriormente hacíamos alusión (Gadamer, 1994): desde el modelo

pragmático de la comunicación, toda solicitud del confesor para que las mujeres redacten sus experiencias místicas, de manera, claro está, que puedan confirmar que su comportamiento se ajusta a la ortodoxia, convierte el ámbito sagrado del discurso en el ámbito sagrado de lo real, porque se entiende que la palabra de la escritora equivale a la experiencia vivida que es lo que, en definitiva, ellos creen que el Misterio les ha puesto ahí para juzgar.

Para ilustrar esta relación entre la obediencia debida al confesor y la necesidad real de emplear el discurso como mediación con el Misterio, empleamos las palabras de Cecilia del Nacimiento al principio de su *Tratado de la unión del alma con Dios*, en el primer ejemplo de los dos siguientes, y de su *Segunda relación de mercedes*, en el segundo:

Aunque *se me hace muy dificultoso poner por obra esta obediencia*, diré alguna cosa por cumplirla, en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, que *el santísimo Espíritu de este Señor y de su eterno Padre es poderoso para guiar mi pluma*, viéndome yo muy claramente inhabilitada para ello; porque el gusto de las cosas de Dios, cuanto más son fuera de razón y sentido, tanto más dificultosas de declararse, tanto mayores y eternas y apartadas de las comunes y temporales, y tanto menos conocidas y entendidas por los que vivimos en este tiempo, mientras no se nos manifiestan con la clara vista de Dios (Cecilia del Nacimiento, *La unión del alma con Dios*, p. 267).

Que cuanto podía decir, algo de particularidades ya de trabajo ya de mercedes en que se hacía alguna relación del camino dichoso por donde el Altísimo ha querido traer a sí mismo este gusano vil, *ya lo hice también por obediencia*, mas como ésta es poderosa para todo, fío de Dios que manda lo que por mí no puedo, que me hallo aniquilada y sin ser (Cecilia del Nacimiento, *Segunda relación de mercedes*, p. 329).

Como puede observarse, aparte de desautorizarse llamándose a sí misma “gusano vil”, como hacen otras religiosas (Sanmartín Bastida, 2017; Fernández Martín, 2018; Alabrús Iglesias, 2019)⁵, tal vez precisamente

5 A modo de ejemplo, cabe traer a colación estos versos de la granadina sor María de la Santísima Trinidad (1647-1729), dirigidos al Absoluto ante cuya voluntad se rinde completamente: “¿Qué puedo, vil gusanillo, / y tierra de abrojos llena / si tú no me das cultivo / producir, si no es malezas?” (Correa Ramón, 2022, p. 157). Igualmente, sor Isabel de Jesús reconoce su ignorancia de la oración mental en una época en la que lo normal era la oración vocal: “que como soy criatura vil y desconocida, lo que yo tengo de mi ruin cosecha son pecados” (Gómez Jara, 2011, p. 669).

por influjo del confesor (Sáez Vidal, 1987; Triviño, 2019) y para “avaluar la intrusión en la esfera de uso de los letrados” (Lewandowska, 2019, p. 422), deja entrever la necesidad de justificar, por un lado, que ella no tiene un deseo escriturario si no es como obediencia al confesor y, por otro lado, que el contenido de lo escrito viene dado por el mismo Dios. De este modo explica que ni la forma ni el fondo de su texto se deben a su propia voluntad femenina pero que, si se equivoca, siempre prima lo segundo sobre lo primero porque es el mismo Dios el que le indica cómo escribir y nadie, ni siquiera el hombre, está por encima de él para impedirse.

En otro texto de los analizados, efectivamente, insiste en que tiene “harta necesidad del favor divino para acertar a decir alguna palabra de lo que se puede colegir acerca de esto por quien no tiene letras, ni perfección para tratar de ello”, pues no pretende, ni mucho menos, dar “declaración de lo que es unión esencialmente, porque eso es dado a los teólogos, sino solo algunos barruntos o sentimientos de lo que sin sentir, o sintiendo, de aquí se colige”, sino que, simplemente, tiene claro que “grande fuerza tiene la obediencia; si es voluntad de Dios que yo la cumpla, Él dé lo que manda y mande lo que quisiere, que a todo mi parecer bien cierta estoy no quiero nada, sino cumplirla” (UAD, p. 268). Aunque lo sea (Fernández Frontela, 2013), no pretende, entonces, desempeñar el papel de teóloga, pues sabe perfectamente que, como mujer, su lugar en el cuerpo social de su época no se lo permite, de donde vienen las constantes estrategias de desautorización y autodesprecio, necesarias para no salirse de las normas sociales marcadas por las expectativas de los lectores modelos que se ha generado durante el proceso escriturario (seguramente, el mismo confesor). Sin embargo, la conciencia del yo-creadora que se observa en estas palabras, a la que anteriormente aludíamos al establecer la relación entre el arte y la religión, indica que conoce perfectamente los límites de sus prácticas discursivas, entre los que se encuentra, naturalmente, reivindicar cierto espacio desde el cuerpo político de lo simbólico que constituye su discurso religioso (Fernández Martín, 2020, 2021a, 2021b). En otras palabras, el Misterio textualizado que constituye su experiencia religiosa se genera en la misma red simbólica en la que se ha generado también su rol femenino y las limitaciones discursivas que esto le acarrea en tanto mujer, lo que nuevamente implica la imposibilidad de separar la práctica discursiva de la práctica religiosa o, lo que viene a ser lo mismo, lo que permite hacerlas equivalentes en términos de construcción de mundos posibles (Ricoeur, 2008).

El papel vigilante y controlador de los hombres confesores con respecto al comportamiento de las mujeres religiosas que, por tanto, ilustran el extraordinario valor mediador del discurso religioso femenino, se muestra

prístinamente en los dos motivos por los que el franciscano cardenal Cisneros ordena a sus beatas poner por escrito sus experiencias místicas: “para examinar su ortodoxia, y para que, leídas, pudieran aprovechar a los que no las podían escuchar” (Triviño, 2006, p. xxi). Esto implica, entonces, que, aunque exista una evidente censura institucional, razón de todo tipo de controles de la fe (Alabrús Iglesias, 2019; Kolakowski, 2009), hay también, en ciertos sectores, un interés por mantener por escrito esas experiencias religiosas para hacerlas llegar como medio de aprendizaje a quienes tienen menos conocimientos o a quienes, teniéndolos, no llegan a ser capaces de hacerlos encajar en sus propias vivencias. Se crean así, dentro de los conventos, lo que claramente se puede considerar sociedades de discursos que pretendían conservar o producir textos que, escritos por personas plenamente autorizadas, solo circulaban en un espacio cerrado y eran distribuidos según unas reglas muy estrictas (De Pablo Maroto, 2001a, 2001b; Foucault, 2018). De ahí probablemente la extraordinaria importancia de la selección de confesor tan defendida por la reforma carmelitana, pues no todos los hombres, por muy letrados que fueran, eran idóneos para entender los discursos de las religiosas que, al final, equivalían a sus experiencias místicas.



CAPÍTULO 3

EL FENÓMENO MÍSTICO CARMELITANO

El universo discursivo carmelitano no puede comprenderse, claro está, sin la alusión a Teresa de Ávila, la maestra de las dos carmelitas descalzas seleccionadas, Ana de san Bartolomé y Cecilia del Nacimiento, a quien ya se han dedicado otros trabajos (Fernández Martín, 2020, 2021a). Por este motivo, no cabe sorprenderse por las continuas menciones a algunas de sus obras que efectuamos en el análisis fenomenológico mostrado en el presente capítulo, cuya complejidad en ningún caso agota todas las posibilidades de estudio.

Dicho análisis, por cierto, parte de la idea, ya explicada (§§2.1, 2.2), de que las narraciones autobiográficas son una forma de configuración de la experiencia religiosa, igual que los tratados teológicos pueden constituir otra forma igualmente válida de expresar dicha vivencia. Parece absolutamente insignificante, entonces, la posible validez empírica, sea histórica, sea teológica, de los contenidos expuestos en los textos elegidos, ya que lo verdaderamente estimable es el valor que adquiere en su interpretación del hecho religioso por parte de las creyentes (Van der Leeuw, 1964). De ahí que aspiremos fundamentalmente a ordenar dicho complejo contenido para poder comprender y, consecuentemente, interpretar la fascinante esencia noemático-noética que impregna sus discursos.

Así, pues, aunque se hace mención a otros autores que en determinados momentos pueden contribuir a comprender parte de los matices de los significados extraídos de las fuentes utilizadas, como Van der Leeuw (1964), Eliade (1957/2018), Widengren (1976) y Pikaza (1999), la complejidad del contenido discursivo y, por tanto, la estructura del capítulo, han sido construidas a partir de la obra fundamental del fenomenólogo Martín Velasco (2006, 2009), pues su propuesta analítica se ajusta con

bastante rigor a los contenidos de los textos analizados y a la interpretación que se hace de ellos aquí. Así, después de dar unas breves pinceladas sobre las respectivas vidas de las carmelitas seleccionadas, que no suelen ser muy conocidas (§3.1), interpretamos la autoridad ilocutiva de quienes se aparecen en sus textos (§3.2), solo comprensible desde el modelo pragmático de la comunicación defendido en el capítulo anterior. El discurso religioso de las mencionadas mujeres se analiza fenomenológicamente como referencia directa al ámbito de lo sagrado, prestando atención, primero, a sus experiencias místicas (§3.3) y, segundo, a la racionalidad sistematizante que surge de ellas a través de lo que, en palabras teresianas, es la “mística teología” (§3.4). En esta parte, se presta atención a la importancia del Misterio textualizado del cristianismo en que se mueven, pues merece la pena insistir en el valor discursivo en que se encuentra el significado de lo sagrado de estas escritoras (§3.4.1). La ruptura del dualismo se contempla como una mediación religiosa (§3.4.2), necesaria para comprender el significado de lo vivido que, hierofánticamente, se plasma en las poderosas imágenes de María, la santa Trinidad y Jesús (§3.4.2.1). Esta plasmación hierofántica da, como consecuencia, algún detalle concreto sobre la relación entre el papel de sus cuerpos como claves para superar el dualismo cuerpo-alma a partir de la experiencia mística y la actitud religiosa que este valor implica para la comprensión del mismo fenómeno religioso (§3.4.2.2). La última sección versa sobre la contra-hierofanía que implica el símbolo del demonio y la posibilidad que ofrece Jesús de destruirlo, dado que es el nombre propio de dicha religión profética (§3.4.3).

3.1. Ana de san Bartolomé y Cecilia del Nacimiento

Según los datos de la edición consultada y la síntesis biográfica que ofrece Muñoz Gómez (2020), Ana García Manzanos nace en Almendral de la Cañada (Toledo) el 1 de octubre de 1549 y muere en Amberes (Bélgica) el 7 de enero de 1626. Quinta hija de María Manzanos y Hernán García, ya desde muy joven siente gran devoción cristiana. El rechazo de sus hermanos a esta devoción le provoca una grave enfermedad, que es sin embargo repentinamente curada el 24 de agosto de 1570, día de san Bartolomé, al entrar en una ermita dedicada al apóstol. Por este motivo, lo considera su protector al profesar el 2 de noviembre de ese mismo año como carmelita descalza a instancias de Teresa de Cepeda, a quien conoce en persona unos meses después y de quien se hace inseparable en la Navidad de 1577, a raíz del accidente que sufre la abulense y que convierte a Ana en su enfermera personal. Su vida, así, se divide en la infancia y juventud (1549-1570), la vida carmelitana con Teresa (1570-1582), la sucesora del carisma teresiano (1582-1604) y la transmisora de la herencia teresiana en Europa (1604-1626): a) etapa francesa: fundación del Carmelo de Pontoise (1605), priora en París (1605-1608) y Tours (1608-1611); y b) etapa flamenca: Mons (1611-1612) y Amberes (1612-1626).

Cecilia del Nacimiento, por su parte, y de acuerdo igualmente con los datos biográficos de la edición consultada y de la síntesis biográfica realizada por Fernández Frontela (2013), nace en Valladolid en 1570 y muere en su tierra natal el 5 de abril de 1646. El hecho de que sea hija de Cecilia Morillas, mujer extraordinariamente erudita, y del bachiller Antonio Sobrino, secretario de la Universidad de Valladolid, le permite acceder a numerosas obras literarias, teológicas y filosóficas que constituirán sin duda su bagaje cultural posterior. Prácticamente sus ocho hermanos se dedican a la vida religiosa; de hecho, su hermana María entra en el convento de las carmelitas descalzas de Valladolid con el nombre de María de san Alberto exactamente en el mismo día en que lo hace también Cecilia. El 2 de febrero de 1589, ambas hacen su profesión. En marzo de 1602, por órdenes de

sus superiores, Cecilia va al recientemente fundado convento de Calahorra acompañada por Tomás de Jesús y María de Gregorio; apenas año y medio después es elegida priora. No obstante, por cuestiones poco relacionadas con su propia persona, debe regresar a su alma mater, el convento de Valladolid, en el que entra en octubre de 1612 y donde ejerce diversos cargos como el de maestra de novicias y supriora hasta su fallecimiento.

Los textos de Ana de san Bartolomé y de Cecilia del Nacimiento comparten la pasión carmelitana por buscar la experiencia {en/de} Dios como les había enseñado su maestra (de forma directa con Ana; de forma indirecta, a través de las religiosas vallisoletanas, con Cecilia). Sin embargo, la manera de plasmarla en sus escritos es muy diferente, pues mientras Ana expone parte de sus experiencias místicas de forma difuminada a lo largo de toda su obra autobiográfica, Cecilia lo hace de forma sistemática a través de los comentarios que el mismo Tomás de Jesús le pide que haga de sus composiciones líricas, siguiendo la tradición de san Juan de la Cruz, entre otros.

Específicamente, indicamos de nuevo los textos analizados de cada una. De Ana de san Bartolomé se ha escogido la *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*, *Relaciones de conciencia*, *Diálogos sobre su espíritu* y *Autobiografía de Amberes*, textos que, al ser de contenido más biográfico-histórico que filosófico-teológico, precisan de una búsqueda más exhaustiva de los fragmentos de interés para el propósito del trabajo. De Cecilia del Nacimiento hemos estudiado especialmente el primer comentario del *Tratado de la transformación del alma en Dios* (en adelante, TAD), el *Tratado de la unión del alma en Dios* (en adelante, UAD), la *Exposición teológica sobre la Inmaculada concepción de la Santísima Virgen María* (en adelante, ETIC), *Primera relación de mercedes* (en adelante, *Mercedes*, 1) y *Segunda relación de mercedes* (*Mercedes*, 2): todos, excepto los dos últimos que son autobiográficos, son textos de carácter claramente filosófico-teológico y, por tanto, ofrecen mucha información relevante para nuestro estudio.

En esta diferencia de forma de discurso (no necesariamente del mundo de discurso) se encuentra el principal motivo por el que, en el análisis efectuado, la cantidad de extractos de Cecilia es superior a la de fragmentos pertenecientes a Ana. Teniendo, pues, en cuenta, dichas peculiaridades, exponemos a continuación nuestra propia interpretación hermenéutica de los textos.

3.2. La autoridad ilocutiva de quienes se aparecen

La primera personalización del Misterio en los escritos analizados es María de Nazaret, especialmente relevante para las carmelitas que profesan su fe a la Virgen del Carmen. Lo interesante, en este caso, es que la interlocutora no es, stricto sensu, un totalmente otro sino una totalmente otra, lo que supone cierto grado de empatía con la mujer a quien puede estar dándole autoridad por el simple hecho de compartir la peculiaridad de ser fémica en un mundo gobernado por hombres y, además, por el detalle que implica saber que María la comprende porque es perfectamente consciente de lo que implica haber sido humana como Cecilia:

- 1) [...] antes de bajar a la oración de la mañana, en nuestra celda, sentí junto a mí esta soberana Reina del cielo, no la vi con los ojos del alma ni del cuerpo, mas entendí que estaba junto a mí más claro que si la viera; y de mi lado derecho levantó un prelado hacia arriba en alto [...]; pasados tres meses a su tiempo salió elegido en Prelado superior y vilo cumplido. Y es bien cierto que se agradecería la Reina del cielo desta elección, pues la hizo por su mano (Cecilia del Nacimiento, *Primera relación de mercedes*, 1, p. 203).

En este fragmento, la Virgen se muestra reina, como una realidad ontológicamente suprema que demuestra la imposibilidad de desgajar los discursos del *cronotopos* en que se construyen, en este caso, en una sociedad en la que el poder absoluto está en manos de los reyes. Por otra parte, no solo resulta misteriosa su presencia, dado que Cecilia no contempla a la hablante “con los ojos del alma ni del cuerpo”, sino que siente directamente sus buenas nuevas para el futuro de la orden, en lo que la escritora asume como una decisión que ha sido realmente una voluntad mariana.

Este poder socioculturalmente asignado a la madre del Misterio encarnado que la convierte automáticamente en la máxima representante del ente celestial en la tierra es lo que le otorga autoridad ilocutiva suficiente para mostrarse en sueños y avanzarle la noticia de que va a tomar sus

hábitos como explica Ana de san Bartolomé (a quien se le aparece también de adulta, *Autobiografía de Amberes*, p. 422):

- 2) Y en sueños vi que entraba la Madre de Dios con gran resplandor en el aposento y traía el Niño Jesús en sus brazos, y sentóse con él sobre mi cama y el Niño Jesús empezó de tirarme del rosario, como quien quería jugar, y tanto que me despertó. Y díjome entonces la Madre: “No te dé pena ni temas, que yo te llevaré donde seas monja y traigas mi hábito”. Y con esto desapareció. Yo quedé muy consolada y con mayores deseos de servir a Dios (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 329).

La escritora deja bien claras las dos partes de su experiencia mística: dentro del universo discursivo onírico, Ana siente a María con el pequeño Jesús en brazos, el cual, sorprendentemente, la despierta, en lo que se convierte, entonces, en discurso real. De este modo, la autora construye una estrategia de narración fantástica para introducir la aparición, pero, luego, confiesa que es uno de los mismos protagonistas de esa narración el que la despierta, por lo que, inmediatamente, deja de ser una narración fantástica para convertirse en una narración autobiográfica lo que, en realidad, nunca ha sido soñado. Mediante un giro de una belleza admirablemente estética, fusiona la ficción onírica con la realidad sagrada, lo que le permite crear dos mundos discursivos paralelos en los que obliga a entrar al intérprete modelo a quien fuerza rápidamente a salir también de él. Sin embargo, es la lectora real quien, sin haber entendido qué es lo que está ocurriendo, comparte con la escritora su desconcierto por aprehender en qué mundo se encuentra el Misterio que pretende describir. En este espacio textual compartido, igualmente, con la hermeneuta, esta se siente convertida en un don Quijote, incapaz de distinguir en qué plano del ámbito de lo sagrado (el objetivo o el subjetivo) cabe interpretar esta experiencia mística femenina. Lo que parece incuestionable, en cualquier caso, es que la autora se siente reconfortada en su encuentro, puesto que la trascendencia que supone la presencia mariana a su lado en lo que resulta ser una santidad augusta provoca en ella un mayor fervor religioso.

De forma similar, en numerosas ocasiones se le aparece “la Virgen con el Niño en sus brazos”, con los pies llenos de llagas, “como si dijera que, niño y grande, siempre fuese a sus pies llagados” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 426; también en p. 427). Y, naturalmente, en una carmelita discípula directa de santa Teresa de Jesús no podían faltar experiencias místicas en las que san José fuera el protagonista (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 427), dada la importancia que este protector de la sagrada familia tiene para la filosofía carmelitana y,

en general, para buena parte de la teología teresiana (Fernández Frontela, 2013; Llamedo González, 2018).

No obstante, en el cristianismo, sabido es, el nombre propio del profeta que lo caracteriza como religión monoteísta es Jesús, la principal autoridad en las apariciones carmelitanas. La repercusión que tiene esta figura en su experiencia religiosa y, como consecuencia, en su consideración del ser humano, de la función ética-política de sus discursos y de las implicaciones epistemológicas que todo ello supone (Fernández Martín, 2020), solo puede comprenderse desde la función soteoriológica de intermediario que se le atribuye entre los humanos y Dios:

- 3) No es posible lleve el alma seguridad sin este fundamento de fe, en donde se incluyen los misterios de Jesucristo Nuestro Señor. Quiso su Padre Eterno fuese nuestra guía y el medio por donde nos juntásemos y quedásemos unidos con Él (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 135; similar en p. 149).

En efecto, el pilar de la creencia religiosa cristiana es Jesús, autoridad interlocutora no solo por la función intermediaria entre el otro y la mujer mística, sino también objetivo último de la unión anhelada en la experiencia mística (Martín Velasco, 2009, pp. 399-400). Así, cuando le dice a Ana que él es el que ella desea y con quien se va a casar, no está aludiendo solamente a una unión meramente comunitaria que la ate a una orden regular, sino que la está animando a unirse con él espiritualmente, en una fusión que desde el principio ella desea y necesita poner en sus palabras para justificarla (recuérdese que sus hermanos no estaban de acuerdo con su vocación religiosa): “Yo soy el que tú quieres y con quien te has de desposar” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 330). La estrategia de lucha contra el patriarcado queda, pues, patente en este mensaje lanzado por la misma Ana de san Bartolomé: no es necesario que una mujer religiosa contraiga matrimonio con un hombre mundano porque se encuentra pletóricamente casada con otro hombre que fue en su día de carne y hueso, absolutamente ejemplar para todo cristiano, pero indudablemente inalcanzable para el resto de los hombres, al que le debe la vida porque él, antes, ha cargado con todos los pecados de la humanidad.

El papel esencial de Jesús, pues, se debe, en el fondo, a su configuración como Dios encarnado convertido en un fin en sí mismo que, precisamente quizá por ello, puede garantizar a las creyentes un alto grado de mutua empatía: ellas se reflejan en él por su humanidad y él las comprende a ellas por haber padecido las desgracias de los hombres. A la vez, Jesús se adhiere al destino de la propia historia del ser humano mediante la fe de las personas, hipostasiada, en la comunión de los creyentes (Martín Velasco, 2009;

Llamedo González, 2018), en un rito cíclico que rememora la última cena (Lc 22,17-20; Mt 26,26-28; Mc 14,22-24) y, con ella, la esencia de su mensaje de amor y entrega absoluta (TAD, 1, pp. 145, 149-148).

De esta concepción se desprende no solo la ruptura del dualismo cuerpo-alma de la cosmovisión carmelitana (§3.4.2), sino también el escaso inconveniente de asumir la doble naturaleza humana y divina de Jesús (“La compañía de Dios en esta soledad es grande, divino y humano”, *Mercedes*, 1, p. 299), frente al constante debate causado en las altas esferas eclesias-ticas a lo largo de la historia que tratan de eliminar la primera naturaleza ensalzando en exclusiva la segunda (Llamedo González, 2018):

- 4) Y si, cuando miran a este Amado divino [Jesús], viesan con verdadero espíritu que Él es Dios, y *aquella Divinidad suya junta con la Humanidad*, no les parecería esto impedimento a los que comienzan; porque después, en los que van [por] verdadero camino, muy bien conocen cuánta ayuda les ha sido este Señor *divino y humano* para los grandes bienes que han alcanzado (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 136).

La perspectiva teológica desde la que escribe Cecilia en este fragmento, de clara influencia teresiana-sanjuanista (Barbeito Carneiro, 2007), parece necesitar personalizar el Misterio para comprender la realidad de su relación con él (Martín Velasco, 2006). Admite, naturalmente, que es Dios, no cuestiona esta premisa en ningún momento; pero insiste en que es un Dios hecho hombre, un Dios encarnado, un Dios que habitó un cuerpo como el suyo, que fue dado a luz por una mujer como ella. En este caso, prima la idea de que quienes contemplan a Jesús y lo comprenden como hombre y Dios simultáneamente, acaban reconociendo que es esta doble esencia, precisamente, la que les ha permitido alcanzar la tan añorada felicidad.

Partiendo, entonces, de esta relevancia de Jesús, parece hartamente comprensible que la autoridad de su palabra sea absolutamente incuestionable para las religiosas, no solo por la importancia de su persona sino, especialmente, por la importancia del mensaje que transmite, solo comprensible, naturalmente, desde la indudable fe adquirida (§3.4.1):

- 5) [...] veía a Cristo Nuestro Señor que estaba padeciendo de nuevo en aquel reino, y que le escupían, abofeteaban y maltrataban, y como afligido de padecer tan a solas, se volvía a mí y me decía: “¿Qué esposa hubiera que, viendo a su esposo padecer como tú me ves a mí, no se metiera por todos estos peligros por irle a consolar y servirle en algo? Pues mira que todos estos peligros donde

yo estoy no te dañarán, y la seguridad que dicen tienes acá, sin mí te será peligrosa” (Ana de san Bartolomé, *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, p. 168).

- 6) Sentí que se acercaba a mí Cristo en su humanidad, y conocíale sin verle como si le viera con los [ojos] junto a mí. Y díjome mostrándome mucho amor y dulzura, díjome que Él se encarga de mi causa, que dijese que haría lo que la obediencia me mandase, y desapareció (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 216).
- 7) Estando yo en el monasterio de Ávila en la ermita de S. Francisco, estando de rodillas recogida, vi a Nuestro Señor Jesucristo –y venía como andaba en el mundo muy bello y muy afligido– que me puso la mano en el hombro porque descargue en mí su pena, y quedéme como desmayada, porque me dio Su divina Majestad a entender las muchas almas que se perdían en Francia, y dejóme (Ana de san Bartolomé, *Diálogos sobre su espíritu*, p. 246).

En (5), el Misterio encarnado se le aparece en una visión que representa probablemente el momento más duro en la vida de la creyente cristiana, como es el instante en que se da cuenta, mediante una especie de anagnórisis, del valor soteriológico de la pasión que antecede a la muerte del nombre propio y, por tanto, del verdadero núcleo eidético que su creencia tiene para la propia salvación o, en otras palabras, cuando se hace consciente del sacrificio que le supuso a Jesús entregar su vida por ella. En este complicado momento, el protagonista de su visión construye un discurso que consta de una extensa pregunta y una conclusión. La pregunta parte de la relación establecida entre ellos: la religiosa está unida en santo matrimonio con el Bien supremo, lo más sagrado con lo que una mujer puede aspirar a desposarse. Desde esta premisa, la pregunta que Jesús le plantea a Ana supone no solo ratificar dicha relación, sino también expresar un vínculo formal mediante la palabra, la forma en que un ser divino se comunica con un ser humano, en lo que implica una necesidad de ayudar a su más amado, cuyo sufrimiento ella padece en sus carnes en lo que se convierte en una empatía retornada. De aquí que no haya en el discurso místico-literario un reproche en boca de Jesús, sino un auténtico consuelo que explica que, si sale a ayudarlo a cargar la cruz, él la ayudará también, pues compartirán una esfera espacio-temporal personalmente construida para ella (la fe que implica el darse a los demás); pero, si no lo hace y decide quedarse sola en su propia esfera (la ausencia de fe que supone el egoísmo de vivir para sí), entonces él no podrá hacer nada por

ayudarla (Jn 14,6-14). En síntesis, Ana insiste, en la línea neotestamentaria, en que es necesaria la fe en Jesús para salvarse, pues donde está él no puede haber mal.

En el ejemplo (6), se ve de nuevo la insistencia en la fe en Jesús, en el dejarse hacer para poder seguir adelante, convertida en este caso en el voto de la obediencia al superior que implica, dada la equivalencia patriarcal entre el sacerdote y Cristo (Del Pozo Coll, 2006; Küng, 2002), la obediencia también a Dios. De forma similar, en el ejemplo (7), la Belleza soberana encarnada en una triste figura de Jesús entra incluso en contacto físico con ella para mostrarle su lástima por todas aquellas personas que, a juicio de la escritora, están perdiendo la fe en Francia. En ambos ejemplos resulta interesante constatar lo repentino de la aparición (“desapareció”, “dejóme”), lo que hace que el don de su palabra sea aún mucho más valorado, dado lo fugaz con que lo entrega desinteresadamente a la mujer que lo siente a su lado y que llega a permitirle cargar con un desconuelo que le correspondería a él y que, por tanto, no debería admitir ningún tipo de traspaso. La genialidad artística de la escritora, entonces, tiene lugar, en este caso, en la mencionada empatía retornada que se da al invertir los papeles que tradicionalmente otorga el cristianismo a Jesús que es, como es sabido, quien carga con los males del mundo: ella expresa así un anhelo de convertirse en un apoyo para el mismo Misterio personificado a instancias de ella misma.

Vemos, pues, que el Jesús que se le aparece a Ana de san Bartolomé es fiel amigo y compañero, pero muy exigente, pues no está dispuesto a ponerle las cosas fáciles antes de considerar que ella se ha esforzado lo suficiente (8), por ejemplo, siguiendo las normas (9) o, simplemente, haciendo lo que él le diga (10):

- 8) [...] el Señor se me puso delante muy herido de los azotes y con la cruz a cuestas, y díjome: “Yo seré contigo, esfuérate” (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 218; similar en *Diálogos sobre su espíritu*, p. 247; similar en *Autobiografía de Amberes*, pp. 348, 414).
- 9) [...] díjome el Señor: “Guarda las Reglas, que ahí hallarás la fuerza que deseas, porque andando todas a una es un ejército bien prevenido, que no le entrarán los enemigos por ninguna parte” (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 172; similar en *Diálogos sobre su espíritu*, p. 248).
- 10) Íbame al Santísimo Sacramento, y estando allí en su presencia, díjome un día: “Tú ya eres mía, yo tuyo; esfuérate”. Como si me lo mandara lo entendí, y que me dejase en sus manos; y así lo hice en

dejarme en lo que hiciesen los prelados. Díjome también: “¿Qué te da pena?, que aquí estoy contigo” (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 171; similar en *Diálogos sobre su espíritu*, p. 247 y en *Autobiografía de Amberes*, pp. 400-401).

En el primer ejemplo de este haz puede comprobarse cómo ella vuelve a la imagen del Cristo sufriente como escena que permite legitimar *ad hominem* la orden que le da a ella, pues solo alguien que ya se ha esforzado por los demás puede exigirle a otro que haga lo mismo. En (9), la escritora convierte magistralmente la fuerza ilocutiva de la palabra de la personificación del Absoluto en una fuerza metafóricamente militar, según la cual la mediación subjetiva religiosa que supone el vínculo sociocultural anclado en la orden carmelitana es fundamental para luchar contra el mal representado por los enemigos de la propia Ana de san Bartolomé (Urkiza, 2006; Lewandowska, 2019).

El (10), por su parte, muestra lo que se podría considerar una antinomia, es decir, una contradicción entre dos principios aparentemente racionales. Por un lado, siente que el Inefable se le presenta mediante la mediación objetiva de la hostia consagrada y le dirige unas palabras a través de las cuales ella confirma el vínculo que los une, que culminan con un imperativo que ordena a la mujer esforzarse. Por otro lado, después de asegurar que ha entendido a qué se refiere con esa orden, ella indica que el Inefable le dice que puede confiar en él, dejándose caer en sus manos, de manera que no se entrometa en las decisiones de los prelados. Concluye, finalmente, recurriendo de nuevo al estilo directo del principio, poniendo en boca del Absoluto una pregunta que se puede interpretar como retórica (“¿qué te da pena?”), dada la ausencia de un diálogo verdaderamente interactivo (ella escucha, no habla) y un broche de oro que le sirve a la autora como fuerza y ánimo para continuar adelante como es el veterotestamentario “que aquí estoy contigo” (Martín Velasco, 2006, p. 157). De esta manera, la autora emplea la fuerza autoritaria de la palabra de su Jesús no solo para justificar las decisiones que no dependen de ella, sino también como estrategia discursiva para asumir que hay acciones cuya responsabilidad se le escapa y que, por tanto, solo puede solemnemente aceptar, confiando en que sean las correctas. La fe se utiliza aquí, entonces, no solo como una construcción simbólica para explicar lo inexplicable, sino también como una manera de tranquilizar la conciencia sobre aquellos hechos sobre los que no es posible decidir, pues dependen de una providencia, cuyas “figuras de la divinidad representan siempre una realidad que interviene en la vida de las comunidades y de los individuos decidiendo su suerte de forma definitiva” (Martín Velasco, 2006, p. 147).

Vemos, pues, que el Misterio encarnado cristiano se aparece a Ana para animarla a continuar la empresa propuesta, pese a todas las desdichas que ella siente, su soledad, su abandono y su enemistad y enfado con las que habían sido sus amigas (Urkiza, 2006). La palabra de Jesús es tan importante que sirve de aliento para continuar realizando una actividad que odia porque Dios mismo le indica explícitamente que haga lo que en su comunidad sea menester (11). Asimismo, dicha palabra es el detonante para continuar la obra fundadora de su maestra, representante metonímico de la orden carmelita descalza (12). En ambos casos, pues, se comprueba fácilmente cómo afecta al hecho religioso de San Bartolomé la función mediadora de la vida en comunidad:

- 11) Y vi en visión que era gusto del Señor que en todo siguiese la comunidad; y en particular, que no dejase esta mortificación del coro pudiendo, que no me faltaría su ayuda, que me esforzase (Ana de Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 202; similar en *Diálogos sobre su espíritu*, p. 249).
- 12) Otra vez, antes que partiese de París, estando con la misma congoja de no tener a nadie, visitando una ermita, vi al Señor con los brazos abiertos que me tomaba en ellos, diciéndome con gran regalo que era su voluntad y su honra y de la santa madre fundadora Teresa de Jesús, que saliese de París a hacer otras fundaciones (Ana de Bartolomé, *Diálogos sobre su espíritu*, p. 248).

Estos ánimos se dan igualmente en boca del mismo Dios en algunas ocasiones, cuando aparece para animarla a seguir adelante por medio de metáforas. Así, resulta significativa la desautomatización que realiza del refrán *Vase el bien al bien y las abejas a la miel* cuando se pregunta si es correcto ir a Francia a predicar: “No mires en esto, que así como al panal de la miel se llegan las moscas, así atraerás a las almas” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, pp. 383-384). La clave de esta idea, entonces, es que, según el imaginario popular, tanto las abejas como la miel son buenas, de donde se deduce el paralelismo con el bien que va a su vez al bien. Las palabras que ella pone en boca del Absoluto efectúan una comparación entre el bien de la miel y el bien que la actividad de la mujer supone para otras personas (moscas), de manera que ella sirve de pivote atractor a quienes pueden tener dudas sobre la misión divina de la evangelización.

En todo caso, dado que la voz narradora no se queda muy convencida con la respuesta que le da el Incognoscible, habla con otra religiosa que, tras un diálogo con Dios sobre la misma escritora, acaba diciendo que

la máxima sabiduría, para ayudarlas a tomar la decisión, ha sentenciado: “Los que sacan la miel de las colmenas salen picados, mas sacan su miel” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 384). La misma idea, entonces, que veíamos en boca del Ser personificado sobre la importancia del esfuerzo, la vemos ahora en su padre, pues se entiende que para poder alcanzar lo deseado que implica, en este caso, asentar las recientes fundaciones o proponer unas nuevas, hay que pasar momentos realmente difíciles y, pese a ello, mantenerse en la lucha.

En todo caso, resulta interesante la forma en que la misma escritora conjuga las acciones humanas con la voluntad divina, pues todos estos ánimos que no dejan a la persona caer son habituales exclusivamente si el esfuerzo va en la misma dirección que los deseos del Ser, como ya defendía la fundadora (3M 1,7; 4M 2; 4M 3,7; 7M 4,7): “dice muy bien nuestra bienaventurada Madre santa Teresa que no estarán libres de trabajos de la tierra las almas que gozan destos tan divinos” (*Mercedes*, 1, p. 301). No por tener el favor de Dios mediante lo que implica la experiencia mística serán las cosas más fáciles entre los hombres, aunque el estado teopático en que la mujer se encuentra puede permitirle sacar fuerzas de flaqueza para continuar (Martín Velasco, 2009; López-Baralt, 2020).

En efecto, el esfuerzo que defienden las carmelitas es necesario, porque nunca va a caer en saco roto, pero no suficiente, pues debe completarse con la voluntad de la providencia (Muñoz Gómez, 2020), como esta le declara a Ana en una de sus apariciones, igualmente metafórica: “‘El aceite y la uva ha de pasar por el lagar del martirio para dar su licor; por este camino han ido todos mis amigos’; y desapareció esta vista, diciéndome: ‘Así te quiero yo’” (*Autobiografía de Amberes*, p. 383). Servir a Dios, pues, supone sufrir situaciones desagradables que, además de poner a prueba a la persona, exigen, a veces, mucha energía (*Mercedes*, 1, p. 301), como demuestran las demandas vistas del propio Jesús que puede dar “ciento por uno y después la vida eterna” según los sacrificios que se realicen (*Mercedes*, 2, p. 335; Mt 19:29). De aquí cabe entonces deducir que todo esfuerzo merecerá la pena siempre y cuando se encamine a realizar la voluntad de Dios, pues, de lo contrario, por mucho que una se esfuerce, no alcanzará la meta propuesta. Este pensar, como es sabido, conlleva un grave problema en torno a la libertad humana de orden epistemológico: resulta altamente complicado poder acceder al conocimiento de la voluntad divina si conseguirla exige un esfuerzo excesivo, puesto que la fémica nunca alcanzará a saber si las trabas se deben, precisamente, a la voluntad de Dios y a su “esfuézzate más” o si, por el contrario, están ahí para redirigirla hacia otro camino que es el verdadero destino marcado por la providencia. A esto cabe añadir que otras veces el Ser supremo se limita a pedirle lo mínimo, esto es, que

le recuerde y valore lo que ha hecho por ella: “Y diome a entender que si cada día pensásemos una vez en su divina Pasión y del amor con lo que la padeció por nosotros, por poquito que fuese, bastaría para nuestra salvación y recibir grandes mercedes” (*Autobiografía de Amberes*, pp. 421). Esta necesidad de recordar la pasión, que bebe de tradiciones medievales (De Pablo Maroto, 2001a; Sanmartín Bastida, 2017), entonces, enlaza con las escenas en las que ella ve a Jesús que refuerzan la empatía que siente por él. Dicha empatía queda ligada al reconocimiento de su augusta santidad y, en consecuencia, al sentimiento de indignidad y desmerecimiento que, a la larga, conlleva la necesidad de reconocerle el esfuerzo realizado. Al comparar cualquier trabajo o empresa que a ella le pida realizar, ella entiende que debe seguir adelante, pues ninguno de ellos merece situarse a la altura de la profunda y desinteresada entrega que él realizó por su persona (y los demás creyentes).

Cabe, entonces, señalar que la fuerza ilocutiva de estas apariciones alcanza la dimensión perlocutiva del acto de habla en el momento en que ellas se guían por la autoridad de los sagrados hablantes para actuar en consecuencia y tomar las decisiones, teóricamente, que aquellos les recomiendan. La perspectiva pragmática del lenguaje queda meridianamente clara cuando, como hemos visto, el mismo Dios le repite las palabras de Jesús convertidas en un imperativo fácil de interpretar como un mandato (*Autobiografía de Amberes*, pp. 376-377):

- 13) [...] me vino un recogimiento muy grande y regalado con una vista clara de lo que Dios amaba las almas y lo que quería que las que habíamos venido fuésemos dulces, y díjome: “Sé sal de la tierra” [Mt 5:13]. Y sin decirme otra cosa, entendí que en lo que pedía lo dispondría a su tiempo (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 170).

Asimismo, además de la Virgen María, personificación de la madre del Misterio encarnado; el mismo hijo del Ser absoluto y el Ser absoluto per se, a Ana también se le aparecen algunos otros seres santos como san Dionisio Aeropagita (14), del que es gran devota y, por ello, se siente guiada por la experiencia mística en fechas clave que lo unen a él (15):

- 14) [...] en viéndole, advertí si era san Dionisio Areopagita, al cual he tomado por abogado en estos negocios como tan tocantes a él. Era su habla y traje como el de allá; y pasando por delante de mí, me dijo: “Aparéjate, que sin duda has de ir, y no digas ahora nada”. Entendí yo, era porque no se desasosegasen las hermanas (Ana de

san Bartolomé, *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, p. 168).

- 15) La víspera de San Dionisio de quien yo soy devota, estando en oración me hizo el Señor merced de visitar el alma y transformarla en Sí con grande unión; y aunque esto no duró, los efectos fueron más, que quedó todo tan endiosado el alma y cuerpo, que parecía no tenía acciones naturales ni aun un pequeño movimiento (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 213).

En la experiencia mística que brevemente relata en (15), se observa no solo la fase de éxtasis en la transformación que siente en su alma por la visita que recibe del Inefable, sino también el posterior estado teopático que deja traslucir la huella de lo vivido, de forma que le impide continuar con su actividad normal, dado lo endiosada que se encuentra la totalidad de su persona (Martín Velasco, 2009). Nótese igualmente que esta consideración integral de la experiencia religiosa implica la superación del dualismo cuerpo-alma, en tanto no se pueden separar para vivir al ser, sino que se experimenta necesariamente de forma conjunta. La unidad antropológica derivada de dicha integridad experiencial es la garante, entonces, de la inexistencia de una escisión dualista entre alma y cuerpo, porque el ser humano es “vida histórica, que puede estar y está fundamentado en el encuentro y comunión con lo divino” (Pikaza, 1999, p. 184), lo que viene a implicar una consideración diacrónica de la persona, que no se genera solo en el acto de ser sino que se complementa constantemente con la potencia del llegar a ser, de manera que se funde la humanidad manifiestamente actual con la divinidad soteriológicamente futura.

Asimismo, Ana ve también en sueños a Eliseo y Elías, “dos religiosos de nuestra Orden”, que se acercan a una monja gravemente enferma y la sanan. En este caso, lo interesante es que regañan a Ana por no ser capaz de curarla: “Así se han de curar los enfermos, que no con esa negligencia que tú lo haces”. En ese momento, ella se da cuenta de la diferencia de la percepción de nuestras obras que tiene el Bien Supremo de la que tienen los hombres y, como consecuencia, “me dio a entender que lo más bueno en mí era bien imperfecto” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 345). Además de mantener la línea de la humildad como esencia de la fe y defender que las personas no deben juzgar porque no tienen todos los datos que sí tiene Dios, la enfermera de santa Teresa parece estar siendo aquí demasiado crítica consigo misma y con su doble profesión en lo que se puede considerar una experiencia mística convertida en un profundo viaje interior. Por un lado, la visión le recuerda que no puede curar a todos, que ella no tiene a su disposición los medios para poder sanar a todo el

que desearía sanar, lo que implica reconocer las propias limitaciones. Por otro lado, al ser Elías y Eliseo los dos santos más directamente relacionados con la orden del Carmelo, es posible que esté expresando un mal-culpa derivado de una excesiva autoexigencia en la proclamación de la fe, lo que implica, en otras palabras, un profundo remordimiento por no sentirse lo suficientemente a gusto con su quehacer religioso, plasmable, por ejemplo, en posibles discrepancias a la hora de desarrollar las mediaciones subjetivas como la oración, la misa o, simplemente, la imposibilidad de resolver algún conflicto de la orden.

A estos santos cabe añadir el mismo san Miguel, que la anima a ir a Francia cuando ella aún no lo ve claro: “En otro día, estando con esta pena, quedéme medio dormida, y aparecióseme un mancebo muy gentilhombre, y andaba en traje de soldado, y díjome: ‘No has de dejar de ir, ten coraje’. Según lo que sentía, era el ángel san Miguel, de quien he sido devota desde niña y le rezaba cada día” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 386). Como en otras ocasiones, el hecho de que quien se aparece vaya vestido de soldado nos invita a una interpretación bélica de las palabras proferidas por el arcángel, de manera que ella asume que su ida a fundar conventos a Francia va a implicar una red de luchas internas y externas para la cual precisará numerosas ayudas con las que, al empezar, aún no cuenta. Su visión la anima, una vez más, a seguir adelante en torno a la fe en un ser sobrenatural que ofrece una extraordinariamente fuerte carga simbólica en tanto gana siempre todas las batallas, lo que es un aliciente para continuar su labor en la línea del “esfuérzate” de Jesús ya visto.

Naturalmente, en una carmelita que fue considerada la enfermera de santa Teresa (*Autobiografía de Amberes*, pp. 343-346), no podían faltar sus apariciones, bien para avisarla de futuros problemas (p. 360) o arreglarlos (p. 362), bien para decirle, simplemente, lo que tiene que hacer (pp. 355-356, 418-419) y, si lo ve necesario, darle consuelo (pp. 410-412):

- 16) En esta ocasión se me ha aparecido la santa Madre y mostrado muy favorable; no sé cuántas veces ha sido. Y el bueno y santo Julián de Ávila se me apareció junto con mi buena madre María de san Jerónimo entrambos muy alegres y gozosos de ayudarme; y la Madre me daba su mano diciendo que me asiese a ella, que me quería ayudar a pasar mi pena. Estas vistas me dejaban siempre confortada y con nuevo ánimo de padecer (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 214; similar en *Diálogos sobre su espíritu*, p. 249).
- 17) Sólo se me había aparecido una vez en España en compañía de la madre María de San Jerónimo, que también era ya muerta y gran madre mía, que me había recibido y sido mi maestra, y que había

hecho algunas diligencias, siendo priora, para hacerme del coro en aquella casa (Ana de san Bartolomé, *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*, p. 231; similar en *Diálogos sobre su espíritu*, p. 249; *Autobiografía de Amberes*, p. 407).

Así, las apariciones de la fundadora no son excesivamente frecuentes, según relata, pero la ayudan a seguir adelante, la reconfortan y le dan fuerzas para continuar sufriendo. Y lo hace, además, dentro de un contexto en el que incluye la presencia de otras personas como María de san Jerónimo (Dávila), superiora del convento de san José de Ávila y sobrina de Teresa, y Julián de Ávila (Del Niño Jesús, 1988), todos ellos de reminiscencias muy positivas para Ana.

Un ejemplo concreto de una preocupación bastante mundana para la cual ella necesita consuelo (Muñoz Gómez, 2020) se encuentra en la pregunta que le hace a su amiga y maestra Teresa cuando no sabe qué decisión tomar con respecto al hecho de tener que llevar velo. La monja abulense le responde que debe llevarlo, pero Ana añade que lo hace “como mostrando sentimiento y pena de lo que había de padecer con él” (Ana de san Bartolomé, *Noticias*, p. 232; similar en pp. 387-389), lo que en la práctica venía a significar, para ella, una triste ruptura de las normas teresianas hasta que se le apareció “Nuestro Señor consolándome muy a menudo, diciéndome que no tuviese pena, que Él me ayudaría” (Ana de san Bartolomé, *Diálogos*, p. 247). El valor simbólico, entonces, de la mediación religiosa subjetiva que puede suponer el llevar velo se convierte, así, en un arma de enfrentamiento entre los miembros de la comunidad que, en la práctica religiosa, exige una solución: ella es consciente de que debe aceptar el velo aunque no lo quiera y se ve, entonces, en la necesidad de recurrir a su fe en la maestra para confirmar la adaptación a las nuevas normas de la regla, en una especie de búsqueda del beneplácito de su admirada que acabe con su mal-culpa y, por tanto, legitime la decisión tomada que, en cualquier caso, parece no haber compartido nunca.

Finalmente, Ana se convierte en muda testigo de acciones milagrosas que, directamente relacionadas con su responsabilidad como enfermera, son efectuadas por la fundadora en unos relatos que se configuran como auténtica esperanza para quienes tienen fe en la intercesión de los santos por conseguir una mejor vida terrenal:

- 18) En nuestro convento de Ávila había una religiosa tan afligida de tentaciones y trabajos interiores, que no se podía imaginar lo que sería, y no bastaban ningunos remedios [...]. Y a pocos días que se lo pedía [ayuda para curarla] a la Santa, un día, estándolo encomendándolo al Señor, me mostraron cómo salía de ella un

perro muy grande y negro, que no tenía sino el cuello blanco, y díjome la Santa estando yo mirándolo aquella mala visión: “Este no le hará ya más molestia”. Vi que estaba a par de la religiosa el ángel de su guarda muy lindo que le hacía salir estas penas interiores. Me dijo la misma hermana de ahí a pocos días, que se le habían quitado (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, pp. 377-378).

- 19) [...] vino a enloquecerse y estuvo siete meses muy furiosa. Teníamosla atada con cadenas y las quebraba. Teníamosla a semanas para curar de ella. Y al cabo de estos siete meses, un día en mi semana, estuvo tan fuerte que la mandó la prelada la castigasen. Y después que la azotaron fuertemente, dejámosla cerrada como solíamos. Y al amanecer yo dormía, y parecía que me llamaban y desperté. Y vi a nuestra Santa a la puerta de la celda como si estuviera viva, que me llamaba con la mano sin hablar. Yo me levanté y me fue [sic] en pos de ella y llevóme hasta la puerta de la que estaba loca y desapareció. Yo no la osaba abrir. Y como ella me sentía, díjome: “Abra, no tenga miedo, que yo estoy sana”. Yo abrí, que estaba con llave, y halléla sana y muy alegre. Y díjome: “*Aquí ha estado la Madre de Dios y nuestra santa Madre y me han sanado*”. Y nunca más tuvo aquella enfermedad (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 366).

En ambos ejemplos Ana de san Bartolomé sitúa a un nivel ontológico similar a Teresa de Ávila, al ángel de la guarda (18) y a la Virgen María (19). La estructura narrativa del relato en el primer caso comienza con la presentación de una mujer enferma que no se cura por muchos remedios que se le apliquen. No le queda, entonces, más opción que solicitar ayuda a la intercesora de la orden, la misma Teresa de Jesús, que consigue expulsar “un perro muy grande y negro, que no tenía sino el cuello blanco”. Mediante la autoridad que le corresponde, la fundadora sentencia que nadie volverá a molestarla y es entonces cuando la voz narrativa confirma la existencia del ángel protector al lado de la mujer enferma, con cuya ayuda el metafórico sacerdote ha sido expulsado de la celda. Así es como cabe interpretar la visión de Ana para quien el mal puede adoptar la forma de un perro negro, de la misma manera que para Francisca Josefa de Castillo tiene forma de demonio (Fernández Martín, 2021c).

El segundo ejemplo es, quizá, algo más violento, pues la mujer enferma raya en la locura y lleva a la comunidad a tal punto de desesperación que no sabe realmente qué hacer con ella. Ana no llega a mencionar la posesión

demoníaca como posible explicación, quizá porque su experiencia científica como enfermera la aleje de semejante mundo de discurso, que sí emplea, sin embargo, para justificar otro tipo de mal. Lo cierto es que, en todo caso, la atan, la azotan y la encierran hasta que aparece Teresa que llama a la escritora para que se acerque a la puerta de la celda. San Bartolomé, naturalmente, muestra su miedo porque no se fía de la religiosa enferma y, entonces, oye su voz, que la anima a abrir la puerta. Una vez lo ha hecho, comprueba cómo la enferma ha sido milagrosamente curada gracias, según sus propias palabras, a la intercesión de la citada Teresa y de la Virgen María. La validez artística del relato se encuentra en que Ana coloca sutilmente a ambas al mismo nivel ontológico no solo dentro de la gran cadena del Ser aristotélica, en la que la carmelita no tiene más remedio que entender su jerarquización del mundo, dado el contexto sociocultural en que vive, sino también dentro de la metaforización que implica que la mujer religiosa, en general, aspira a entender a Dios en la misma medida en que consiguió comprenderlo su madre, esto es, experimentándolo directamente en su propio cuerpo.

En resumen, la autoridad ilocutiva de quienes muestran su palabra como verdad absoluta se muestra, por un lado, en los que se encuentran en una absoluta superioridad axiológica como son la Virgen María, Jesús y Dios y, en un nivel algo inferior, pero dentro aún de la realidad ontológicamente suprema, se halla Miguel por su característica de arcángel; y, por otro lado, en los santos que, habiendo sido humanos, comprenden el sentir de las religiosas porque lo han vivido en sus propias carnes antes de unirse con la trascendencia de manera definitiva. Dentro de este grupo, a su vez, cabe mencionar a Elías y Eliseo, que son extraordinariamente importantes por el valor profético de su palabra; y, por supuesto, a santa Teresa (que no sea santa oficialmente hasta 1622 es totalmente irrelevante), cuya proximidad en vida hacia su enfermera no puede desaparecer tan fácilmente después de su muerte. Ana, de hecho, encuentra sentido a esa muerte en sus apariciones, que la ayudan, como se ha visto, a solucionar problemas y a tomar decisiones respecto a cuestiones mucho más próximas de lo que ella misma detecta que entienden los seres supremos que, como tales, no hablan, en ocasiones, con excesiva precisión.

3.3. Análisis fenomenológico de sus experiencias místicas

Las dificultades que implica ser mujer en un mundo hecho {para/por} hombres surgen en la mentalidad de Ana de san Bartolomé ya desde muy niña, motivo por el cual, quizá, siente una gran devoción religiosa como salida al laberinto que le supone saberse despreciada por su esencia femenina. Entendemos, así, que su fe no puede comprenderse fuera de su consciencia de mujer, dado su incipiente deseo de huir del cuerpo social para poder vivir a solas con Jesús en lo que pueda suponer la construcción ex profeso de otro cuerpo social (el conventual), aunque más controlable y, por tanto, mejor convertible en cuerpo político, desde el que alcanzar un desarrollo personal más acorde con su identidad femenina (Fernández Martín, 2021a). Es consciente, por tanto, de los conflictos que acarrea ser mujer y de que lo tendría más fácil si fuera varón:

- 20) Yo traía tanta oración, sin saber que lo era, que lo más ordinario me hallaba inflamada en el amor de Jesús, y pensaba cómo haría yo para irme en donde nadie me conociese que era mujer, y que me despreciasen todos. Y pensaba vestirme de hombre e irme que con eso daría sujeto que pensasen mal de mí. [...] Y díjela [a su amiga Francisca Cano] un día: “Hermana, ¿no nos iríamos las dos a un desierto vestidas de hombres y haríamos penitencia, como lo hizo la Magdalena?” Y ella era más prudente que yo y díjome: “Hermana, ya no es aquel tiempo, que hay mil ocasiones y peligros” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 328).

Como se ve en la primera parte del fragmento, la principal característica del pensar carmelitano es que, al interior del alma, donde tiene lugar la unión con el Absoluto, culmen de la experiencia mística, se ha de llegar a través de la oración, como ya dejó claro la fundadora (LV, 11-22). Lo relevante para nuestros objetivos es que la escritora se muestra necesitada del Ser por su naturaleza femenina, a la que considera despreciable en términos sociales. De este modo, relaciona

simbólicamente la posibilidad de convertirse en hombre con la relación directa con Jesús, lo que equivale, en la práctica, a justificar, dentro del ámbito de lo sagrado, su ingreso en un convento, dada la masculinización de las féminas que este hecho implicaba, dentro del imaginario colectivo. Así, predicar en el desierto convertida en un hombre es la expresión simbólica de lo que significa tomar los hábitos, pues esta conversión implica, en el fondo, hacer penitencia, en tanto se pierde la esencia femenina (tal vez referida, en términos tradicionales, a la maternidad), no tanto por deseo propio, como por el deseo socialmente establecido para ello, según el cual la mujer parece un ser despreciable que solo puede vivir en un desierto vestida de hombre. Esto conlleva, entonces, que a su juicio la elección de la vida conventual compensa el posible perjuicio derivado de no contraer matrimonio. A esta interpretación cabe añadir la comparación con María Magdalena que ella misma ofrece, inserta probablemente en una tradición que se remonta al Medievo (Sanmartín Bastida, 2017), porque se puede considerar tan pecadora como la consideran a ella, en cuyo caso la visión de la divinidad es la de una santidad augusta indigna e inalcanzable para Ana que, sin embargo, se muestra como la única capaz de salvarla.

Esta salvación, entonces, ha de comenzar por voluntad propia, por medio de la oración, que se puede definir como el discurso que abre al ser humano al Absoluto porque humildemente reconoce la necesidad de ser ayudado. Al orar se dialoga con uno mismo y, a la vez, con el Inefable, porque orar es “ejercitar la fuerza” de la palabra (Van der Leeuw, 1964, p. 408), es trascender el mundo, alcanzar la verdad solo localizable en lo más profundo del castillo interior para, al final, trascenderse a sí mismo al dejar que el supremo otro se fundamente en él. El lugar en que tiene lugar la oración es el espacio de la más absoluta sinceridad no solo porque ahí es donde el Ser divino se revela en tanto Misterio superior, sino también porque el yo se encuentra con él a solas en lo que ya no es solo un diálogo, sino que resulta ser toda una acción hecha mientras se continúa el camino de la tradición del pueblo con el cual y gracias al cual, precisamente, se ha aprendido a orar (Pikaza, 1999).

Así, solo una vez se ha comenzado a orar puede la mujer estar en disposición de alcanzar la primera fase, la contemplación infusa, siguiendo las cuatro en las que Martín Velasco (2009) clasifica el núcleo del fenómeno místico¹. Es primordial que, para ello, la persona desee realmente

1 Como constata López-Baralt (2020, p. 178), esta propuesta de etapas “se trata de paradigmas o mapas teóricos útiles para ayudar a entender los posibles caminos del alma, y de nada más”, que Martín Velasco (2009), como la misma López-Baralt (2020), extrae sobre todo a partir del cuidadoso análisis de los escritos de los maestros del Carmelo. A este motivo se deben, sin duda alguna, las sutiles diferencias que encontramos en las distintas experiencias místicas femeninas explicadas en los siguientes capítulos.

encontrar a Dios (Sanmartín Bastida, 2017), porque Dios “no lo negará [el encuentro] a los que de verdad no lo impidieren y se dispusieron para ello” (UAD, p. 277):

- 21) La manera de oración que traigo de ordinario es, de unos días acá, una manera de reverencia y asistencia a una luz que está en el alma, que parece es cierto que todas las potencias han perdido su ser y que no tienen otro sino aquel que están recibiendo de esta luz. No es ver a Cristo como suelo, ni otra presencia sino como si estuviese conmigo toda la Santísima Trinidad. No ve nada el alma, mas siente la reverencia que si lo viese (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 173; hay una idea similar en Cecilia del Nacimiento, TAD, 1, explicación de la duodécima canción, pp. 154-156 así como en la explicación de la decimotercera lira, pp. 164-165, en UAD, pp. 282-283 y en *Mercedes*, 2, p. 329).

En este ejemplo, en efecto, se muestra cómo la oración se constituye ya en el camino hacia el Ser que, en las carmelitas, como buenas agustinianas, se encuentra en el interior de sí mismas (Pikaza, 1999). La idea clave, entonces, es que al comenzar ese trayecto se desvanecen las potencias hasta ser conscientes exclusivamente de que se está recibiendo la luz a través de la mediación subjetiva de la oración. Esta necesidad de expresar la solicitud de ayuda permite a la orante sentir no solo a Cristo, sino también al Padre y al Hijo, en una fuerza interior que realmente no puede explicarse por medio de una experiencia sensitiva (Martín Velasco, 2009). En este grado de experiencia mística, la oración permite que el poder circule no ya solo desde la mujer hacia Dios sino también desde Dios hacia la mujer, en un camino bidireccional que permite comprender que el ser humano necesita al Inefable tanto como este lo necesita a él (Van der Leeuw, 1964).

En efecto, Cecilia del Nacimiento entiende que, si de verdad se sirve al Inefable mediante la oración y se le es fiel y, a pesar de ello, este no le concede su deseo de unión interior, “es que no le conviene o que no es llamado a ese camino” (UAD, p. 277). Si hay algún fallo en el encuentro con el Absoluto, este está “en nuestra falta y en que no nos desnudamos de veras con Jesucristo y dejamos limpia y pura nuestra alma, para que la esencia suya se junte con la de Dios” (UAD, p. 278). En otras palabras, el Bien Supremo puede desear encontrarse con el alma humana solo si el alma se prepara para ese encuentro, si realmente muestra una predisposición a escuchar su palabra y, por tanto, a vivir su ser en el interior, a través de la humildad previa a la fe (§3.4.1), como defiende también la primera morada teresiana.

Así tiene lugar la contemplación infusa o “disposición de contemplación” (UAD, pp. 276-277), entendida, sintetizando mucho, como la visión divina causada porque el mismo inefable así lo quiere. Así se ve en la explicación que Cecilia del Nacimiento ofrece de su propio verso “aquella niebla oscura”, cuando escribe, agustinianamente, que al alma...

- 22) [...] la cubre una tiniebla divina los profundos abismos de su capacidad, en la inmensidad de Dios; porque esta es una pura contemplación en que el alma recibe comunicación del mismo Dios en su misma sustancia (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, pp. 83-84; vuelve a mencionar lo oscuro en la cuarta lira).

Igualmente se presenta la unión mística, en tanto anhelo último de la persona religiosa, inicialmente “inaccesible y pura” (TAD, 1, pp. 86-88), pero finalmente lograda una vez se alcanza la intimidad necesaria para que tenga lugar la exitosa comunicación entre Dios y lo más interno del alma en lo que sería el agustiniano *interior intimo meo*, la última morada del castillo interior, en términos teresianos; “la llama íntima”, “lo más secreto e íntimo de la esencia del ánima”, en términos cecilianos (TAD, 1, p. 88; similar en pp. 90, 139, 155) o la más íntima inmanencia, en términos fenomenológicos (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006):

- 23) Estotro es interior, y viene con una potencia que, aunque oscura y toda amarga [...], el ala lo abraza y le muestra un aplacamiento y resignación muy grande; y con esto, entrega en el alma de manera que parece es morir y que se acaba la vida, y no la quiere quitar, aunque pudiera, sino morir, si a Dios le agrada más que resistir. Y no sé cómo es, que de tal manera me ocupa todas las pasiones y potencias, que estoy en mí como si no lo estuviese (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 431).

En este extracto se observa cómo la unión con el Absoluto implica la pérdida de una misma pero, a la vez, la conciencia sobre esa pérdida. A este respecto, cabe traer a colación el matiz que Cecilia del Nacimiento hace sobre la descripción de la experiencia mística del Pseudo-Dionisio, porque, por un lado, la autoridad de sus palabras permite insertar el discurso místico-literario de la carmelita dentro de la tradición filosófica (Fernández Martín, 2020); y, por otro lado, porque un cuidadoso análisis de su reflexión puede abrir la puerta a una experiencia mística típicamente femenina que no coincida exactamente con la expuesta por la tradición derivada de la mística teología.

Para contextualizar la intertextualidad en que se encuentra inmersa nuestra autora, conviene señalar que en la carta 19 de la edición empleada, fechada el 4 de diciembre de 1607, el hermano de Cecilia, el franciscano Antonio Sobrino, escribe lo siguiente acerca de lo dicho por el Pseudo-Dionisio, que ella copia en su *Primera relación de mercedes* (p. 315):

- 24) Acerca de estas dos maneras de unión [una con visiones del cielo, santos, ángeles, etc.; otra oscura pero más es obra de amor sin ver cosa particular] puede dificultarse si el ver la gloria y santos y ángeles y al Salvador [...] disminuye algo en la unión, por lo que san Dionisio dice en su libro de *Mística Teología*, capítulo primero, que para se unir el alma bien con Dios ha de dejar toda manera de conocimiento sensitivo y de la imaginación y entendimiento para ignotamente hacerse una cosa con Él, que es sobre todo entendimiento y conocimiento; y así, si de toda intelectual operación ha de pasar para así unirse [...], parece que en cuanto algo percibe en particular por el entendimiento, no podrá así soltarse ni zambullirse en Dios, y, por el consiguiente, las tales revelaciones parece que han de disminuir la intensidad del amor y divina unión (*Mercedes*, 1, p. 315; carta 19, pp. 556-557).

Para él, dicho pensar de Dionisio no es del todo correcto, pues debe entenderse que se refiere al conocimiento “de los naturales actos y obras de nuestra imaginación y entendimiento, porque todo eso es necesario para ignotamente ser levantada el alma a se despegar por el amor con Dios y recibir el divino rayo” (*Mercedes*, 1, p. 316). Este rayo lleva consigo revelaciones infusas que impregnan el alma de quietud y, con ello, le intensifican el amor que siente; de no ser así, se daría el caso de que “los bienaventurados amaran menos porque ven más”. Por este motivo, Antonio concluye que “no disminuye pues el entendimiento ya suelto y tan sobrenaturalmente elevado el amor de la voluntad, sino el entendimiento (elevado) ligado a la imaginación y su manera ordinaria de entender; y por eso dice san Dionisio que para subir a la experiencia de la Mística Teología todo eso se deje” (*Mercedes*, 1, p. 317).

Y este entendimiento no disminuye porque, durante la unión mística, siguen existiendo las palabras, a veces tomadas de forma directa del Nuevo Testamento, como se ha ido viendo en las apariciones precedentes, otras veces parafraseándolo. El intelecto que se percibe, entonces, durante la experiencia religiosa adopta una forma lingüística en la más íntima inmanencia, necesaria para ser comprendido por el ser humano. No se cancelan, pues, los sentidos en todo su esplendor, como defiende el

Pseudo-Dionisio, ni se alcanza el silencio absoluto del Inefable (Van der Leeuw, 1964; Martín Velasco, 2009): en la experiencia mística vivida por Cecilia del Nacimiento, Dios es la palabra (Jn 1,1), es decir, “la formulación de la experiencia” (Pikaza, 1999, p. 33), el instrumento que permite a la insignificancia humana alcanzar el don del Absoluto a la vez que este impregna su alma de él. En otros términos, el lenguaje se convierte así en el modo en que la persona es capaz de acceder al Ser eterno y de comprender, siquiera, que no lo va a comprender nunca:

- 25) Unas veces, con las [palabras] de la Sagrada Escritura, y otras muy conforme a ella; y infunde Dios la inteligencia con la palabra como en un espejo en lo muy profundo y alto del alma. Otras veces es oyendo el alma las palabras más afuera y también lo es la inteligencia, y sucede después de grande oración estando muy desimaginada el alma de acordarse entonces de lo que se dice; el Señor se comunica unas veces de unas maneras y otras de otras, como Él es servido. Cuando son las inteligencias divinas que la muestra Dios como en espejo, es tan profundo y altísimo el sentimiento de tan alta transformación que sólo Dios lo puede dar; los vuelos del espíritu entrando más en Dios son muy de ordinario y las suspensiones. Y algunas veces estando rezando se quita el habla, y en pasando aquella fuerza divina con que es cogida vuelve a la palabra en que lo dejó, digo, se lo hicieron dejar (Mercedes, 2, p. 335-336).

En efecto, de acuerdo con la misma santa Teresa, de la que sin duda bebe Cecilia, durante la experiencia mística se hace necesario mantener el entendimiento suficiente como para confirmar que es un don que procede del Bien Supremo y no del mal, pero, sobre todo, para acercarse al Ser absoluto en una experiencia que, se entiende en ese preciso instante, se está viviendo porque es así su voluntad. La única forma de hacerlo, entonces, es asumiendo que Dios es lenguaje (Ricoeur, 2008; Fernández Martín, 2022) y que, por ello, “la mística no supone la ausencia de lenguaje, sino su origen” (Martín Velasco, 2009, p. 351). Se hace precisa la suspensión de las potencias, pero se mantiene siempre un mínimo de actividad intelectual, precisamente la relacionada con la comunicación, para poder comprender qué está pasando o, al menos, para poder comprender que no se es capaz de comprender qué está pasando, pero sí se es consciente de que se está perdiendo la posibilidad de comprender (Fernández Frontela, 2013): “toda la gente que está en las otras no se osan bullir ni sentidos ni imaginación ni potencias” (6M 2,3). Por este motivo, cabe entender que,

en la diferencia que hace la misma Teresa de Ávila entre visiones imaginarias (“adonde puede meterse el demonio”, 6M 9:1) y visiones intelectuales (mucho más duraderas, humildes y deleitosas; 6M 8:2-5; LV 25:2, 27:6), estas están relacionadas con el estado teopático de la experiencia mística (Martín Velasco, 2009; Borrego Gutiérrez, 2020), puesto que la impregnación del sentimiento divino sobre el alma de la mujer se hace mediante la fuerza ilocutiva del Inefable que, paradójicamente, deja de serlo durante unos instantes en que el intelecto humano entiende el contenido de las palabras extraordinariamente cargadas de valor simbólico y, por tanto, diferentemente interpretables por las mujeres que las reciben. La pasividad de la experiencia mística femenina, entonces, no existe (Sanmartín Bastida, 2017), pues ella se encuentra siempre inmersa en una relación comunicativa en la que adopta el papel de paciente interlocutora que interpreta un mensaje con significado religioso dentro de su contexto sociocultural.

De este modo, cuando Antonio Sobrino explica, citando al Pseudo-Dionisio (24), que mientras haya entendimiento no hay vacío y, por tanto, no hay posibilidad de acercarse a Dios, está, en realidad, aludiendo a la imposibilidad de acceder al Absoluto en tanto no se deje el alma lo suficientemente dispuesta a sentir el acto comunicativo pleno que resulta ser la palabra divina. Solo cuando el Bien Supremo considera que el alma ha alcanzado el centro en que él mora, solo cuando el Absoluto asume que el silencio creado sirve de espacio para ser realmente escuchado, entonces le otorga el privilegio de quitarle el velo al alma para acceder directamente a todo su esplendor, ya que “si el alma se vacía y limpia, serále posible descubrir su centro y soltarse en la inmensidad de Dios, aquel lugar vacío de su misma esencia, que nadie le puede llenar ni satisfacer sino el mismo Dios” (TAD, 1, p. 120; similar en el primer comentario, p. 159), siempre y cuando ese soltarse sea de verdad, sea pleno, sea consecuente con lo que implica conocerle (Kolakowski, 2009).

Sin embargo, no es cuestión de lograr el silencio deseado para que el Ser supremo hable, sino de asumir la posición de interlocutor escuchante, de paciente oyente, que sabe que en determinado momento va a percibir un mensaje en una forma que solo será comprensible si el Bien Supremo así desea que lo sea (Pikaza, 1999). Cuando ese mensaje adopta la forma de discurso lingüístico y, además, se inserta en una tradición textual comprensible para la oyente, esta se percata de que está a la entera disposición del creador, de que depende enteramente de su voluntad tanto para comprender el mensaje de forma inmediata como, a la larga, para interpretarlo de forma mediata, pues solo él puede impregnar de su absoluto conocimiento el limitado intelecto de la persona. Y, simultáneamente, se da cuenta de que las palabras se configuran en la garantía de la comprensión

de su mensaje, pues, a diferencia del sentir holístico que afecta al cuerpo durante la unión con la divinidad, el discurso expuesto por esta permite la reflexión posterior y, por tanto, la posibilidad de comprender su voluntad. La reflexión que Cecilia hace al respecto implica que la comunicación del conocimiento divino a través de las metáforas sanjuanistas supera las posibilidades de alcanzar la comprensión de la esencia de la providencia a través de toda visión y revelación. En otras palabras, no es posible aplicar la mera inteligencia para entender el mensaje que les manda el Absoluto, de donde se hace necesario mantener una especie de intelecto lingüístico que permite acceder a la esencia de la misma experiencia mística pues, si no se extrae el núcleo, puede carecer de sentido, incluso, padecerla: “[...] comunicándoseles esta luz y agua viva mucho más excesivamente que lo que puede alcanzar por modo ninguno toda visión y revelación, sobre toda inteligencia y noticia particular” (TAD, 1, p. 85).

En todo caso, cuando la mencionada “llama íntima”, la pequeña centella teresiana (LV 15, 29:11) o la “chispa de Dios” de Eckhart (Kolakowski, 2008) de origen, tal vez, sufi (Widengren, 1976), se convierte en la poderosa fuerza que implica el fuego de amor, es cuando tiene lugar probablemente el éxtasis, como hecho psicossomático que aliena la conciencia a través de una concentración intensa en un objeto único (Martín Velasco, 2009; López-Baralt, 2020). En esta fase,

- 26) el alma queda del todo clarificada y pura, y se le consumen los males, y se le bañan los ojos con la luz de este fuego y la sustancia del ánima con la abundantísima agua viva de Dios, no gozándola con tasa y medida sino como un inmenso mar que la ahoga en sus ondas serenísimas, de suerte que, ahogada a la vida humana en nueva vida divina, nade en su profundísimos espacios y senos, toda cercada y sumida en estas aguas vivas, que corren con ímpetu del Líbano de la altísima contemplación divina y se recogen y serenar en la profundidad de Dios para quietar en Él la esencia del ánima (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, pp. 97-98; vuelve a mencionar la imagen de Dios como agua que calma la sed en pp. 156-157 y en *Unión del alma en Dios*, pp. 270-271, p. 281).

Aquí, la imagen del fuego abrasador que impide sentir nada más allá de él mismo se opone a la igualmente fascinante imagen del agua de la que el alma no puede dejar de beber (López-Baralt, 2020). La valía artística de la metáfora se encuentra, sobre todo, en que se asume la inmensidad del Ser en lo que se compara con el fenómeno natural marino, en una lucha

por la vida que, en realidad, es una lucha por la muerte, puesto que el ahogamiento se desea en tanto se desea la unión con el Máximo Bien, solo alcanzable una vez las aguas vuelven a su cauce y se controlan, de nuevo, las potencias. Después de la batalla por el control de una misma, que no entiende que debe dejarse llevar por el espíritu, la paz invade holísticamente a la persona y tranquiliza así lo más profundo de su alma.

Se ve, entonces, que la relación entre la mujer y el Absoluto es extraordinariamente activa, violenta incluso, pues ella no se limita a recibir unas saetas en el corazón o a dejarse traspasar simplemente por su amor, sino que el alma participa en la misma esencia divina (“lo que es sobre todo es su mismo Ser”, UAD, p. 274), al que se niega al principio a pertenecer, por miedo a perder su propia esencia, pero luego acaba claudicando ante la inconmensurabilidad de su voluntad (Van der Leeuw, 1964; Díez de Velasco, 2005). El ser parece vapulearla en una asombrosa sucesión de antónimos que son difícilmente concebibles para la mente humana (27) igual que, probablemente, sean también complejamente difíciles de experimentar para su cuerpo femenino (28):

- 27) [...] después de alcanzadas *inmensidades* en Él, siempre se queda *inmenso*; habiéndole *conocido*, siempre *incógnito*; habiéndole *entendido*, *no* inteligible; habiéndole *amado*, *sin amarle* como merece, pues Él sólo mide su inmensidad, Él solo se conoce a sí mismo, Él solo se entiende, Él solo se ama con el amor que merece (Cecilia del Nacimiento, *Unión del alma en Dios*, p. 288).
- 28) [...] como la coge de lleno y la sume y [la] ahoga en la inmensidad de su Ser, con una poderosísima claridad *la ciega y alumbra*, con su fuerza *la rinde y hace fuerte*, con su eterna vida *la mata y vivifica*, con su poderosa grandeza *la aniquila y la engrandece*, con su divina esencia la consume la bajeza de su ser y hace que sea en Él otra Él, en cuya divina sabiduría la hace ignorante y *sabia*, para que goce con deleite las riquezas de esta sabiduría divina, las cuales todas están incluidas en el que por esencia es todos los bienes (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 100).

Las antítesis mostradas en (27) remiten, naturalmente, a la tradición discursiva místico-literaria, pues “son una nueva forma de expresar la incapacidad de referir, con los términos vigentes en la experiencia ordinaria, la experiencia singular” (Martín Velasco, 2009, p. 55) que la religiosa vive y, sobre todo, su contenido. La inefabilidad descriptiva no consta explícitamente en el fragmento, aunque sí se da en otras partes del texto ceciliano (Fernández Frontela, 2013), lo que la hace consciente de sus limitaciones

discursivas. Una manera de expresarlas, de hecho, se encuentra en que emplea pares de opuestos como *conocido-incógnito*, *entendido-inteligible*, *amado-sin amarle*, que conllevan, al final, la comprensión del Ser como ser omnipotente, capaz no solo de cubrir con toda su existente esencia ambos términos de cada par de opuestos, sino, además, de ser el único que mide lo inconmensurable, sabe lo que es, entiende su mensaje y se ama a sí mismo como se debe amar a lo inamable (Pikaza, 1999). Se admite, de este modo, humildemente, la insignificancia de la persona que nunca alcanzará a conocerlo y que, por este motivo, ha de conformarse con vivirlo en una mística unión.

Esta unión es, como decimos, violenta (Van der Leeuw, 1964), como se muestra en el ejemplo (28), en el que se deja entrever nuevamente una serie de opuestos que, sin embargo, no aluden a la esencia del Absoluto sino a la vivencia corpoespiritual de la mujer, la cual se siente cegada y alumbrada a la vez; rendida, pero fuerte; muerta y viva, aniquilada y engrandecida, ignorante y sabia. Esta forma de sentir la convierte en lo supremo sin dejar de ser ella misma, lo que implica, a la vez, ser absorbida por él (“hace que sea en Él otra Él”) en un acto de infinita bondad que su voluntad divina desinteresadamente realiza con el alma de la mujer que le ha rogado la fusión. De ahí que ella explique que el Ser incognoscible “hace la comunicación la fuerza de este espíritu con ímpetu apresuradísimo, que es muy propio de este Señor obrar con velocidad”, como si tuviera prisa por ver culminada su obra, pero, a la vez fuera consciente de las limitaciones físico-temporales humanas porque “es grandísima la suavidad y delicadeza con que obra y deja entrada al alma en mayor fuerza suya” (TAD, 1, p. 110).

El final, sin embargo, es feliz, pues la fuerza con que el Absoluto lleva al alma al centro de sí misma supone, a la vez, llevarla al centro de sí mismo y, por tanto, del lugar en el que él mora, donde permite al espíritu gozar de su gracia como si estuviera en el mismo cielo empíreo y, con ello, alcanzar un sereno estado de paz (TAD, 1, canciones cuarta, octava y décima), “pasados ya todos los límites de la razón y de las criaturas y de todas las cosas que podía entender de Dios tasadamente” (TAD, 1, p. 154). Esto ocurre porque se le pasa a entender de forma sobrenatural, “sobre todo entendimiento y sobre toda razón” (UAD, p. 282; *Mercedes*, 1, pp. 315-316), sin necesidad de palabras, pues la experiencia ha sido plenamente constituida para vivirse, no para comprenderse; porque el Absoluto no quiere, en este punto, que el alma interprete ningún mensaje sino que, simplemente, se deje hacer, se deje sentir, se deje percibir a sí misma para poder percibirlo a él en su tremenda y fascinante plenitud (Van der Leeuw, 1964; Pikaza, 1999). Se encuentra el alma, así, de suerte que “viva en la vida de su Dios y muera y desfallezca en Él; acabándosele del todo lo que es suyo” (UAD, p. 279, 284):

- 29) En un día de estos me despertó, que dormía, y despertando halléme tan inflamada mi alma de su amor, que no lo podía sufrir, y el Señor más y más se me apegaba. Y abrióme su corazón y metióme dentro, y allí reposó el alma un poco de aquel accidente de amor, que era grande y no me parece era más pequeño, mas era dulce, sin accidentes, que entre sí se iba consumiendo este amor. Este no es siempre en esta manera, que va y viene este sentir a Jesucristo a mi [lado], es que, aunque no le veo, me parece le tengo más cierto que si lo viese (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 423).

Nuevamente el sueño de eternidad se hace patente en la narración onírica femenina (28), en la que el Ser directamente toma a la mujer y la introduce dentro de sí mismo, en una fase en la que ya no espera a que ella así lo desee o se lo pida. En este caso, además, lo hace pausadamente, “sin accidentes”, de manera que va sintiendo el amor de una forma asumible para las limitaciones de la humana quien, sin embargo, reconoce que en otros momentos dicho encuentro se torna impetuoso, aunque merece la pena, porque le permite contar posteriormente con la teopática presencia de la trascendencia personificada.

No ver su presencia implica pasar tanto los límites de la razón que pierde el entendimiento y la memoria, pues con su ser entero “engolfa y absorbe el alma, de manera que toda naturalmente la hace perder con la obra sobrenatural que en ella se hace y la deja muy acabada y consumida para lo terreno” (TAD, 1, p. 156). Consigue así “poner olvido a todo lo de esta breve y mortal” (TAD, 1, p. 164), de manera que “todo lo demás [que no es Dios] es ajeno de ella y no entra en ella ni hace asiento” (TAD, 1, p. 165). Ocurre, entonces, que “el alma es capaz de Él, y Él traga y consume en sí al alma, como infinitamente la excede. Y recibéndole ella y robándola Él toda, con continuidad y asiento durable, para que ya no viva en sí, sino en Él” (TAD, 1, p. 167). El resultado es que el alma no solo queda unida a Dios, sino que se convierte en Él, “como fuertísimo y poderosísimo amador suyo, con tanto poder se apodera del alma que tiene consigo unida, que la deja mudada de sí por esta transformación divina” (TAD, 1, p. 170).

Sin embargo, esta inflamación de Dios que experimenta el alma no termina nunca. Por mucho que se piense que el Absoluto va a colmar de gozo el espíritu de la fémina, en realidad, nunca es así mientras ella esté viva, dada la infinitud del Ser. Esta posibilidad permite de nuevo esgrimir la ruptura del dualismo cuerpo-alma, dado, por una parte, que el alma está padeciendo como el cuerpo y que, por otra, nunca se queda plenamente satisfecha, como el cuerpo, debido, a su vez, a la imposibilidad de captar

toda la inmensidad divina en su ser finito que se vuelve infinito en la unión con el Máximo Bien:

- 30) Mas, las [almas] que digo, como sólo su fin es Dios y de este gran Dios, por mucho que le vayan descubriendo, siempre les queda tanta inmensidad encubierta, siempre les quedan inmensidades que desear en que entrar en el mismo Dios, y mucho más que descubrir; pues el que en la eternidad estuviere con mayor conocimiento no es posible que conozca a Dios sin ser muy infinito lo que no conoce (Cecilia del Nacimiento, *Unión del alma en Dios*, p. 276).

Finalmente, cabe definir el estado teopático, en palabras de una mujer del Siglo de Oro, como la inercia con la que “está siempre este movimiento continuo” en el alma (TAD, 1, p. 142). En una primera fase, se da la enajenación de lo material y la mortificación de los gustos, como le ocurre, por ejemplo, a san Juan de la Cruz (Martín Velasco, 2009), cuando “queda tan enajenada de todo lo terreno, y al fin toda el alma, de suerte que suele no saber lo que ha de hacer” (TAD, 1, p. 168). Esta sensación de vaciamiento interior da poder porque, paradójicamente, se abre al llenarse del Absoluto en una especie de estar fuera de sí y perder el sentido corporal de dirección. “El poder conseguido puede significar una alegría apacible y tranquila, agitación destructiva, iluminación mística, fuerza extraordinaria, capacidad de realización, agudeza” (Van der Leeuw, 1964, p. 469), que en ocasiones se puede convertir, en una segunda fase, en una extrema actividad porque la persona siente al Ser consigo, como le ocurre a santa Teresa de Jesús (Martín Velasco, 2009) y, en cierto modo, a Ana de san Bartolomé, cuando deja claramente entrever un efecto de la experiencia mística similar al de su maestra:

- 31) Parecía que no vivía en mí sino Cristo y su espíritu; que no me parecía había mudado tierra ni me hallaba extraña; antes era grande mi gozo de no saber la lengua, porque el silencio me conservaba más la presencia de Dios que andaba en el alma, y hacía la cocina y servía en refectorio y en la casa todo lo que podía como una novicia, que así me tenía en ese lugar (Ana de san Bartolomé, *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*, p. 230; similar en *Autobiografía de Amberes*, p. 425).

No son las únicas: Cecilia del Nacimiento cita sucesivos ejemplos de personas que demuestran haber sido “movidas” por Dios, como san Juan Bautista, san Pedro, san Pablo y, por supuesto, santa Teresa de Jesús, a

quien el divino espíritu puso “aquellas ansias de aprovechar almas y las veras con que lo hizo y obras con que lo mostró, fundando una religión tan perfecta” (TAD, 1, p. 143). En todos esos casos, “esta enajenación no es cosa natural; como la causa de ella es tan sobrenatural, como procedida de la unión y comunicación divina de la sustancia de Dios, tal cual es la causa, tal es el efecto” (TAD, 1, p. 168). La misma Cecilia siente algo similar, ya que “haciendo oración, antes de escribirlas [unas cartas tocantes al patronato de nuestra Madre santa Teresa], sentí para una y para otra este movimiento divino” que “es imposible poderle sentir el alma cuando quiere, sino cuando el Señor es servido de dárselo” (*Mercedes*, 1, p. 306).

Las siguientes palabras de Ana de san Bartolomé ejemplifican el estado teopático de quien ha experimentado a Dios, sigue viviendo sus efectos, pero, a la vez, desea volver a la primera fase de búsqueda de unión espiritual:

- 32) [...] Aunque esta gracia pasaba en breve, los accidentes y disposición han durado más de quince días, de manera que, aunque yo no veía nada, sentía dentro de mí una majestad en el fondo del alma como que veía a la Santísima Trinidad; y no era ver, mas tenía más fuerza el sentimiento que si lo viera [...] Ahora no es así, que aunque no se ha quitado del todo, no es con aquella perfección; hay más coraje en el espíritu y más favores y deseos de ver a Dios y que se emplee en lo que fuere servido. Y esto hace más actividad y menos simplicidad, que están en todo más vivas las acciones naturales y es menester más recato para no hacer faltas (Ana de san Bartolomé, *Relación sobre sus penas y favores de Dios*, p. 213).

En efecto, aquí se comprueba, en línea con lo dicho anteriormente, cómo la plenitud del haber sentido una experiencia mística acompaña a la mujer durante un tiempo razonable, lo suficiente como para continuar sintiendo su fuerza en lo más profundo de su propio interior. Lo interesante de dicho estado teopático es que alcanza el exterior, en búsqueda de una trascendencia que, siendo más elevada que una misma, pueda llegar a presenciarse en el ámbito de lo real, en cualquier mediación objetiva que pueda dar sentido a todo el fervor religioso como un conjunto holístico. Según pasa el tiempo, no obstante, dicho estado parece retornar a un ciclo sin fin en el que se vuelve al deseo inicial del fenómeno místico, convertido en un anhelo por cumplir la voluntad divina (“hay más coraje en el espíritu y más favores y deseos de ver a Dios y que se emplee en lo que fuere servido”) lo que, a su vez, se torna en una viva actividad que, en consonancia con la teresiana vida activa, no deja de efectuar lo que deba efectuarse en

el mundo terrenal. En el fondo, estos extractos de la enfermera de Teresa no dejan de ser, a nuestro juicio, aplicaciones de la experiencia mística a la realidad conventual, que la fundadora resume en su condensada oración: “También entre los pucheros anda el Señor” (*Fundaciones*, 5:8).

En síntesis, pues, el fenómeno místico de estas mujeres se produce en las cuatro fases reseñadas (Martín Velasco, 2009): oración-contemplación, unión mística, éxtasis y estado teopático. Las peculiaridades que pueden observarse se encuentran en la importancia otorgada a la oración como instrumento inicial de toda unión mística, mediante el cual se expresa el deseo de encontrarse con el Ser; la relevancia de las palabras como medio fundamental de comunicación entre el Absoluto y la humana durante la unión mística, sin las cuales la mujer no solo no entiende en qué fase del proceso está sino que, además, siente la imposibilidad de acceder a él, lo cual le impide posteriormente reflexionar sobre la esencia de su mensaje y, así, construir un sistema racional que permita hacer lo más cognoscible posible lo esencialmente incognoscible; y el papel desempeñado por la fase teopática como esencial para llevar la vida contemplativa a la vida activa y, como consecuencia, encontrar la felicidad divina en la situación mundana mediante la transfiguración del mundo de lo sagrado en mundo de lo real.

3.4. Análisis fenomenológico de su mística teología

Tras haber expuesto brevemente la forma en que las carmelitas estudiadas expresan sus experiencias místicas, ponemos el foco ahora en tres aspectos que consideramos esenciales para comprender el valor simbólico que ellas asignan a su propia experiencia religiosa: el incuestionable Misterio textualizado de Dios (§3.4.1); la función del cuerpo femenino como mediación religiosa (§3.4.2); y la forma en que tiene lugar la destrucción del mal (§3.4.3).

3.4.1. *El incuestionable Misterio textualizado de Dios*

La consideración textualizada del Misterio que, a nuestro juicio, se encuentra en la significación religiosa del discurso místico-literario de las carmelitas estudiadas solo puede entenderse dentro del modelo pragmático que guía la comprensión del cristianismo, pues ya desde sus orígenes se mantiene como primordial tanto la relación de identidad entre el Verbo y Dios (Jn 1,1) como la fuerza de la palabra de Jesús (Mt 8,8).

Esta configuración del mundo de lo sagrado en el pensar carmelitano conlleva, entonces, la asunción de que nadie puede comprender a Dios, ni concebirlo como concepto ni expresarlo lingüísticamente, porque es inaccesible y puro (TAD, 1, p. 55; UAD, pp. 273-274):

- 33) Es tanta la profundidad de riquezas que en este ver a Dios se coligen, que no tiene fuerza suficiente el entendimiento para percibir las, ni la lengua mortal para decir la menor palabra que esto signifique; solo la voluntad tiene licencia para amar con cierta inmensidad a este Señor suyo, por ser al que ama inmenso; y esto perdiéndose toda de sí (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 90).

Así, en este extracto se ve cómo el entendimiento propio no es capaz de llegar a la profundidad de la esencia divina, igual que el habla se queda

escasa cuando intenta explicar qué es la inmensidad del Absoluto. Solo el deseado sentimiento de amor que impregna la relación mística y que conlleva la pérdida de la propia identidad permite alcanzar cierto grado de inmensidad, en todo caso insuficiente para comprenderlo.

En efecto, siguiendo la teología negativa teresiana (Fernández Martín, 2020), Ana de san Bartolomé comprende que esta incapacidad de aprehender la esencia del infinito solo es tal porque él así lo desea (UAD, p. 288): “Mas, ¡ay, Dios mío, y cómo sois tan sabio que no os puede nadie entender si Vos mismo no os dais a conocer lo que queréis!” (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 185). De hecho, viene a defender que vivir en la ignorancia de Dios puede ser incluso más seguro para su propia felicidad que llegar a conocerlo, porque, una vez que lo conoce, el alma no deja de sufrir si no está con él en lo que se convierte, entonces, en un círculo vicioso:

- 34) Verdaderamente cuanto más conocimiento tiene el alma de Dios, más teme perderle y más pesada es la vida y más largos le parecen los peligros que ve para perder la gracia por su parte todo, que de la de Dios tiene grande fe y seguridad en su misericordia (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 217).

Se convierte Dios, así, en un problema verdaderamente epistemológico similar al que se da en los escritos teresianos extraídos, quizá, del pensar paulino: “¡Qué profundidad de riqueza, de sabiduría y de ciencia la de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus decisiones y qué irrastrables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor?, ¿quién fue su consejero? O ¿quién le ha dado algo a él para pedirle que se lo devuelva?” (Rom 11, 33-35). Nótese, a este respecto, el extraordinario conocimiento de Cecilia cuando utiliza su propio estilo para parafrasear estas palabras como “Cuán incomprensibles son sus juicios y investigables sus caminos” (*Mercedes*, 1, p. 305)².

La idea es, entonces, que desde la restringida perspectiva humana del mundo no se tiene ningún derecho a juzgar a los demás porque realmente no se sabe nada de ellos. Una acción (propia o ajena) que pueda ser considerada errónea desde cualquier limitada concepción de la vida es en realidad insignificante a los ojos del infinito, que es quien al final carga con

2 Seguramente la autora quiera decir “ininvestigables”, que puede actuar como sinónimo del término “irrastrables” que se muestra en la traducción de la edición bíblica empleada.

todos los males. Él es el único ser dotado realmente de visión para analizar las cosas, porque es el único que cuenta verdaderamente con todos los datos necesarios para hacerlo. Desde una perspectiva ético-política, esta cosmovisión conlleva, al final, un constante estado de suspensión del juicio mediante el cual una nunca puede llegar a saber con claridad si lo que otra persona hace para perjudicar a alguien puede acabar beneficiando a un tercero y, además, hacerlo así por voluntad de la providencia. La empatía que este hecho supone deja entrever, entonces, una especie de caridad universal, es decir, un amor vuelto hacia todo prójimo basado en el hecho de que es posible que cualquier acción realizada por otra persona pueda ser considerada bien vista a los ojos de la trascendencia. Naturalmente, esta actitud constante de relativismo epistemológico o de *epojé* trascendental, entendidos ambos en tanto actitudes vitales (no metodológicas), implica la imposibilidad de distinguir entre el bien y el mal, si bien puede acabar salvándose si se atiende a la esencia del mensaje de Jesús (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40). Nuestra Ana de san Bartolomé lo explica con brillante claridad, utilizando las mismas palabras que ella aplica al Absoluto:

35) Estando una vez nuestra santa Madre en uno de sus conventos hablando un negocio con una Priora, ella estaba un poco pronta con nuestra Santa. Yo me enojé con ella, y aunque lo fui a confesar ese mismo día, fui a la comunión, y llegando el Señor a la ventanita se me mostró enojado y díjome: “Esta que a ti te ha ofendido, a mí me hace mucho placer en otras cosas y tú no me le haces en estar enojada con ella; más me ofende a mí la mínima culpa tuya, que a ti te pueden ofender todos los males del mundo, porque tú no sientes más de lo que te toca, yo siento todos los pecados del mundo”. Esto hizo en mi alma gran efecto de amor y caridad con aquella religiosa, que me quedó por mucho tiempo, y después la estimaba, en mucho (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 379)³.

Igualmente posible es comprender esta *epojé* como un incuestionable voto de obediencia, no tanto debido a los superiores, como debido al mismo Dios. Se trata de que una se halle a gusto consigo misma, no de que

3 Parece que la religiosa Pepa Vignau ha traducido estas palabras de Ana de san Bartolomé al lenguaje del siglo XXI: “[primero, perdonar a los demás] Y, después, no juzgar, que es lo mismo, pero es la otra cara: ¿tú qué sabes del otro? Saber por qué una persona está donde está es muy difícil. Yo sí sé dónde estoy y por qué estoy ahí...” (De Ahumada, 2011, p. 176).

de pronto haga de forma obligada lo que le ordenen. En palabras benedictinas: “que haya diálogo” (Montserrat Viñas *apud* De Ahumada, 2011, p. 165), pero sin perder nunca las señales que marca Dios para descubrir cuál es el camino que tiene preparado, como explica la religiosa del siglo XX Mariàngels Segalés: “la obediencia es esta fidelidad a lo que crees que Dios quiere de ti. Esta libertad. El respeto que Dios tiene por cada persona”. Se asume que cada una es original y puede servirle de una forma diferente. “Es decir sí a lo que llevas dentro, a aquello a lo que te sientes llamada, y las energías se te van hacia allí” (De Ahumada, 2011, p. 116).

En todo caso, la práctica imposibilidad de comprensión del Ser lo sitúa como el Misterio incognoscible dotado de la máxima trascendencia (Pikaza, 1999, pp. 214-216), como muestra Cecilia del Nacimiento, al comparar, en su segunda lira, el hecho luminoso de llegar a Dios con la simultánea consecuencia de quedarse ciego y no ver nada o, en otras palabras, con el hecho de experimentar al Ser supremo por excelencia sin “comprender su luz, su hermosura, su bondad, su sabiduría, su grandeza, su amor y todas las demás cosas que en Él hay, como ellos y como nosotros lo entendemos, que es inmensa bondad” (TAD, 1, p. 99; ideas similares en su explicación de la cuarta lira [pp. 114-118], así como en la de la décima [p. 147], en la de la undécima (p. 150) y en la de la duodécima [p. 155]). Esto sucede así porque el alma “lo que hace sin poder más, por la fuerza que le acaba y absorbe su entender natural, es no entender”, incluso aunque el Bien Supremo así lo desee, porque “eso es dado solo a la esencia del ánima” (TAD, 1, p. 155), en lo que, entonces, se convierte de nuevo en la más íntima inmanencia. En otras palabras, “hay algunas almas con tan poca inteligencia de las cosas espirituales [...] que recibiendo ciertas mercedes de Dios, aun nunca acaban de asegurarse”, es decir, que incluso una vez han recibido el don de Dios, puede ocurrir que “la parte inferior vuelva a oscurecerse y quedar dudosa” (TAD, p. 270). El problema, entonces, no está en la plasmación divina del sumo bien que pretende transmitir a los mortales, sino en la predisposición de estos a recibirlo.

La esencia del Misterio es, pues, bondadosa, ya que, siendo el Ser supremo, quiso “comunicar su divino ser en el modo que sus criaturas le podían recibir inmensamente, mas no con la medida de su inmensidad, como Él lo sabe para sí solo” (UAD, p. 288), ya que sabe perfectamente cuáles son nuestros defectos y, como consecuencia, cuáles son nuestras virtudes. El incognoscible conoce a sus criaturas tanto que es perfectamente consciente de que son seres textualizados, entes a los que solo se puede llegar a través de la palabra, un instrumento comunicativo que sirve de apertura al otro y de comprensión limitada de la realidad nuclear inserta en el ámbito de lo sagrado.

Por este motivo, el mensaje del Inefable es transmitido por un humano, cuya cara resulta ser la del mismo absoluto hecha a imagen y semejanza de la persona para que entre en los límites de lo epistemológicamente alcanzable para las personas. En el cristianismo, pues, “Jesucristo, en la humildad de nuestra carne y desde su pasión por amor, es la revelación de Dios” (Llamado González, 2018, p. 36). Jesús es el rostro del Bien Supremo (Borrego Gutiérrez, 2020): la excepción a la incapacidad humana de comprender al Ser está en el nombre propio que adopta su hijo, el único capaz de entender sus designios y voluntad, el propio ser del Ser:

- 36) Mas lo que llama y es inaccesible es aquella luz divina, a donde nadie llegó sino Él solo, esto es, llegar a comprender toda la sustancia de su mismo ser. Esta inaccesible luz es aquel cielo donde no subió ni llegó sino el que bajó del cielo (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 87).

Así, pues, el Misterio encarnado de Jesús es, a la vez, el Misterio textualizado de Dios, porque de su discurso de amor depende toda la comprensión de la fe cristiana. El hecho religioso íntegro no solo obedece plenamente a la correcta interpretación de sus palabras en tanto guías de conducta éticopolítica, sino que también las convierte en la clave para alcanzar gnoseológicamente la adecuada esencia de lo dicho por el Ser en cada experiencia mística. Los humanos, entonces, no aciertan a entender la naturaleza divina, aunque sí pueden concebir la humanidad unigénita del hombre capaz de comprender a la vez la voluntad divina y el sentir humano y, recíprocamente, permitir que el ser humano se sienta empáticamente unido a él:

- 37) Estando en oración, mirando a Dios en el conocimiento de su divinidad más avivado, con deseo de que se me descubriese, le dije que me mostrase su rostro; y luego se me mostró a Nuestro Señor Jesucristo puesto en la cruz muy afligido y corriendo arroyos de sangre, y su divinidad haciendo a mi alma de una y otra parte un amparo y protección muy grande [...]. *Vi con cuán verdad es rostro de Dios el de su Hijo en la cruz humanado por la unión que tiene con el Verbo divino* [...] (Cecilia del Nacimiento, *Segunda relación de mercedes*, p. 333).

Este mismo Jesucristo, el Misterio textualizado por haber sido Misterio encarnado, es el que insufla vida en las personas al darles la oportunidad de creer en el Inefable, objeto último al que aspira el camino de la felicidad humana: “Dichosa el alma a quien se le manifiesta esta vida que es Jesucristo que [...] es el Verbo que da vida” (TAD, 1, pp. 115-116). De ahí la facilidad de sentirse fuerte en su presencia, pero perder dicha fuerza en cuanto este la abandona:

- 38) ¡Oh, válgame Dios, y cómo se promete un alma cuando con Dios a que la emplee en lo que quisiere, y qué fuerte y constante le parece! Mas en escondiéndose, luego le parece que ya le llega el agua a la garganta y queda como san Pedro en el mar de sus penas, falta de ánimo y de la fe que debe tener (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 215).

La fe en el Ser es el baluarte sobre el que gira cualquier acción realizable. Todo es posible si lo manda la providencia, porque esta misma envía las fuerzas suficientes para realizarlo. No obstante, en cuanto desaparece, porque la fe disminuye o porque se lleva días sin vivirlo en sus carnes, la sensación de la mujer es la del ahogamiento. El valor estético de esta imagen cobra sentido cuando se contrasta con la que veíamos anteriormente, en la que también se mostraba la figura del ahogado en la plenitud de la experiencia mística. A diferencia de aquel momento, sin embargo, aquí, aunque de uso igualmente metafórico, el ahogarse pertenece al ámbito de lo real, en el sentido de que se siente absolutamente vacía sin la presencia del Misterio. Ese vacío, a diferencia de la experiencia mística, no se llena con la esencia del mismo absoluto, con la angustia de la soledad causada por la falta de fe o por el desánimo general ante las circunstancias dadas.

En todo caso, la falta humana de intelecto para alcanzar la conceptualización divina no se convierte ni en un escepticismo sobre su existencia ni tampoco en un agnosticismo radical, porque, en el cristianismo, Dios-Jesús es la verdad, es el origen y el fin de todo, y es de lo único de lo que están completamente seguras (TAD, 1, pp. 114-116). Esta seguridad se produce debido a unos “resquicios por donde se le descubren algunos resplandores de aquel divino y resplandeciente rostro de aquellas personas y sustancia divina, que es verdadera y esencial luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo” (TAD, 1, pp. 90-91), y de la que nadie tiene absolutamente ninguna duda, porque quienes “la perciben dirán con gran certeza y verdad que ven a Dios en este divino modo, que debe ser el que prometió Dios a los limpios de corazón” (TAD, 1, p. 91):

- 39) Llámala “pura” por la simplicidad de su sustancia purísima. Y en esta palabra parece no se puede decir nada, sino dejarla en lo que suena, por ser tan levantada en su propia verdad; porque no solo se toma aquí cuanto a ser limpiísima y sin mácula, sino cuanto *a la verdad de su ser*, pues es sobre todo lo que se le puede atribuir, y el puro acto que obra en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, lo que Él solo alcanza; por quien son hechas todas las cosas que Él

quiso en el cielo y en la tierra y en todos los abismos (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 87).

La sustancia del Ser supremo es pura en el sentido de que es considerada la verdad absoluta, tanto con el significado que implica la blancura inserta en la idea de castidad y, por tanto, a la ausencia de mancha, como con el significado de ser un ser que, siendo en pleno acto, está exento de imperfecciones, puesto que se hace a sí mismo, para sí mismo y por sí mismo, de manera que se convierte en el único que se alcanza a sí mismo, al hacer todo lo que deseó hacer. De esta forma, Cecilia aplica al concepto del Absoluto la esencia de la pureza recurriendo al argumento tomista de la causa eficiente, según el cual “se requiere la causa primera que no sea indeterminada ni esté en potencia, sino siempre en acto” porque “ella es su misma acción, pues el obrar sigue al ser” (Castro, 2015, p. 141).

Dado lo complejo de concebir un ser que sea el Ser por sí mismo, la ausencia de su conocimiento se suple con una fuerte fe en las decisiones divinas (UAD, p. 288), en lo que se convierte en una necesidad de fusionarse místicamente con él, porque “la entrega de sí, el sometimiento incondicional con el acto de trascendimiento de sí y de encuentro salvífico que originan sólo pueden ser realizados por el sujeto, tomando conciencia de sí y de la realidad término del encuentro” (Martín Velasco, 2006, p. 175). La teología negativa, entonces, que niega la posibilidad de acceder a la esencia divina queda fuertemente compensada por una fe-confianza en que con la ayuda del Absoluto todo es posible. Al fin y al cabo, “no puede conocerse la bondad de Dios recogiendo evidencia empírica” (Kolakowski, 2009, p. 34), de manera que la misma creencia en él se convierte en una pura confianza prerracional:

40) [...] me hallo en lo dicho tan fortalecida y favorecida de Dios y con tan viva fe y confianza en su amparo, que me parece que aunque me mandasen a mí sola ir a Berbería o a la parte más remota y peligrosa que se pueda imaginar, no temería ningún peligro ni muerte por sentir a Dios tan de mi parte, que creo no me desampará jamás, ni que yo podré acabar conmigo por faltarle en las cosas de mayor servicio suyo y trabajo mío (Ana de san Bartolomé, *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, p. 165).

Para realmente dejarse guiar por la ligazón que la ata al Bien Supremo, la fe de la mujer debe transformarse en un amor puro que es, precisamente, lo que permite esa teología negativa, ese asumir que, en la ignorancia, el alma está obrando correctamente cuando sigue la voluntad divina. Dicha

fe cobra sentido porque el alma sufre el apoderamiento del sentir religioso mediante el comportamiento, al convertir la vivencia en costumbre y fusionar, así, las dos principales opciones de vida existentes para la mujer religiosa (Van der Leeuw, 1964). Se podría acatar el deseo de la máxima sabiduría, aunque consistiera en hacerle padecer “no sólo los trabajos y dificultades que se ofrecen en el camino del espíritu, sino los mismos tormentos del infierno, si eso le diese gusto al que la hirió” (TAD, 1, p. 95), pues al enviar a la mujer los dardos encendidos, aquella le está otorgando el don de una memoria duradera de su perfección, de un alma rebosante de amor (UAD, p. 278). La fe identificada con este limpio amor espiritual es la causa de la propia vida, pues sin ella nada podría seguir adelante en un proceso que se torna recíproco, porque “para el crecimiento de Él solo el amor es el que puede y vale para guiarla [el alma]” (TAD, 1, p. 151) que, por tanto, lo único que desea es cumplir la voluntad de aquel que la consume (UAD, p. 280):

- 41) En esta inflamación se va siempre sustentando, y es la mayor fuerza en que se ceba y enciende, porque si un alma no está con esta inflamación perpetua, al primer golpecillo de trabajo o tribulación, se apaga la llama; mas si de veras está herida e inflamada de amor no le podrán apagar todas las tribulaciones (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 94; similar en UAD, p. 273).

El pensar carmelitano vuelve, entonces, a la esencia de la experiencia mística anteriormente relatada, pues insiste en la idea de que con el alma llena del amor divino la persona se puede enfrentar a cualquier obstáculo. El fuego interior que tiene su origen en la unión con el creador provoca, a la vez, la vida en la mujer y le da fuerza para superar cualquier dificultad, porque, al final, en palabras teresianas, “solo Dios basta”, es decir, lo realmente necesario para seguir adelante, en boca de estas mujeres, es la fe en Dios.

Estamos, entonces, ante un sentimiento mutuo, pues, según los textos que vamos viendo, el Absoluto ama a quien acepta su voluntad y esta, a su vez, se gesta en el amor {a/de} Dios. Así, por ejemplo, la reciprocidad de este amor se ve en un espejo donde el alma se encuentra con la otredad más trascendente que, a su vez, la está mirando a ella en un acto de clara desnudez y sinceridad, en el que no tiene más remedio que obligarse a ser ella misma, sin fingimientos, sin tapujos (López-Baralt, 2020): “bien se ve cuál tendrá Dios a alma que así se está mirando en ella y ella en Él” (TAD, 1, p. 152). Esta mutua mirada se convierte en un don divino solo regalado a determinadas personas que desean realmente crecer dentro del Absoluto: “es grande la merced que Dios hizo a una alma que la dio capacidad de

poder siempre crecer en Él y Él en ella, mientras dura el estado de esta presente vida” (UAD, p. 272). Y el Ser lo hace porque es moralmente bueno (Castro, 2015, pp. 369-370), porque busca dar desinteresadamente lo mejor de sí a quien cree en él (UAD, p. 288): “esa bondad no la comprendemos; y su Ser es más que bondad” (TAD, 1, p. 99). La fe es el motor de la vida, capaz de obligarlas a seguir adelante, pese a todas las adversidades. Es el Bien Supremo quien las anima a continuar el camino, incluso aunque ellas no lo entiendan.

Él mismo le explica esta idea a Ana en una de sus visiones, una vez ella le pide “trabajos” para ella misma y no para su comunidad, en lo que se entiende como un sacrificio por el grupo que realmente es necesario para su mantenimiento a largo plazo: “Yo haré lo que me pidas; tendrás en qué padecer en compañía de mi amiga Teresa; los pasaréis las dos por los caminos” (*Autobiografía de Amberes*, p. 343). Ella ejemplifica la energía que derrocha su fe con dos acciones poco esperables para una religiosa como son embarcarse y pelear con las fieras:

- 42) Y sentía tan grande amor a Dios y fuerza, que si me mandaran echar en el mar o ir entre los leones, no temía más que si fuera ir a la gloria, porque había Dios dejado su virtud en el alma, ya no sentía otros efectos naturales (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 217).

La fe se convierte, así, en una de las tres virtudes esenciales para la unión con Dios, solo posible si además existe esperanza y caridad, “de tal manera se puede fortalecer en estas virtudes que muy en breve quede unida y transformada, porque en esta verdad ve la poquedad de su nada” (TAD, 1, p. 96; similar en UAD, p. 275). Al verla, se hace de pronto consciente de sí misma y, por ello, se transforma en el Ser infinito del que pasa a formar parte, pero lo hace sin perder su naturaleza, “que eso es imposible, pues la naturaleza increada y la criada son tan distantes la una de la otra y tan distintas; y así se queda cada una en su ser” (TAD, 1, p. 174). En otras palabras, algo que no es más que un ente no puede mezclarse con el Ser más puro que existe, pues, entonces, este dejaría de ser puro y, en la práctica, dejaría de ser el Ser para pasar a ser un ente, lo cual es absolutamente inconcebible en el caso del Ser supremo, incluso, desde una posible teología positiva que intentara definir su esencia, holísticamente, en todos los términos posibles. A este respecto, es posible que Cecilia esté construyendo su propio discurso a partir de la filosofía neoplatónica, por ejemplo, de Escoto Eriúgena y su clasificación en cuatro grupos de la naturaleza: increada y creadora (Dios), creada y creadora (ser humano), creada y no creadora e increada y no creadora (Widengren, 1976; Arias Muñoz, 1985).

La fe es, por tanto, la que hace posible que el alma pueda llegar a alcanzar un estadio de contemplación, ya en la última fase de la experiencia mística (§3.3), que la lleve por encima de la sabiduría o “ciencia trascendida” al ser capaz de comprender, por fin, qué es el Ser. Esta posibilidad no solo otorga una herramienta epistemológica para concebirlo, sino que también le da categoría ontológica propia, frente a la idea generalizada de que “las fórmulas teológicas no comunican tanto un conocimiento de Dios cuanto nos exhortan a adorarle y obedecerle con humildad y con conciencia de nuestra propia ignorancia” (Kolakowski, 2009, p. 144):

43) [...] no solo se contenta nuestro poderoso Dios y Señor de hacerla toda sabia, llena de divina ciencia y de innumerables bienes, sino que, pasando a todo eso, goce del gusto de su mismo Ser, que la levanta sobre toda ciencia y sabiduría a gustar qué cosa sea la participación y sentir divino del mismo ser de Dios, que en su mismo ser no es sabiduría solamente, porque es mucho más que sabiduría; no sólo es bondad, porque es más que bondad; no sólo es amor, pues es más que amor; no es sólo hermosura, pues es más que hermosura; y todas las demás cosas que se pueden decir, es mucho más que todo eso (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 101; similar en p. 141).

En efecto, la teología negativa que en las primeras fases del contacto con el Inefable se quedaba en un mero negar las cualidades de la providencia, tras una reconfortante y exitosa experiencia mística pasa a afirmar todas las cualidades posibles, inserta así en una teología positiva que permite gnosológicamente abarcar la sabiduría eterna “porque llega a la conclusión de que todas las cosas que son por ella pueden ser predicados por ella” (Arias Muñoz, 1985, p. 166).

Por este motivo, las místicas carmelitas no dudan de la existencia del Misterio. Por un lado, lo han experimentado en sus cuerpos que no dejan de ser femeninos. En ocasiones, mediante el compartir con sus correligionarias los frutos de sus creencias, expanden dicha experiencia objetivizando así los resultados de la fe. A modo de ejemplo, esto le ocurra Ana, cuando se le aparece el Absoluto para darle fuerzas (pues ella se encuentra físicamente muy débil) con el objetivo de animarla a cuidar a sus hermanas enfermas. Lo llamativo del caso es que la ayuda a subir una escalera y, una vez en la celda de la enferma, le pide a la narradora que deje lo que previamente había preparado en la cocina y se vaya a atender a las demás, en lo que puede interpretarse como una autojustificación que necesita priorizar los asuntos conventuales:

- 44) Yo fui como si no hubiera tenido mal ninguno, sana y muy aprisa, con deseos de volver a ver a mi Señor. Y aunque más prisa me di, en cuanto volví no le hallé. Estaba la enferma tan alegre y díjome: “Hermana, ¿qué es esto que me ha traído, que en mi vida no he comido cosa que tan bien me sepa?” Y no la dije cosa de lo que había visto entonces, aunque nos quedaríamos bien; mas después la pregunté si había estado alguien con ella, y me dijo que no (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 344).

La escritora muestra nuevamente el juego místico-literario entre el ámbito de lo sagrado, equivalente aquí a la vida conemplativa, y el ámbito de lo mundano, equivalente aquí a la vida activa (Arendt, 1984). En el primero, desea fusionarse de nuevo con el Ser en lo que se puede interpretar como un anhelo por un momento contemplativo que solo puede llenarse con la voluntad divina. Esta resulta ser, en el ámbito de lo real, la opuesta al deseo de la mujer, pues no quiere mostrarle ahora todo su esplendor, sino, al contrario, desea que ella intervenga, en la vida activa, ayudando a una hermana a que recupere la salud. De este modo, San Bartolomé no solo se convierte en la enfermera oficial del convento, sino que además consigue que su compañera enferma reciba el alimento directamente del Incognoscible y, con ello, dada su omnipotencia, la cura que necesita para recuperar la salud.

Por otro lado, el mismo Misterio ha querido implantar en ella el conocimiento de sí mismo, de su ser, una vez que la elegida ha comprendido que solo podrá entenderlo cuando él quiera y como él quiera:

- 45) Al fin es un principio de la hermosura eterna de que gozan los santos, no en la igualdad de su vista sino en la verdad de su sustancia; es una esencia divina encubierta que está presente en el alma, y ella en presencia de Él, que la penetra y pone santidad y magnificencia en su santificación, que se le muestra con inmensidad en un lugar inmenso y sin límite, que es en Él mismo, y sin algún camino limitado, porque ya es en el mar su camino y su senda en las muchas aguas, y no se conocen sus pisadas, haciendo esto Dios en ella (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 153).

La suprema belleza se encuentra en la vivencia específica de la experiencia de gozarla, no en una simple contemplación. A partir de su experiencia, la mujer gana en santidad, en el sentido de que pasa a formar parte de un plano axiológico (no ontológico) diferente, pues ha sido vinculada al magnífico ser supremo que la ayuda a comprender, precisamente, su

esencia infinita e ilimitada. El mar, entonces, ya no ahoga; el agua ya no tiene una violenta fuerza incontrolable, que empuja a la fémina contra sí misma para salir de sí misma sin llegar a hacerlo, sino que vuelve a ser la mansa agua viva de san Juan, un espacio metafórico en el que se permite la entrada a través, incluso, de un camino que guía a la mujer que desea alcanzar lo más sagrado.

En síntesis, para las carmelitas cuyos textos se vienen analizando, el Misterio encarnado de Dios es el Misterio textualizado de Jesús, que solamente se puede llegar a comprender mediante la asunción de su incomprendible esencia. En el momento en que realmente el ser humano adopte de corazón una postura de humildad ante la inconmensurabilidad de la trascendencia divina, esta considerará la posibilidad de transmitir su esencia en términos comunicativos aferrables para la persona experimentante. En este sentido, la fe en su amor se muestra necesariamente como el inicio que se ha de convertir en una confianza en el Ser del destino con fascinantes implicaciones filosóficas, aplicables al problema epistemológico derivado de la teología negativa de la que todas ellas parten.

3.4.2. La ruptura del dualismo como mediación religiosa

Como ya se dejó entrever anteriormente (§1.3), el fenómeno místico femenino rompe el dualismo cuerpo-alma y otros tantos dualismos relacionados, como materia-espíritu, psico-físico, cultura-naturaleza, ideal-realidad (Velasco Maíllo, 2007), en el momento en que, dada la interrelación vida-discurso, entiende que solo puede alcanzar a Dios a través del cuerpo y de que, por tanto, el dolor espiritual de no poseerlo se hipostasía en términos de sufrimiento físico (Fernández Martín, 2020). Dicha ruptura, en los textos analizados, tiene lugar mediante el uso discursivo de ciertas hierofanías (la santa Trinidad, la Inmaculada Concepción y la doble naturaleza de la persona de Jesús), en tanto componen parte del cuerpo político en el que se mueven las escritoras, solo comprensibles, naturalmente, desde una perspectiva interna a la propia religión estudiada; y mediante la actitud religiosa que alcanza la experiencia mística, solo entendible como vivencia holística, lo que implica la imposibilidad de separar el cuerpo del alma de la mujer.

En esta sección, pues, analizamos la manera en que tiene lugar dicha ruptura recurriendo en numerosas ocasiones a conceptos internos al propio cristianismo, que solo se pueden comprender desde la perspectiva *emic* de las autoras de los textos estudiados: la santa Trinidad, Jesús y María como destructores del dualismo (§3.4.2.1) y la interrelación entre la experiencia mística femenina, la actitud religiosa de la contemplante y el papel desempeñado en todo ello por el cuerpo de la mujer (§3.4.2.2).

3.4.2.1. *María, la santa Trinidad y Jesús como hierofanías*

Como se ha señalado (§1.3), el imaginario colectivo patriarcal no ha tratado de la misma manera el cuerpo biológico del hombre y el cuerpo biológico de la mujer, lo que se ha transformado en una diferente consideración también de cada uno de ellos dentro del cuerpo social. La distinción neoplatónica de corte esencialmente agustiniano entre cuerpo, como algo impuro e imperfecto, y alma, como algo puro y perfecto, provoca una asociación entre mujer y cuerpo, por un lado, y hombre y alma-razón, por otro, que contribuye a construir el dualismo cuerpo-alma que deja a la mujer en una situación antro-po-ontológica de segundo rango (Küng, 2002; Velasco Maíllo, 2007; López Pardina, 2015; Posada Kubissa, 2015).

Si se rompe, entonces, dicha distinción efectuada sobre el cuerpo biológico, base de la distinción de los respectivos roles de género dentro del cuerpo social, se está asistiendo a la apertura que hace factible la protesta dentro del cuerpo político, lo que implica que cualquier forma de destruir macro-estructuralmente el dualismo cuerpo-alma puede llevar con relativa facilidad a la destrucción del sometimiento del primero a la segunda y, por tanto, a la rebelión al menos simbólica de la mujer, dentro ya del nivel ético-político (Fernández Martín, 2021a, 2023, 2024). Esto es lo que creemos que sucede en el pensar carmelitano analizado, en cuyo discurso cabe señalar la ausencia en numerosas ocasiones de una verdadera preponderancia del alma sobre el cuerpo, que son tratados en términos de inseparabilidad, debidos, precisamente, a su carácter hierofántico.

En efecto, dada la importancia atribuida a los que quizá son los tres principales misterios del cristianismo, inconcebibles, en su esencia, sin un buen grado de ruptura con el mencionado dualismo, entendemos que la Inmaculada Concepción de la Virgen María, la santa Trinidad y la doble naturaleza humana y divina de Jesús son hierofanías en tanto representan “una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente” (Eliade, 1957/2018, p. 25). Así, dentro del ámbito discursivo en que se mueven nuestras escritoras, estos tres misterios son umbrales que abren la puerta al cielo en la tierra, al permitir convertir el ámbito de lo puramente sagrado en ámbito de lo puramente real y, mediante la mediación lingüística e interpretativa inherente a todo hecho religioso (López Sáenz, 2009), hacerlo comprensible para el ser humano.

Como símbolo que intenta racionalizarse, la concepción de la Virgen plantea un problema interno al propio cristianismo ya desde sus inicios, ya que “si en ella se admitiera cualquiera género de mancha de pecado original”, entonces “habíase de admitir en aquella carne formada de su sangre”,

es decir, la de Jesús, “lo cual es imposible” (Cecilia del Nacimiento, ETIC, p. 383). Si durante unos meses, los propios del embarazo, madre e hijo han formado parte del mismo cuerpo y, por tanto, de la misma alma, si el cuerpo de la madre ha sido concebido por sus padres en pecado original, entonces esa peculiaridad es transmitida al hijo con el que comparte cuerpo y alma, por lo que se realza su naturaleza humana en claro detrimento de la divina. Se observa así la importancia que tiene la fuerza de la sangre como evidencia simbólica occidental de la relación biológicamente científica e inviolable entre abuelos, padres e hijos, pues llega hasta el punto, en ocasiones, de negar cualquier relación paterno/materno-filial que no se base en ella (Schneider, 1972).

Para solventar el problema, se crea entonces lo que se convertirá en un dogma de fe en el siglo XIX, consistente en justificar que la madre no es concebida de forma ordinaria, sino de forma extraordinaria, como lo es el hijo, pues así no se transmite el mal por la vía humana que compone parcialmente a Jesús (Díaz Cerón, 1954). De este modo, se admite que Dios otorga a María un papel esencial en su plan de entrega de su unigénito, concediéndole a ella su gracia, como hace con los ángeles a los que protege de la caída en pecado original, “por preservación por ser escogida para que Él tomase de ella su carne purísima”, de manera que “siendo cierto que se le concedieran todos los mayores beneficios, mercedes y privilegios que a hombres ni ángeles, necesariamente se le concedió este [no haber sido concebida en pecado original]” (Cecilia del Nacimiento, ETIC, p. 384).

Al operar de este modo, Dios está poniendo a María de Nazaret en el centro de otra hierofanía, la santa Trinidad⁴, a cuyas tres divinas personas el Ser de Dios se manifiesta en su misma esencia (TAD, 1, pp. 88, 136, 140), pues “es este Trino y Uno” (TAD, 1, p. 145). Desde una perspectiva puramente experiencial, esta hierofanía (como cualquiera de las otras dos) se convierte en un signo que dota de sacralidad simbólica a todo el sistema teológico, dado que “algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta” (Eliade, 1957/2018, p. 25).

4 Es posible que esta hierofanía no constituya misterio alguno desde una perspectiva histórica que ponga el foco en el origen del cristianismo, especialmente cuando se plantea la naturaleza doble (humana y divina) e incluso triple (Padre, Hijo y Espíritu) de Dios, en relación todo ello con un posible sincretismo antiguo en el que, desgraciadamente, no podemos entrar (Küng, 2002). Lo que sí podemos señalar es que es probable que nuestras escritoras (más las franciscanas que las carmelitas) estén intentando recuperar la figura femenina para incorporarla a ese triple concepto divino, a través, claro está, de la inserción en él de la Virgen María, como exponemos en sucesivos apartados.

Este es el caso, efectivamente, de la apelación que Ana de san Bartolomé hace a la santa Trinidad en varias ocasiones, durante su inagotable lucha biográfica contra el mal-desgracia. Así, por ejemplo, de viaje a París, escribe que, cerca de Irún, “había un gran río y al pasar del puente yo sentí un gran temor, como si viera muchos demonios que nos querían tumbar en el camino y el coche medio trastornado. Yo empecé a llamar a la Santísima Trinidad y todas, porque el cochero y la gente quedaban atrás, no había en aquel poco espacio otro más socorro que de Dios” (Ana de san Bartolomé, *Penas*, p. 219; similar en *Autobiografía*, pp. 386-387). La santa Trinidad le sirve aquí para traer hierofánticamente al discurso, en la soledad a la que se enfrenta durante todo el viaje y su posterior estancia en el extranjero, el poder de invocar directamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en lo que es, por tanto, otra hierofanía. Pero, además, el sintagma nominal pronunciado se manifiesta como un acto de habla, una acción puramente lingüística-discursiva, que la fémina efectúa al anhelar un alivio cuando no se tiene ningún otro objeto físico al que convertir en sagrado para acudir a él en busca de consuelo. El lenguaje, así, convertido en discurso, es una hierofanía que ayuda a dar forma al *logos religiosus* y permite la experiencia originaria de lo sagrado en la que se fusiona el mundo de lo real con el *Dasein* de la fémina. Y esto tiene lugar porque, mediante la invocación, el poder de la palabra espontánea es empleado para traer al discurso a lo numinoso, a modo de recordatorio del pacto entre la humana y Dios, cuya presencia, al fin, tiene lugar porque se dice (Van der Leeuw, 1964; López Sáenz, 2009, 2016).

Los demonios del río, entonces, al mostrarse como causantes del accidente, actúan, en realidad, como una especie de contra-hierofanía porque conectan lingüísticamente (nivel idiomático) el mundo de lo real con el mundo de lo sagrado a través del discurso (nivel textual), si bien lo hacen para explicar el mal-desgracia, en lo que se torna un acto de habla meramente explicativo, diferente al anterior en el que prima la plegaria a la Santa Trinidad, constituida por el llamamiento y la respuesta (Ricoeur, 1994). Recursivamente, la constante fe de Ana de san Bartolomé vuelve a salvarla a los pocos días, cuando es esta vez su sobrino, Toribio Manzanas, la (casi) víctima mortal de otro accidente de carretera. La fortaleza de su oración hace, a su modo de ver, que al final todo salga bien: “Y en otros sucesos, que acaecían hartos, sentía la misma disposición y presencia que he dicho de la Santísima Trinidad. Y esto me traía con una fe tan fuerte, que aunque todo lo viera perdido no lo creyera, sino que sería todo bien” (Ana de san Bartolomé, *Relaciones*, p. 220; episodios similares en *Autobiografía*, pp. 335, 391). Así pues, la hierofanía que implica la plegaria a la Santa Trinidad y la alusión a los demonios como causantes del mal-desgracia, es la palabra convertida en acto de habla que, al ser

pronunciada, se torna en la presencia discursiva de lo sagrado para aliviar a la hablante.

De este modo, la conversión de la santa Trinidad en una hierofanía contribuye a la destrucción del susodicho binomio cuerpo-alma, pues ni el Padre puede ser Padre, ni el Hijo puede ser Hijo sin la acción del Espíritu Santo sobre el cuerpo de la mujer, deseada por el mismo Padre-Hijo y consentida por ella (Lc 1,38): “Aunque el Verbo eterno, unigénito hijo del Padre, se vistió de carne humana, tomó forma de siervo en semejanza de carne de pecado, fue imposible tocarle por ninguna vía rastro de pecado, porque en Dios no es posible haberle” (Cecilia del Nacimiento, ETIC, p. 383; Flp 2,5-8).

En otras palabras, Dios-Padre, mediante el Espíritu Santo, toma forma humana, primero en el cuerpo de una mujer y después transformado ya en el hijo que sale de su vientre. Aparentemente, la mujer que elige y que acepta entregarle su cuerpo según su sagrada voluntad es una mujer normal, pero, una vez ella acepta esta responsabilidad, Dios la convierte en una especie de ángel (46), sin mácula ni rastro del pecado original (47), de manera similar a como ayuda a aquellos que creen en su fuerza y siguen su voluntad:

- 1) [...] y, ¿por qué no había Dios de conceder a la naturaleza humana, en alguna criatura, lo que concedió en esto a la angélica, pues levantó a la naturaleza humana en la persona del Verbo Divino con unión hipostática⁵, en cuya naturaleza, unida a su persona divina, se hicieron tanto mayores cosas y mayores milagros y Sacramentos, cuales los hay en la Humanidad de Cristo, y más siendo forzoso y necesario para la pureza que de fuerza había de tener su Madre? (Cecilia del Nacimiento, *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María*, p. 384)
- 2) A la naturaleza humana, quitados los pecados graves y leves de todo género, sólo le queda la mancha del original; y Dios, aunque tomó esa carne, descendiente de Adán, no la tomó manchada con las culpas de Adán y sus descendientes, sino limpia y pura, sin ningún género ni sombra de pecado: y siendo, como fue, concebido y encarnado, no por el modo ordinario sino concebido por obra del Espíritu Santo, de sola su Purísima Madre, para que a Él

5 En la Audiencia General de Juan Pablo II, ocurrida el miércoles 23 de mayo de 1990, se explica cómo el Espíritu Santo es el autor de la unión hipostática: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900523.html.

tampoco le tocase rastro de pecado original, no quiso que su Purísima Madre fuese en él concebida, sino que fuese toda hermosa y limpia la carne que Él tomaba para formar su carne (Cecilia del Nacimiento, *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María*, p. 383).

El ejemplo (47), claramente explicado por Díaz Cerón (1954), deja entrever que existe un pecado original del que no puede desprenderse ningún ser humano, incluso aunque no tenga ningún otro pecado. Al ser creado en el cuerpo de una mujer mediante la intervención del Espíritu Santo, la gestación del Hijo no puede hacerse equivalente a la gestación de ningún otro ser humano, en lo que se convierte, entonces, en una especie de angelical conversión del papel de María que, en la práctica, supone la transformación del varón en culpable del pecado original, pues se está asumiendo, metonímicamente, que el mal de Adán y Eva equivale al supuesto mal de José y María pero, a la vez, que este no tiene lugar, porque nadie cuestiona la virginidad de esta mujer.

De esta forma, se soluciona un problema importante que puede surgir, insistimos, al racionalizar la hierofanía: el del límite de la filiación filogenética de Jesús. Por el lado materno, si bien se puede entender que María ha sido concebida sin pecado original, no cabe comprender idéntica forma de concepción en todos sus ancestros, por lo que la fuerza simbólica de la sangre necesaria para justificar la relación madre-hijo se convierte en un problema a la hora de separar realmente el cuerpo del alma de Jesús. Por el lado paterno, dejar clara su genealogía (Mt 1,2-16; Lc 3,23-38) sirve para justificar su asignación a la familia de José (cuerpo social), pero, a la vez, pone el foco en su naturaleza humana y, por tanto, carnal (cuerpo biológico), de la que no puede escapar dada su voluntad de ser hombre. El símbolo de la sangre como vínculo biológico entre las distintas generaciones, convertido, entonces, en un símbolo social implicado en la adscripción familiar, se torna en una apertura a lo sagrado solo interpretable desde la experiencia mística femenina, que vive en su cuerpo la transformación de la sangre propia en sangre ajena, no gracias a la intervención de un hombre, sino a la voluntad del Espíritu Santo.

En otras palabras, la idea que Cecilia puede estar sosteniendo es que el pecado original se destruye porque se evita al varón en la concepción del hijo de Dios, no necesariamente porque la Virgen haya sido inmaculadamente concebida. En una sociedad tan fuertemente patriarcal como la judía, puede explicarse fácilmente la necesidad de dotar a José, como padre adoptivo de Jesús, de una genealogía que justifica su presencia independientemente de María; pero, a la vez, el hecho de que solo sean dos los evangelistas preocupados por dichos orígenes revela la importancia de

la matrilinealidad necesaria para justificar la identidad judía y, por tanto, la pertenencia a una familia solo con la mujer (Kahn, 2007). Parece, entonces, altamente complicado distinguir con claridad, en esta teología carmelita, el dogma de la Inmaculada Concepción del de la virginidad de María, tal y como son comprendidos actualmente.

Sea como fuere, aceptar que María ha sido angelizada abre la puerta a una nueva hierofanía, pues implica admitir la figura de Jesús como humano y divino a la vez: es hijo de Dios en tanto ha sido concebido por el Espíritu Santo, pero, simultáneamente, ha sido gestado en el cuerpo de una mujer que ha sido dotada por la gracia divina al aceptar el complejo papel de ser su madre, lo que la sitúa ontológica y antropológicamente a la misma altura de los ángeles y, por tanto, en una nueva y original unión de lo que implica ser humano y ser santo a la vez. En otras palabras, María de Nazaret, en tanto madre perfecta y primera experimentante del Misterio, se torna sagrada porque es una ideal intermediaria entre lo profano de lo humano y lo divino de Dios (Martín Velasco, 2006). Al fin y al cabo, en Jesucristo, “[l]o humano no es ajeno a Dios ni lo divino es ajeno al hombre. No hay un Cristo histórico y un Jesús de la fe. Cada vez que se realiza esta desvinculación, se yerra” porque el único Jesús “es el Cristo y el único Cristo es Jesús” (Llamedo González, 2018, p. 44). No hay, por tanto, un Jesús-cuerpo y un Cristo-alma: el nombre propio del cristianismo es Jesucristo, por tanto, un *cuerpalma* que nuevamente contribuye a destruir el binomio generado para excluir a la fémina de toda toma de decisión ético-política que tenga lo más mínimo que ver con la religión.

En el cristianismo, pues, no hay dualismo cuerpo-alma ninguno ya desde sus orígenes, ya que las hierofanías de la Santa Trinidad, la Virgen María y la doble naturaleza de la persona de Jesús no pueden entenderse más que en la unión holística del cuerpo con el alma, en lo que cabe interpretarse como una posible apertura a la rebelión, en el cuerpo político, que rompa las cadenas de la mujer en el cuerpo social. Al fin y al cabo, así consta ya en las mismas palabras del primer san Pablo (Schüssler Fiorenza, 1989, pp. 83-86): “No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál 3, 28). Lo que se hace, como con casi todo lo simbólico, es utilizarlo y explotarlo como herramienta de opresión para las mujeres en cuanto puede tornarse peligroso para la sociedad patriarcal en que Jesús-Cristo pone la semilla del mensaje de igualdad ante Dios.

3.4.2.2. Actitud religiosa y cuerpo de mujer

En los textos analizados, cabe señalar los dos rasgos que entendemos caracterizan la actitud religiosa antes de convertirse en experiencia religiosa:

como actitud extática o de reconocimiento y como actitud salvífica (Martín Velasco, 2006). Recuérdese que dicha actitud, cuya muestra observable puede corresponder al cuerpo social, conlleva comportamientos simbólicos fundamentales para reconstruir el cuerpo político y dotarlo de una configuración más acorde con las necesidades femeninas, lo cual, naturalmente, implica experiencias vividas en la carne de sus cuerpos biológicos.

La actitud extática o de reconocimiento conlleva la absoluta trascendencia de la presencia originante, subjetiva, incontrolable y, por tanto, ajena a la posible dominación humana (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006). Raramente son las mujeres las que eligen el momento en que se les aparece el Misterio (53); de hecho, son conscientes de que deben estar dispuestas a escucharlo, aceptando que no pueden saber cuándo van a sentir su presencia. Le ocurre, por ejemplo, a Ana de san Bartolomé en (48), cuando siente que poco a poco el fervor religioso da paso directamente a la presencia del nombre propio del cristianismo, en lo que aparece como una humanización de la unión mística matrimonial que se mantiene viva en ella, a modo de perlocutivo estado teopático. Esta conversión de la relación profundamente espiritual en una relación socioculturalmente humana está, quizá, relacionada con la transformación metafórica del dolor que le causa la entrega a Dios en un robo del corazón, el que se considera el órgano más valioso de la persona en nuestra cultura occidental (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía*, p. 431; Velasco Maíllo, 2007). Asimismo, dicha constante equivalencia músculo-sentimiento, mundo de lo real-mundo de lo sagrado muestra claramente cómo se produce su concepción de la simbiosis cuerpo-alma:

- 3) Y un día, estando sentada haciendo labor cerca del torno –que por divertirme me traían llena de oficios– empezóse mi alma a inflamar en el amor de este esposo más de lo ordinario; y estando en este acto, llegóse a mí el Señor como cuando estaba en el mundo. Venía tan pasito y como detrás, como pudiera venir otro hombre que estuviera enamorado a hacer una gracia a su esposa. Y llegándose más, echó su mano sobre mi corazón y pareció aun me había arrancado; y quedóme tanto dolor en este momento, que sin sentir me quejé. Era hermoso que robaba el corazón, dejómele de tal manera que parecía se quería ir del cuerpo y un dolor excesivo en el corazón (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 342).

Efectivamente, en el pensar carmelitano parece frecuente la comparación entre el matrimonio espiritual y el matrimonio terrenal, entendido este, desde la perspectiva *emic* de las mujeres analizadas, como el único

espacio simbólico legítimo en el que dos cuerpos de distinto sexo se pueden unir con el fin último de la procreación (Küng, 2002), siguiendo la estela de san Pablo (I Cor 6:16). Lo relevante es, entonces, que solo desde una consideración monolítica de la relación entre el cuerpo y el alma puede concebirse la unión perpetua de una persona viva con Dios (49) y su consecuente influencia directa sobre los sentidos corporales (50):

- 4) Porque si dice el Apóstol san Pablo, hablando del matrimonio corporal, que serán dos en una carne, [en esta unión], que al fin es divina y apartada, cuán bien se puede decir esta unidad en el espíritu, que se une como una luz en otra, de suerte que no admite división; antes [tiene] mayor unidad, porque le da sus mismas condiciones en aquella sutileza purísima con que se une; y así ha de quedar hecha luz en la luz; hecha agua en el agua, esto es, unido su espíritu con el de Dios [...]. Y ella en este divino bien queda con perpetuidad (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 162).
- 5) Y quisiera yo hartar saber declarar esto, cómo siendo esta postrema más fuerte y activa es más sutil, delicada y espiritual; siendo como es, más inmensa y más fuerte [...] esta postre los deja [a los sentidos] en lo natural más perfectos y enteros, aunque con debilitación y más mudados y consumidos como quien les ha quitado sustancialmente su propiedad y modo de sentir, por ocuparlos en un sentir divino mucho más suave y delgado, aunque más inmenso, poderoso y fuerte (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 169).

La pérdida del control sobre el Misterio que implica la actitud de reconocimiento se encuentra también en la imagen sinestésica del fuego como agente devorador del espíritu, que pasa a ser considerado un elemento material que puede derretirse y consumirse, pero sin el sufrimiento causado por el fuego terrenal, representante simbólico del mal. La experimentante no puede hacer absolutamente nada por evitarlo, pues, de hecho, desea fundirse con él. La metáfora del fuego abrasador del cuerpo se aplica al fuego salvífico del alma, en lo que nuevamente supone una visión holística de la relación entre uno y otra:

- 6) Y así, como es propio en la luz ser fuego, es un fuego divino que consume, sin quemar ni atormentar de la manera que esotros fuegos criados, en el cual, comenzando el alma a infundirse y consumirse en este divino fuego, queda infundida y derretida en él y va

recibiendo las propiedades y condiciones del que hace esta comunicación, que en su misma sustancia es luz y fuego de amor poderosísimo, fortísimo y hermosísimo [...] (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 85).

Igualmente, la sanjuanista idea de que se pueda cauterizar una herida se aplica al alma que, tras la visión del Absoluto, queda tan extasiada que no puede dejar de estar llena de un amor que solo se convierte en dolor cuando el Ser le niega la entrada (UAD, p. 281):

- 7) El daño viene de no querer ver y conocer a Dios que, si con veras volvemos a mirarle, con una sola vista suya deja el alma cauterizada e inflamada de aquél encendidísimo amor suyo. Y con la duración y perpetuidad de este ardentísimo amor, causado de la vista y comunicación de Dios, se viene a hacer el alma tan poderosa en el amor, que arde y echa llamas de sí y resplandores de la vida eterna, que es el que la ama y se la comunica (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 85).

En efecto, el fuego es símbolo del poder divino cuando se siente abrasando el interior del alma (López-Baralt, 2020). A diferencia del fuego infernal que causa eterno dolor, la consecuencia de la fusión entre la criatura, tomada holísticamente como un todo, y su creador, el Uno, supone una auténtica renovación, pues ha aprendido a amar y ser amada no solo ya con las fuerzas naturales sino también con las fuerzas sobrenaturales y divinas (TAD, 1, p. 98):

- 8) Lo que se ha de entender es que todo lo va ordenando y disponiendo Dios, *lo que espiritual y corporalmente y sobrenaturalmente en ella obra en cada tiempo*, a su disposición y voluntad, para mayor purificación y perfección de esta alma y para los excesivos modos en que sobrenaturalmente la levanta, tan levantados del saber humano (Cecilia del Nacimiento, *Unión del alma en Dios*, p. 286).

Esta fusión, que puede entenderse como dos elementos separados pero que, sin embargo, aparecen coordinados mediante *y*, se convierte en un matrimonio espiritual en el que el alma se hace una sola {en/con} Dios (TAD, 1, p. 161). Al hacerlo, la actitud de reconocimiento pasa a ser también una actitud salvífica, porque el verdadero deseo de la mujer de ser salvada se realiza en la relación pura que ella se encarga de construir constantemente con el Misterio (De Pablo Maroto, 2001a; Martín Velasco, 2006), a partir de la experiencia mística que, comenzando con la oración,

culmina nuevamente en la fusión holística del cuerpo y el alma, demostrable porque aquel no supone ningún límite natural a las dichas de esta y, por tanto, no impide la mencionada unión:

- 9) Este movimiento divino [...] es en lo muy íntimo del alma y toda la coge y aún parece llega al cuerpo su divina suavidad; es purísima, y siempre lo ha sido, la *redundancia en el cuerpo de las mercedes que el Señor hace al alma*; también participa su pureza en el demás tiempo, *estando todo puro cuerpo y alma* (Cecilia del Nacimiento, *Primera relación de mercedes*, 1, p. 307).

La necesidad de salvación puede verse plasmada en tres símbolos que actúan como muestras del mencionado vínculo entre el cuerpo y el alma: la escala, la escalera y el camino⁶. El primero aparece en una frase en la que se contempla una equivalencia mediante la cópula *es* que no da lugar a dudas acerca de la manera en que se considera la referencia del nombre propio en el cristianismo: “Y bien se entiende ser Jesucristo esta escala por donde se sube al Padre” (TAD, 1, p. 134; Jn 14,6). Este significado puede hallarse tanto en el mismo valor *emic* atribuido al símbolo de la cruz, que sirve como instrumento de ascenso al cielo para los seres humanos, como en el hecho mismo de que él haya nacido con una anticipación con intención soteriológica, pues esto permite el descenso de los ángeles para ayudar a los humanos⁷.

Asimismo, los textos de las mujeres analizadas, para quienes Jesús es el camino a la salvación (Jn 14,1-14), confirman la percepción que los padres de la Iglesia ofrecen del símbolo de la escala, para quienes “el alma realiza siempre su propia ascensión por tales peldaños sucesivos” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. escala*). Así, al ser la escala equivalente a Jesús y ser este el principal promotor de las experiencias místicas (Fernández Frontela, 2013), representa también las tres vías del Pseudo-Dionisio, esto es, purgativa, iluminativa y unitiva, respectivamente traducibles en las fases de

6 Curiosamente, este símbolo es más frecuente en textos franciscanos como los de María de Jesús de Ágreda que en textos carmelitanos como los de santa Teresa de Jesús, es decir, justamente lo opuesto de lo que se ha dado en nuestro análisis, como vemos. Igualmente, para el pensar franciscano, el símbolo del camino alude al inframundo, si es malo, o al cielo, si es bueno (Marquant, 2019), mientras que en el pensar carmelitano, el camino a Dios equivale a Jesús, que es el medio de alcanzar la salvación (Jn 14,1-14).

7 Esta es la línea que entendemos sigue plenamente la cosmogonía reconstruida por la santa Juana (véase capítulo IV), que probablemente conociera la obra de Jacobo de Serugh (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. escala*).

preparación o purificación, iluminación y unión, necesarias para alcanzar el matrimonio espiritual (Widengren, 1976, pp. 477-496; De Pablo Maroto, 2001a: §4.4; Martín Velasco, 2009, pp. 303-305; Underhill, 2015, 2017; Borrego Gutiérrez, 2020, pp. 35-38). El Misterio encarnado del cristianismo es, pues, la escala que hace posible el ascenso al Absoluto mediante la experiencia religiosa.

A este rasgo eminentemente ontológico que busca definir la esencia de Jesús, cabe añadir un rasgo fundamentalmente discursivo que recuerda su carácter de Misterio textualizado, que prueba fehacientemente la rica intertextualidad que se da en los discursos femeninos analizados (Barbeito Carneiro, 2007), pues la escala también representa cada uno de los libros de la Biblia: “En la partida son los Proverbios, luego el Eclesiastés, en la cima el Cantar de los Cantares” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. escala*; Borrego Gutiérrez, 2021). De este modo, el proceso de comprensión de los textos veterotestamentarios se convierte en un medio para interpretar con éxito los textos neotestamentarios, pues solo dentro del contexto sociocultural proporcionado por el Antiguo Testamento cabe aprehender hermenéuticamente la ruptura que supone la palabra del Nuevo. Así, son estas mujeres las que, al acabar apropiándose del texto y generando uno nuevo a partir de la captación de su significado (Ricoeur, 2002), comprenden la esencia del cristianismo en sus carnes, porque llegan a la naturaleza discursiva del Ser divino mediante una experiencia mística en la que la iluminación epistemológica proveniente del lenguaje equivale, al final, a la unión espiritual que les otorga el significado oculto tras el Máximo Bien.

No cabe sorprenderse, en todo caso, de que la escalera sea también una representación de dicho Misterio textualizado, pues sirve igualmente como instrumento fundamental mediante el que el alma asciende al Absoluto, que es lo que le permite conseguir el ascenso espiritual y, por tanto, la salvación:

- 10) Mas, es cierto que, aunque su divina Majestad le haga esa merced, con todo eso le conviene ir por escalera, que no es posible sin ese medio se halle en la cumbre, ni que deje Dios de llevarla por él, por encumbrada que vaya; pues para eso principalmente tiene un hombre la vida, para caminar y subir a Dios y volar en Él (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 134).

En efecto, la escalera simboliza el avance hacia el saber, hacia el conocimiento y la transfiguración, lo que equivale a Dios mismo, desde una perspectiva clásica, en general, y desde una filosofía agustiniana como la que subyace al interiorismo teresiano de los textos carmelitanos analizados, en particular. “Si [la escalera] se eleva hacia el cielo, se trata del conocimiento

del mundo aparente o divino” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. escalera*), algo que se puede deducir a partir de la idea incrustada en *volar* y en *subir* en (55). La lucha contra la soledad que se desprende del mismo proceso del ascenso, que ocurre, si se desea, junto con Dios, porque “no hay Santo en el cielo que no haya subido por Él” (TAD 1, p. 134), puede estar relacionada con la idea del consecuente descenso que el alma tendrá que afrontar en vida al volver al mundo terrenal, tras terminar la unión con el Absoluto.

Esta imagen del ascenso se da de forma quizá más indirecta también en el símbolo del camino (Jn 14,1-14), compuesto por estadios que representan distintos grados que van “de la simple plenitud de la vida al sublime vacío del no ser, del morir en Dios” (Van der Leeuw, 1964, p. 476). El camino representa, entonces, junto a la escala y la escalera, la actitud salvífica componente de la actitud religiosa de las mujeres estudiadas, siempre interpretado como la senda que hace posible al humano la llegada al Absoluto, pues aquel se perdería si el ascenso no fuera de algún modo visible. El hecho de que no varíe del principio al fin dificulta la pérdida del alma que accede a él en su ascenso celestial, de la misma manera en que la estrechez hace imposible que se comparta el camino y, por tanto, se pueda distraer del rumbo marcado:

- 11) [...] de repente me mostró (estando descuidada sentada en el campo) una senda o camino derechísimo desde mí hasta el cielo. Era todo él igual desde el principio hasta el fin y muy estrecho, y hacía algunas zonas como labores de subidas y bajadas a trozos, entre unas que parecían a manera de rosas, sino que eran muy más grandes del ancho del camino, sin tener hojas distintas ni formadas ni color tan vivo (Cecilia del Nacimiento, *Segunda relación de mercedes*, p. 337).

En este ejemplo, se puede apreciar cómo la actitud salvífica implícita a la imagen del camino se fusiona con la actitud extática que supone la presencia impensada del Ser, en lo que se entiende como una visión sobrevenida que sirve para dotar de significado metafórico un pensamiento complejo como es el de la salvación, que ilustra así artísticamente la concepción del acceso al Ser mediante la experiencia religiosa, fácilmente extrapolable a cualquier experiencia humana, aunque solo comprensible desde ella.

En efecto, todos estos símbolos, además de dar un sentido metafórico y literal a la vida, como es la salvación que solo puede traer el nombre propio del cristianismo (Pikaza, 1999), contribuyen una vez más a ejemplificar la ruptura del dualismo cuerpo-alma, porque se están aplicando al alma elementos que solo pueden entenderse en su concepción corporal, como

si las escritoras estuvieran tratando de mantenerse en un nivel estético que partiese de lo propio y constantemente vivido (cuerpo) a lo ajeno y lejanamente entendido (alma). La mencionada imagen del camino, que afecta realmente a sustancias físicas como el cuerpo, no tiene por qué ser cauce de movimiento para el alma, que se entiende que no la necesitaba, dada su sustancia espiritual (57). Igualmente, resulta sinestésicamente llamativo que el alma sea vista por los ojos propios, no solo porque sea visible al ojo humano corporal sino también porque eso implica entenderla como fuera del mí mismo, en aquella agustiniana *superior summo meo* (Martín Velasco, 2006; Llamedo González, 2018; Bueno-Gómez, 2019), que conlleva la contradicción inherente al hecho de que la trascendencia haya sido alcanzada por el yo femenino, pero sin parte de él (58):

- 12) [...] y le pone Dios los pies en un lugar espacioso, en un divino cielo, pues Él es el Creador del cielo, en donde se extiende, ensancha y camina inmensamente, y sin necesidad de otro camino, porque en esta latitud inmensa camina el alma excediendo a todos los demás caminos, que estos quedan atrás y como acabados de andar [...] (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 154).
- 13) [...] así todo lo que mira le parece bañado de luz de gloria y Divinidad; que el alma, vista aún por los ojos del cuerpo, es tan fuerte que hasta que se va más recogiendo esta gloria a dentro, porque se va recogiendo al centro y dejando más libre lo de afuera, tiene esta grande enajenación [...] (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 168).

En (57), el Misterio se manifiesta a partir de su origen en el mismo cielo del que parte, donde él es él mismo sin necesidad de ser creado, donde su camino es origen y fin de él mismo y, a la vez, es el camino que marca los caminos de todas las almas que desean llegar a él. En (58), la visión que “tiene lugar con otros ojos que los ojos corporales” (Ayala, 1995, p. 143), típica de la experiencia religiosa, ofrece la idea de que el alma parece salirse del cuerpo, pues es contemplada por los ojos físicos y, sin embargo, siendo ella misma alma ya mira a la luz divina en lo que, entonces, se convierte en un reflejo interior en el que la persona se observa a sí misma según se va adentrando en su propio ser, porque no puede ser cuerpo y alma más que de forma unida. En estos casos, pues, como en las visionarias medievales, “alma y cuerpo no son tan fervientes enemigos como pudiera parecer porque viven una suerte de inmersión en esa carne sufriente” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 195).

Vemos, pues, cómo la actitud religiosa se torna una relación interpersonal en la que el Absoluto es un tú directo que invita a la persona a formar parte de él y, con esa invitación, permite que esta responda entregándose para, al final, salvarse (Martín Velasco, 2006). Si se adopta, entonces, esta perspectiva de la actitud religiosa, que encaja a la perfección con nuestra visión pragmática del discurso, como se explicó en el capítulo anterior, el grado de entrega, naturalmente, viene definido también por el tipo de relación que se quiera mantener con el mencionado tú, pues la experiencia religiosa no tiene por qué equivaler siempre a la experiencia mística (Cabrera, 2002). En este amplio espectro de grises, la ruptura del nivel entre el mundo de lo sagrado y el mundo de lo real cobra sentido en tanto determina el significado de la experiencia religiosa en sí, que viene dado, a su vez, por la predisposición inherente a la misma actitud religiosa, no tanto porque sea previa cronológicamente a la experiencia religiosa, como porque es necesaria para que la experiencia religiosa tenga sentido. En otras palabras, la persona no religiosa puede experimentar la trascendencia sin dotarla de un sentido religioso.

Esto no sucede, naturalmente, en nuestros textos, en los que, como ya se ha indicado, se muestra una experiencia mística holística que afecta al cuerpo-alma en todo su ser (“Y lo que dura este rayo divino de su Deidad toda la ocupa el alma y cuerpo”, TAD, 1, p. 176). El Misterio, en tanto se parte de la actitud de reconocimiento, no elige solo influir sobre el espíritu de la mujer, sino también sobre su cuerpo, como si fueran todo uno, pues tiene el suficiente poder como para retar a las leyes de la naturaleza a aguantar toda la fuerza de su divinidad, porque, de lo contrario, “si un poco más esto se descubriera ya gozaras claramente, mas no pudieras vivir más en la carne” (*Mercedes*, 1, p. 316):

- 14) Y uno es, que va sutilizando en ella todas sus cosas y acciones (como las ha mandado la Divinidad), que parece todas las que la podían hacer estorbo son ya como unos accidentes, y *el mismo cuerpo no la estorba, porque ya está todo sujeto a Dios y mudado*, de manera que no tiene las pesadumbres y contradicciones que antes (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 175).
- 15) Dios me muestra, cuando le pido perdone a los pecadores y aplaque su ira, un tan grande amor, que no sé decir cómo lo siente mi alma. *Es como si estuviera fuera de la sujeción de la carne y en una región de suavidad y deleites*, y que sólo con Amado y Señor halla lo que puede desear (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 424).

El Ser Supremo, entonces, puede hacer que el cuerpo de la fémica no sienta nada porque el sentir del alma está por encima de aquel cuando se fusiona con su esencia (59), de la misma manera que puede llenar el espíritu y dar la sensación de que sale del cuerpo y en cierto modo se libera (60). Inversamente, el Todopoderoso también puede contravenir las leyes de la física, al atribuir al alma aspectos puramente corporales (61) o al convertir sus cuerpos en plumas (62), en lo que su maestra podía considerar sería una visión intelectual (6M 5,8):

- 16) A la hora vi en mi alma una luz sobrenatural que me mostraba un gozo que salía de estas tristezas, que estaban en el fondo del alma [...]. *Esto vi con los ojos del alma como si lo viera con los del cuerpo*; y pasó en tanta brevedad como una candela que pasa delante de los ojos y se quita, mas vióse con ella lo que no se puede ver sin ella; mas quedó el alma ilustrada de un ser grave y de verdad que la obliga a morir en todo lo que Dios quisiere de ella (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 207).
- 17) Y dejado el amor que yo la tenía [a santa Teresa], traía una presencia de Cristo que Dios me mostraba en su alma muy al vivo y casi de ordinario; y de esta presencia traía tanta fuerza en mi alma, que [...], siempre me parecía andaba mi alma recogida y en oración, y tan ligero mi cuerpo como si no le tuviera, ni otra condición natural sino lo que me mandaban (Ana de san Bartolomé, *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*, p. 234).

En estas ocasiones, pues, en que aparentemente puede estar habiendo una distinción entre cuerpo y alma en el discurso carmelitano, cabe siempre preguntarse, por un lado, si realmente la escritora puede huir del cuerpo social en el que se encuentra, donde el mantenimiento del binomio cuerpo-alma es, en el fondo, esencial para mantener igualmente el *statu quo*, como venimos demostrando (§§1.3, 3.4.2.1); y, por otro lado, si el mismo vocabulario empleado para hablar de ello no es ciertamente traicionero, porque contribuye a colocar en el mismo nivel el cuerpo y el alma, lo que, desde la práctica analítica aquí propuesta, equivale nuevamente a romper el dualismo que genera un valor desigual para cada miembro del binomio prácticamente desde el principio. Así, por ejemplo, en (63), Cecilia del Nacimiento está instalando en un nivel material el fuego y el agua y en un nivel espiritual la esencia del alma, si bien, como hemos visto (§1.3), continúa la conceptualización metafórica empleada anteriormente para explicar su pensamiento (Dios = agua viva = lumbre de vida; Jn 8,12; 4,10):

- 18) [...] que después cualquiera cosa o obra de este Señor le haga este efecto, como la esencia del alma la crió Dios de su naturaleza tan apta y dispuesta a poderse unir, que es mucho más que el incorporarse un fuego con otro o una agua en otra; porque estas son *cosas corpóreas* y estotras *sustancias espirituales* (Cecilia del Nacimiento, *Unión del alma en Dios*, p. 274-275).

En concreto, al considerar *cosas corpóreas* al fuego y al agua está situándolas, claro está, en el mundo de lo físico, mientras que, al entender como *sustancias espirituales* al alma y su relación divina, la está contrastando con aquel. Probablemente busque incluso oponer la *doxa* óptica de la cosa corpórea a la *aletheia* ontológica de la sustancia espiritual, en lo que puede suponer una clara tensión dialéctica inherente al mismo dualismo cuerpo-alma. El problema, como se ha dejado entrever, es que en sus textos los símbolos del fuego y del agua se refieren al Absoluto en el proceso de eliminar las potencias humanas, cuando considera oportuno abarcar al completo a la persona, en una unión mística caracterizada por ser, precisamente, holística, es decir, por fusionar el cuerpo y el alma. La estrategia discursiva se encuentra, entonces, en intentar explicar la manera en que ocurre el desposorio espiritual acudiendo a los conceptos de fuego y agua de una forma igualmente metafórica, aunque sepa que son términos físicos. En otras palabras, pretende ir a la esencia de las cosas mismas, concretamente, describiendo el más puro *Dasein* del fenómeno místico, mediante conceptos aparentemente ópticos, no ontológicos, como sucedía con los símbolos de la escalera, la escala y el camino. Su genialidad se encuentra, entonces, en que ofrece un contraste que, en realidad, es una adición, puesto que la unión mística, como sustancia espiritual, no se contraponen a la unión de las cosas corpóreas como el fuego con el fuego y el agua con el agua, sino que la supera, va mucho más allá, incluso, de lo que ella está reconociendo que puede llegar a expresar (Martín Velasco, 2009; López-Baralt, 2020). Por tanto, si se acude a la cosa en sí del texto ceciliano como un todo, se contempla que no mantiene el dualismo cuerpo-alma, sino que, al contrario, la alusión a uno y a otra constantemente refleja la unión entre ambos.

De hecho, ella misma explica cómo la fase de la experiencia mística que implica la enajenación de los sentidos asume que es posible vivir a Dios desde el mismo cuerpo, lo que hace completamente innecesario concebirlo como algo totalmente distinto del alma porque se asume como un ser completo. En otras palabras, “no hay dos mundos, porque la metáfora los unifica” (Arendt, 1984, p. 132), es decir, la mujer no necesita realmente despojarse del cuerpo para poder experimentar el Inefable:

- 19) [...] se les [a las criaturas] da inmensamente, y misericordiosamente la muda en sí, y deshaciéndola, *sin que quede suelta del cuerpo ni desatado el lazo de la unión que con Él tiene*, sino antes haciéndole participante de mil bienes (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 171).

Y no necesita despojarse del cuerpo porque la transformación que siente la mujer tras la experiencia mística supone una renovación de la plenitud de su persona, que sinestésicamente fusiona alma y cuerpo, espíritu y huesos, en un silencioso quehacer divino que naturalmente ella no puede explicar, pero que le da fuerzas para continuar luchando por lo que considera es el bien:

- 20) [...] vi que salía de mi corazón una luz como una columna que bajaba del Espíritu Santo, y subía y salía de aquel fondo oscuro de mi alma, y llegaba, como digo, hasta el Espíritu Santo. Y en este breve recogimiento, que creo no había puesto más de una rodilla en tierra, tenía esta columna una luz tan clara, que parecíame que desde mi corazón al cielo era todo cielo claro. *Dejó mi alma y todos mis huesos y miembros con una unción de suavidad*, que parecía me habían ungido con ricos unguentos, *y tan ligero mi cuerpo, que se le comunicó toda la gracia que tenía en el alma*. Y esto sin decirme palabra, en un breve silencio quedé toda renovada y hecha otra (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 399; similar en p. 431).

De este modo, la unión entre el alma y el cuerpo se observa también durante lo que se puede considerar el puro núcleo de la misma experiencia mística, pues Dios deja el cuerpo tan embargado del espíritu, que “parece quiere pasar los límites el alma de su naturaleza”, pero, como no le es posible, “se extiende en una eternidad con una satisfacción y santificación divina” (TAD, 1, p. 101). Como consecuencia, el cuerpo puede ejercitar diversos movimientos a causa de la embriaguez religiosa, lo que puede llegar a ocasionar, incluso, la muerte. Esto que, para ellas, naturalmente, no supone más que un “dichoso fin” de la vida, es en realidad la prueba de que no se concibe el alma como algo separado del cuerpo, pues la fuerza de Dios, hacia la que el espíritu anhela volar, afecta tanto al cuerpo durante la experiencia mística que, si Dios quiere, puede también superar la barrera de la física en una nueva demostración del susodicho irrompible vínculo cuerpo-alma (UAD, p. 284), “como va de vivir en la atadura y muerte de tantas miserias de la vida imperfecta a morir y soltarse de sus ataduras para vivir en la libertad y vida de su Dios” (TAD, 1, p. 112). En

términos heideggerianos, parece entonces que estas mujeres son realmente conscientes de que estar-en-el-mundo está irremediabilmente atado a la limitada temporalidad de la naturaleza humana y de que, por tanto, la más pura esencia del *Dasein* es ser-para-la-muerte. Si después de la muerte se encuentra el Misterio, el Inefable, el Supremo Bien, el Ser, el Absoluto o, en términos cristianos, el mismo Dios-Padre, puede entonces decirse que la actitud religiosa que acepta estas condiciones implica llevar a cabo una existencia verdaderamente auténtica (López Sáenz, 2016, p. 499).

En síntesis, pues, la actitud religiosa expresada en los textos carmelitanos estudiados permite contemplar la actitud de reconocimiento que busca al Misterio y acaba consiguiendo su vivencia, en cuyo núcleo místico se halla, precisamente, la salvación significativa para la mujer que lo experimenta en su cuerpo. Por este motivo, resulta complejo distinguir los dos tipos de actitud religiosa (extática y salvífica) dentro de la experimentada por el cuerpo femenino carmelitano. En todo caso, dicha actitud religiosa se constituye en una fase previa, no tanto cronológicamente como pragmáticamente, para que la experiencia religiosa constituya la destrucción del dualismo cuerpo-alma a través de la plena unión que se da entre la persona y el Absoluto. El hecho de que el pensar carmelitano sea perfectamente consciente de dicha ruptura confirma no solo la fe ciega en la existencia del Ser, por haberlo experimentado directamente en el cuerpo, sino también la convicción de que la forma de vivir dicha creencia en él es, como la misma experiencia mística, holística, inseparable e indivisible.

3.4.3. *El demonio como contra-hierofanía*

Una forma de comprender la concepción que del mal se tiene en los textos analizados puede ser recurrir a la distinción espacial que se hace en algunas sociedades entre el cosmos y el caos: el primero es el ‘mundo’, el territorio habitado, mientras que el segundo es un territorio deshabitado, un espacio extraño, poblado de demonios, larvas y “extranjeros”. La diferencia entre ellos, en realidad, es diacrónica, en tanto el espacio caótico ha permanecido como tal por no haber sufrido el rito que lo consagra como espacio cósmico. El orden que trae el cosmos no se ha aplicado al espacio no consagrado del caos (Eliade, 1957/2018).

En el judeo-cristianismo, bien es sabido que “la tierra era soledad y caos, y las tinieblas cubrían el abismo; y el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas” (Gn 1:1-2), de manera que el Ser absoluto, al crear el cielo y la tierra, convierte el caos en un mundo ordenado, en un cosmos en el que “lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello posibilita una orientación” y, a la vez, “funda el mundo, pues derriba fronteras y de este modo establece un orden” (Eliade, 1957/2018, p. 27).

El espacio físico de la tierra, entonces, puede fácilmente desplazarse a un espacio discursivo que, inserto en las sagradas escrituras para el caso del cristianismo, permita explicar la inicial y constante lucha entre el bien y el mal que tiene lugar desde tiempos inmemoriales. Al fin y al cabo, la primera caída no se encuentra, realmente, en la tentación que sufren Adán y Eva en manos de la serpiente, pues esta ya estaba allí antes que ellos (Gn 3), sino en el único pecado que el Máximo Bien no perdona, que es la soberbia de creerse Dios (Is 14:12-20), y la posterior necesidad que el ángel caído tiene de destruir a la persona que puede vencerlo definitivamente (Ap 12), esto es, Jesús, el nombre propio del cristianismo.

Si anteriormente se veía (§3.4.2.1), entonces, que Jesús, la santa Trinidad y la Inmaculada Concepción de la Virgen María, dentro del cristianismo, son hierofanías porque representan lo sagrado dentro del espacio discursivo en que se encuentran las experiencias místicas de las escritoras analizadas, no cabe sorprenderse porque el demonio, cualquiera que sea su nombre (Cantón, 2009), actúe como una contra-hierofanía en el mismo espacio discursivo: al abrir la puerta al mal en la tierra, permite convertir el cosmos en caos y transformar el ámbito de lo puramente sagrado en ámbito de lo puramente anti-sagrado o, en otras palabras, hace que el mundo sublunar sea el espacio de caída donde el ser humano se encuentra encadenado por obra de un dios que es, en realidad, falso (Pikaza, 1999).

En este sentido, en el cristianismo representado en los textos estudiados, frutos de la sociocultura en que se producen (Alabrús Iglesias, 2019), el demonio se explica como un tipo de Misterio porque es trascendente por incontrolable y totalmente otro por desconocido; además, supone una presencia indómita y representa el mal absoluto frente al Supremo Bien que es Dios, símbolo entonces de la máxima belleza frente a la fealdad soberana del mal. Sin embargo, el monoteísmo profético cristiano garantiza, como se acaba de señalar (Is 14:12-20, Ap 12), la superioridad del bien por encima del mal, la realidad ontológicamente suprema de Dios sobre la figura del ángel caído y, por tanto, la absoluta superioridad axiológica del Inefable.

No obstante, el espacio discursivo se puede convertir fácilmente en un espacio metafórico que reproduce en cada individuo la antigua disputa entre el bien y el mal, lo que implica la entrada en juego de la libertad humana otorgada por el Máximo Bien. En efecto, al crear al ser humano libre, el Misterio cristiano está dándole la posibilidad de decidir si desea “prestarle oídos” (Martín Velasco, 2006, p. 161) e incorporarlo a su proyecto de vida y, por tanto, si opta por ser salvado de sí mismo. Esta libertad de elección humana conlleva, entonces, la inevitable oposición entre el cosmos, como mundo ritualmente ordenado y gobernado por lo sagrado

(el Máximo Bien), y el caos, como el no-mundo, pues carece de orden y, por tanto, está gobernado por lo anti-sagrado (el mal). De aquí se puede deducir que cualquier mediación objetiva que trate de remitir simbólicamente a lo santo sea una hierofanía y que cualquier mediación objetiva que remita a lo anti-santo sea una contra-hierofanía.

Individualmente, pues, cabe asumir que el *cuerpalma* se convierte en un espacio simbólico transformado en objeto de conquista y a la vez campo de batalla. De ahí la homérica metáfora de la vida como una constante guerra entre el bien y el mal, cuyo fin último es hacerse con los distintos castillos interiores que representan las almas humanas (Arendt, 1984; Antón Pacheco, 2001), dentro de las cuales, a la vez, se hace necesaria una constante lucha interior por salir de las sombras (o permanecer en ellas, dependiendo de la voluntad de cada persona):

- 21) [...] ha días [...] que peleo yo y traigo gran batería con dos espíritus *contrarios* como dos fuertes *guerreros*, porque Dios y mi espíritu quieren una cosa, y la carne y el demonio quieren otra (Ana de san Bartolomé, *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, p. 165).
- 22) Por otra parte, Dios me hacía la guerra mostrándome le fuese fiel y cumpliese lo que otras veces le había ofrecido. Esta batería exterior y interior me traía, que no era de poca cruz; no se puede creer. Que el demonio y la carne me batían el espíritu diciéndome también que yo era de edad y que no sabía la lengua y me moriría en el camino [...]; que no fuese, que me perdería y sería perseguida de todos y despreciada, que los amigos no lo gustaban y en su ausencia padecería grandes trabajos (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 385).
- 23) [...] estándome con la misma luz interior que he dicho, veo levantarse estos enemigos como un *ejército* confuso e inquieto contra mí y que hacen cuanto pueden para *hacerme caer*; véome en esto en un estrecho muy peligroso que me causa gran aflicción y pena. Mas, en fin, con la luz se defiende el alma, y puesta en las ocasiones, se ve *pelear* fuertemente con la ayuda de Dios para decir de lo primero (Ana de san Bartolomé, *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*, p. 167).

En (66) se observa cómo la lucha interior adopta en Ana de san Bartolomé dos claros bandos que hoy en día podrían considerarse la razón y el corazón, de forma similar a como, en (67), se muestra con estética claridad

el conflicto interior que le supone tomar una decisión de tal magnitud como es la de marcharse a Francia a fundar conventos. En términos claramente metafóricos, su razón (lo que ella considera demonio y carne) la anima a no hacerlo, por la edad, el desconocimiento de la lengua, la dificultad del camino y los problemas con otros miembros de la orden que ello le acarreará; su corazón (para ella, el espíritu), sin embargo, está con Dios y su necesidad de cumplir su voluntad. En (68), aparece un ejército completo de demonios que se elevan contra ella, si bien se mantiene calmada porque sabe que quien puede vencerlos está de su lado.

La persona se configura así, en efecto, como una fortaleza, pues “siempre andan en ella dos fuertes en pelea, que son Dios y el demonio, y aquel a quien de veras se rinde, haciendo contradicción al otro, aquél es el que gana la victoria” (TAD, 1, p. 102). Los demonios, pues, son los ejércitos enemigos cuyo fin bélico es asustar al ser humano para que en último término caiga en las tentaciones, entre otras, la pérdida de la creencia en el Absoluto, para que, despojado de la fe redentora, se disipe en el caos de su propia soledad: “Y con los grandes deseos de la mayor perfección, está [el alma] muy de ordinario en la oración luchando contra el demonio” (*Mercedes*, 2, p. 332).

El mismo Dios se lo dice así a Ana cuando una religiosa le confiesa a nuestra carmelita que no puede más, que duda de su fe: “Dila que bien puede, que no es verdad lo que dice; que yo os he dejado libre albedrío y más fuerza tiene mi la [sic] gracia que el mal; que bien puede, si quiere” (*Autobiografía de Amberes*, p. 379). Así, se puede entender que Dios-bien siempre vence, pero que lo hace con las fuerzas justas, sin derrochar esfuerzos, otorgando a la mujer la ayuda necesaria para salir airosa de la constante lucha, siempre y cuando esta así lo desee:

- 24) Mas como el mal espíritu me veía volver al mundo y no sabían los secretos de Dios, juntáronse tantos demonios delante de mí en el aire y danzaban con grandes muestras de alegría como si ya me tuvieran. Eran como hombres muy chiquitos de cuerpos, y todos patas y cabezas, fieras cosas, y tantos, que hacían sombra como bandas de pájaros. Y aunque Dios no los dejó salir con lo que pensaban, les dejó que me hiciesen bien la guerra, así con los parientes y amigos como de tentaciones interiores y exteriores del diablo, que si antes me había molestado, ahora más. Mas Dios no le dejaba; que si doblaba las tentaciones, *Él me doblaba el espíritu y las fuerzas para resistirlos* (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 332; similares apariciones de demonios en pp. 380-381).

En este fragmento se observa cómo ella convierte lo incomprendible del mal en una figura perfectamente entendible como es la del hombre, pues esta es la definición que emplea para describir cómo son los demonios que ve: “como hombres muy chiquitos de cuerpos, y todos patas y cabezas, fieras cosas, y tantos, que hacían sombra como bandas de pájaros”. La oscuridad desprendida del concepto de la sombra ejercida por unos pájaros que, aunque seres del cielo, tapan la luz del sol, contrasta con las imágenes, comentadas anteriormente (§§3.3, 3.4.2.2), de la divina luz cegadora o del fuego abrasador que caracterizan la contemplación del Ser absoluto. Igualmente, la fealdad se muestra como un rasgo característico de la contra-hierofanía que representa el anti-Misterio del cristianismo, en un anhelo por dar sentido figurado a lo que también es un desconocido otro. La lucha por la posesión de la persona se demuestra, además, en el inicial “como si ya me tuvieran”, en lo que se puede entender como una presencia indeseada que, al representar el mal absoluto frente al Supremo Bien de Dios, parece estar aguardando cualquier mínimo error (cualquier mínima caída) para apoderarse de la humana que, en realidad, le pertenece al Inefable. Este, de hecho, no permite que se haga con ella, pero su manera de defenderla es sutil, dotándola de las fuerzas necesarias para que acabe con el mal, sin intervenir de forma directa.

Así, en consonancia con esta consideración de pelea entre el bien (Dios) y el mal (demonio) que elimina la culpabilidad de las penalidades sufridas, va el hecho de que en los textos carmelitanos se lea una concepción del mal-desgracia en mayor medida que del mal-culpa (§1.2), en línea con la teodicea de Job que recoge luego san Lucas (Fraijó, 1998). Si el causante de todo mal es el demonio, la persona es tan solo una víctima a la que de pronto le ha ocurrido una desgracia, que puede ser social o metafísica. En el primer caso, la desgracia más frecuente es el abandono de las personas que se ama, su traición, su olvido, su cambio de parecer, porque rompe las expectativas expuestas sobre ellas y, por tanto, destruye el posible vínculo emocional que las unía: “Y la Santa, de ver que se le descomponían así sus hijas el demonio, habiéndole sido tan obedientes, le dio muy gran pena” (*Autobiografía*, p. 352). El cosmos individual, con un orden preciso y con una vida más o menos esquematizada, se vuelve un caos cuando irrumpe el mal porque, como se ha dicho, este rompe las expectativas proyectadas hacia lo esperable en otras personas (mal social).

Sin embargo, esta predisposición exculpatoria que adopta la contra-hierofanía del demonio permite construir un discurso en el que se narran los hechos respetando la prohibición tácita de culpar a un hombre. Así le ocurre a Ana cuando Hernando, su hermano mayor, llega a poner la mano a la espada con intención de matarla (según ella misma narra), una vez se entera de que no quiere casarse sino profesar en un convento. Gracias a que

se levanta su hermana mayor para defenderla (*Autobiografía*, pp. 335-336), la tensa situación solo queda en un susto, de lo que, en todo caso, ella culpa exclusivamente al demonio: “Yo no estaba enojada con ellos, que bien veía no tenían culpa, sino que era el demonio” (*Autobiografía*, p. 336). Sin embargo, Ana parece perfectamente consciente de que está rompiendo el conjunto de expectativas matrimoniales creadas socioculturalmente alrededor de la mujer y que sus hermanos, probablemente, habían proyectado sobre ella, con el fin último de mejorar la vida de toda la familia.

De hecho, el mal-desgracia de tipo social (Fraijó, 1998) es utilizado especialmente por los hombres para confirmar lo erróneo de una decisión o un deseo femeninos, en lo que se convierte claramente en un mal que afecta específicamente a las mujeres (Gebara, 2002):

- 25) Este día me dijo [el confesor Pierre de Bérulle] que yo mirase que no iba bien, que él tenía luz de parte de Dios para guardarse de mí, porque no andaba como debía. Bien creí que no pensaba iba errado este Padre en lo que decía, más veíase claro que el hecho era ayudado del demonio y de alguna afición natural; que, aunque incierto y dudoso de lo que deseaba saber por este dicho que de parte de Dios me representaba, o de su juicio por mejor decir, pensaba saber lo que yo hacía (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 203; narrado con detalle en *Autobiografía de Ambers*, pp. 393-406).

Sin embargo, en este ejemplo se observa cómo ella da la vuelta al argumento del confesor utilizando, en el fondo, la misma estrategia que él hace con ella: convertir las ideas consideradas ajenas a los intereses propios en cosa del demonio. En efecto, Pierre de Bérulle utiliza su poder varonil para despreciar la visión del mundo de la monja, basándose en la idea de que él es el único capaz de comprender la palabra de Dios, probablemente aludiendo a la explicación sociocultural (no mística) de que es su representante en la tierra (Del Pozo Coll, 2006). En el fondo, lo que se esconde aquí es una profunda discrepancia en la forma de gestionar las fundaciones europeas (Manero Sorolla, 1991), lo cual, puede decirse, no tiene nada que ver con la experiencia mística femenina.

Esta, por cierto, es tan poco comprendida por los hombres, por muy letrados que sean, que recurren, precisamente, al concepto de lo anti-sagrado oculto en la contra-hierofanía del demonio para deslegitimar la experiencia mística femenina y, por tanto, la palabra de la mujer:

- 26) Y como el confesor veía que duraba tanto aquel celo y amor de las almas que traía, díjome un día: “Mirad, hija, que esto es caridad del

diablo, y que os quiere engañar”. Yo fui a nuestra Santa [Teresa] que me dijese si era así, y dila cuenta de todo lo que me había pasado. Y díjome que no tuviese pena, que no era demonio, que ella había pasado por esa misma oración, con los confesores que no la entendían. Con esto yo quedé consolada y creí que lo que la Santa me decía era Dios (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 341). Las discusiones con los confesores eran habituales. Véase la *Vida teresiana* (4,7); la *Autobiografía de Amberes* (pp. 393-406); Manero Sorolla, 1991, p. 418-419; y Lewandowska, 2019).

Resulta muy significativo, entonces, que Ana recurra igualmente a su maestra Teresa (otra mujer) para aclarar las dudas sobre sus experiencias místicas, pues se da cuenta de que no pueden deberse al demonio si ella se siente tan plena una vez vive en sus entrañas al Ser. Se ve, entonces, que cualquier aspecto que ellos no puedan controlar se convierte rápidamente en un posible objeto de escrutinio inquisitorial, en lo que naturalmente se transforma en un mal social perfectamente evitable, pues ha sido causado exclusivamente por los hombres. Esto sucede así incluso aunque no sea cierto, es decir, aunque se lo considere una simple amenaza realizada con el único objetivo de crear un estado de miedo que permita saber en todo momento qué “traman” las monjas o, incluso, aunque el mismo proceso se cierre apenas se acaba de abrir (“Y con estos y otros dichos, los inquisidores venían un día por la Santa y hacían las informaciones, y viendo que no era verdad, lo dejaron”, *Autobiografía*, p. 347):

27) Y diola tentación [a una religiosa] con la Santa y conmigo, y dijo al confesor [seguramente Julián de Ávila] que yo me confesaba con la madre Teresa mis pecados, y él lo creyó y díjome un día que por qué me confesaba con la madre Teresa, que mirase que le engañaba y que yo lo estaba también, que aquello era caso de inquisición. Yo le dije la verdad, mas no me creyó. Díjele que aquella hermana estaba descontenta, y dijo que no era así, que era muy buena y una santa Catalina de Sena, y que yo era mala y que andaba en pecados. Y esto pasaba unos días sin que la pobrecita se conociese (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 347).

La confesión se torna así en un instrumento de control (§2.2) que solo puede estar en manos de los hombres, de manera que una mujer, ajena por completo a la vocación religiosa, conociendo probablemente los peligros que ello implica, emplea la (probablemente) falsa noticia de que las monjas se están confesando entre ellas para delatar a Ana, lo que se considera,

como se observa en (72), digno de ser denunciado ante la Inquisición. Nuevamente se contempla, entonces, que el mal social que supone el control inquisitorial para las mujeres viene de las manos de Dios en la medida en que sus ejecutores se consideran sus indiscutibles vicarios, sin embargo, para ellas, este mal es evidentemente proveniente del demonio, porque Dios no les envía mal alguno.

En efecto, aquí vemos esta idea de que el demonio está detrás de todo mal social que, realizado en las acciones concretas de personas de carne y hueso, no solo sirve para exculpar, como se ha señalado, sino también para justificar el rechazo hacia unas personas con las que no se comparte una visión política de la gestión que afecta a la orden. Así, es el demonio quien, “padre de cizañas, puso en los superiores pechos contra mí, que hasta entonces ha me querían en extremo. Y empezó este disgusto que tomaron conmigo, porque empezaron de temer era de tener yo las monjas tan de mi mano, que si venían los religiosos de la Orden a la Francia que todas se quedarían conmigo debajo de su obediencia” (*Autobiografía*, p. 396). Como ya se ha explicado anteriormente (§2.2), se trata, en definitiva, de decidir quién gobierna a las monjas (Lewandowska, 2019, p. 432), si los hombres de la misma orden (como quieren los carmelitas franceses, especialmente Bérulle) o si ellas mismas (como defienden las religiosas españolas, basándose en las *Constituciones* teresianas).

Una muestra de la fuerza que algunos hombres desean demostrar para dejar claro el poder supuestamente divino que ostentan la expone la misma Ana de san Bartolomé, que tuvo que aguantar la visita del prelado que, habiendo llegado un día al convento para hablar con ella, se la encuentra recién sangrada e, indiferentemente, desea discutir sobre asuntos de la orden, pese a que ella le solicita expresamente dejarlo para otra ocasión, dada su debilidad:

- 28) Y estuvo bien una hora litigando en cosas de la Constitución y Regla de algunas cosas que quería mudar. Yo le contradecía, y decía que él sabía las cosas tan bien como yo. Yo le dije que eso no, que él sabría bien de sus letras, mas que no tenía experiencia como yo de las cosas de religión, y que no consentiría en ello. Y díjome que una cosa era lo de España y otra lo de Francia. Yo decía que la Regla y Constitución siempre había de ser una cosa acá y allá, y que no lo consentiría (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 401).

En este fragmento, la escritora está oponiendo sus conocimientos experienciales sobre religión, es decir, sobre la norma teresiana, a los conocimientos teóricos del prelado, es decir, teológicos. Ella no solo ha vivido

en su cuerpo la vivencia mística que le implica estar más cerca del conocimiento del Absoluto (a diferencia de él), sino que también ha conocido de primera mano a la redactora de las normas de la nueva orden, motivo por el cual ella se considera a sí misma la única transmisora del carisma teresiano (Manero Sorolla, 1991; Lewandowska, 2019).

En todo caso, parece incuestionable que buena parte del origen del mal social que, inserto dentro del ya por sí injusto patriarcado, afecta exclusivamente a las mujeres religiosas, se deriva de la aparente⁸ confusión de Dios-Ser absoluto con el Papa-hombre real, que obliga a los eclesiásticos a pautar el comportamiento femenino, incluso aunque sepan que la mujer en cuestión tiene una sensibilidad mística que está por encima de su comprensión. En otras palabras, en lugar de intentar entender los contactos femeninos con el Inefable o explicar los motivos por los que se dan esas experiencias, algunos confesores tienden a aplicarles a dichas experiencias un origen maligno o bien a quitarles importancia, como si realmente no fueran especiales, en lo que supone un desinterés absoluto por realmente aprehender la esencia del Ser (Fernández Martín, 2021a). Así, como hemos visto, condenan cualquier comunicación entre mujeres sobre aspectos religiosos, porque eso implica excluirles a ellos de cuestiones que les atañen y, por tanto, perder el control de lo sucedido dentro de las paredes del convento (71). Al fin y al cabo, la experiencia mística que lleva a la unión con el Máximo Bien no se puede explicar, aunque, al final, se comparta (Pikaza, 1999; Kolakowski, 2009). Lo sorprendente, desde una perspectiva sociológica, es que también ven con malos ojos interacciones, digamos, metafísicas, entre mujeres vivas y mujeres muertas, si estas no han sido previamente reconocidas por la Iglesia *humana* como santas legítimas para transmitir conocimientos oportunos a aquellos a quienes se les aparecen, en lo que se considera, entonces, un control del discurso basado en la autoridad de la hablante (Bourdieu, 2008), que en este caso ya está muerta y, por tanto, tampoco tiene herramientas para defenderse más allá del discurso inmerso en el ámbito de lo sagrado que otras humanas pueden escribir por ella:

29) Después que estuve en el convento de Ávila, rezaba a la Santa y me encomendaba a ella, y díjelo al confesor. *Y él me dijo que era mal hecho encomendarme a santa que no era canonizada, y mandóme que no lo hiciese.* Esta noche, durmiendo, se me apareció la Santa muy gloriosa y resplandeciente y con grande gloria y díjome:

8 Decimos “aparente” porque desde Guillermo de Ockham se hace explícito que la principal función de esta identificación es la de instrumento legitimador de poder sociopolítico eminentemente patriarcal (Guerrero, 2002).

“Hija, pídemme todo lo que quisieres, que todo te lo alcanzaré”. Yo desperté diciendo: “Yo os pido el espíritu de Dios, que sea siempre en mi alma”, y desapareció dejándome asegurada de la opinión que tenía de su santidad. Y estaba con pena de lo que el confesor me había mandado, y con esta visión se quitó todo, que aunque yo no dudaba de su santidad, mas *como el confesor me lo mandaba, era pena, porque me dijo que no la rezase como a santa*. Mas yo [...] certificaba ser santa bien verdadera; y que lo fue verdad lo que el Señor me había dicho, que pasaría en su compañía hartos trabajos (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 356; similar en p. 358).

Como se ve en el extracto, la decisión tomada por la religiosa, independientemente de lo que le diga el confesor, se basa en un giro ginocéntrico de la jerarquía judeocristiana puramente androcéntrica, heredada parcialmente de la gran cadena del Ser aristotélica, en cuyo culmen se encuentra la causa primera reconvertida en el cristianismo en el Dios creador (Küng, 2002; Castro, 2015). Si este es realmente el único ser categóricamente por encima del hombre, el hecho de que el mismo Dios cristiano, con toda la autoridad ilocutiva que supone, se le haya aparecido a la mujer en numerosas ocasiones para decirle a quién puede o debe rezar elimina radicalmente el poder terrenal del varón, pues ayuda a la religiosa a posicionarse por debajo del ente celestial, pero por encima del ente humano por la fuerza de la palabra divina (Fernández Martín, 2020). A esto cabe añadir, además, que ella expresa artísticamente en un sueño la visión de su maestra a la que le pide el espíritu de Dios, en lo que se convierte, entonces, en un pleno acto de intercesión divina entre lo profano y lo sagrado (Martín Velasco, 2006). Como consecuencia, se da una absoluta conversión de la imagen de Teresa de Jesús en una hierofanía (Eliade, 1957/2018) que no precisa más ritual que la decisión propia e individual de la mujer que tanto la quiso en vida, ni mayor legitimación que la confirmación de su palabra terrenal a través de sus apariciones celestiales.

Construyendo, entonces, su propia teodicea a partir de la actitud religiosa que le permite contactar con el Misterio, Ana de san Bartolomé se atreve, incluso, a explicar cómo Dios castiga a quienes siguen el “engaño del demonio”. Resalta así el episodio algo insólito en el que el Ser convierte una mujer en un hombre, como le ocurre a la fundadora del convento de Alcalá de Henares, que no ha seguido las enseñanzas de Teresa: “Yendo los médicos a curar [de la peste sufrida por todas las religiosas del convento], la hallaron se había vuelto hombre” (*Autobiografía*, p. 370). Ni siquiera el prelado sabía qué había ocurrido, aparte de llegar a pensar, naturalmente,

que hubiera entrado al convento ya como varón. Al ser informado de que era una “señora muy principal” y ante el miedo de que deshiciera la religión, le ordena vivir en una ermita aparte para que no revolucione la vida conventual en la que, a partir de entonces, sí, acatan las reglas teresianas:

- 30) Y le dijeron que era una señora muy principal, viuda, que después se había metido monja. Y dijo Su Santidad: “Si no hubiera sido casada, yo pensara que había entrado hombre, y pudiera deshacer la religión creyendo sabían era hombre; mas, pues Dios ha ordenado así sus cosas, no viva con las demás; hágasele una ermita en un jardín cerca de la iglesia donde haya ventanita donde oiga misa y comulgue”. Y así se hizo y en aquella soledad dio buen ejemplo. El monasterio se deshizo todo de las costumbres, y los prelados mandaron que se pusiese en todo como los demás de nuestra Santa (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, pp. 370-371).

En este caso, resulta altamente significativo que, en una sociedad fuertemente patriarcal como la áurea que nos encontramos analizando, donde el ser hombre era sin duda alguna ser humano e implicaba prestigio, dados el dominio y el poder que conllevaba, el castigo que se le impone a la que no ha cumplido las reglas teresianas es convertirla en un hombre. La interpretación más sencilla, naturalmente, supone la ruptura del cosmos que implica un cambio de sexo, con el consecuente caos que acarrea el cambio de género, pues si una persona nacida mujer (sexo) ha de comportarse siguiendo determinadas reglas socioculturales (género), cuando deja de ser mujer biológicamente esas reglas deberían también dejar de aplicársele. Si es el mismo Dios el que puede romper ese orden y destruir así el cosmos del binomio hombre-mujer, entonces en cualquier momento la situación se convierte en un caos, pues se pierde el control sobre las expectativas de conductas que subyacen a los esquemas socioculturales aprendidos. No se puede decir, entonces, que el Ser absoluto sea el mal en este caso, porque el mal mismo se lo ha buscado la mujer que no ha seguido las normas, en lo que se torna, entonces, en un castigo piadoso.

La segunda interpretación implica entender que el mal, en esta narración de la escritora, se encuentra no en el hecho en sí de que un veterotestamentario Dios destruya, por enfado, el cosmos binario que él mismo supuestamente ha legitimado y que, por tanto, no se puede romper porque lo contrario iría contra su propia voluntad, de acuerdo con el pensar equilibrado de la Edad Moderna. La segunda interpretación se halla en el hecho de que la mujer pasa a ser un hombre y, después, en lugar de salir del convento y reinstalarse en la sociedad adoptando un poder que sin duda

no tendría como mujer, es encerrada como si fuese un monstruo que nadie debería contemplar, lo que implica que, en el imaginario colectivo, deja de ser humano. Aunque podría pensarse que Ana de san Bartolomé está aquí haciendo una bella analogía con respecto a lo que siente que implica el mismo acto de profesar, pues hacerse monja supone convertirse en un hombre que, sin embargo, pierde todos sus derechos porque es encerrado por otros hombres contra su propia voluntad, lo cierto es que, a la vez, está considerando un castigo ser convertida en un hombre, lo que implica, en la práctica, una consideración negativa de este sexo con respecto al femenino que ella de partida tiene.

Cabe, sin embargo, una tercera interpretación del fragmento, que viene de la mano de la leyenda de la abulense santa Paula Barbada. Según la historia de esta santa, cuya onomástica se celebra el 20 de febrero, es ella la que se siente perseguida por un hombre y, al llegar a una ermita, le pide expresamente a Dios que la haga varonil, precisamente, para evitar el contacto con el hombre que claramente no lleva buenas intenciones. En cuanto lo solicita, Dios le concede una barba, por lo que el indigno caballero le pregunta a ella si la ha visto, sin saber que el aparente ermitaño es Paula. De este modo, ella, barbada, responde que no la ha visto y él se marcha, lo que aleja al acosador del cuerpo de la mujer y a esta le permite poder seguir una (breve) vida de virtuosa religiosidad sin varones. Lo interesante, entonces, es poder interpretar, siempre con la debida cautela, que nuestra Ana, en su profundo conocimiento de la tradición cristiana castellana, tal vez incluso a través de su maestra, fuera conocedora de la historia de Paula, a quien en 1547 le dedican un retablo en la ermita de san Segundo (Ávila). En el caso de la viuda principal de su relato, tampoco habría, entonces, por qué descartar un deseo explícito de que dejaran de acosarla indeseados posibles maridos para hacerse un nombre y de que, en consecuencia, la única manera de vivir en paz dentro de un convento fuera, como la mencionada santa Paula, mediante la transformación en un hombre.

Por lo que respecta al mal considerado aquí metafísico, probablemente sea la muerte de un ser querido la mayor desgracia a la que se deba enfrentar el ser humano a lo largo de la vida. En estos casos, para las carmelitas, Dios entiende la tristeza humana que causa este mal y, por ello, decide dar fuerzas a quien, teniendo fe, cree que las necesita para superar un momento vital que es realmente inevitable (Díez de Velasco, 2005):

- 31) Y como el Señor es tan bueno y veía mi poca paciencia para llevar esta cruz, se me mostró con toda la majestad y compañía de los bienaventurados sobre los pies de su cama [de Teresa], que venían

por su alma. Estuvo un credo esta vista gloriosísima, de manera que tuvo tiempo de mudar mi pena y sentimiento en una gran resinación y pedir perdón al Señor [...] (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 355).

Sin embargo, desde la perspectiva carmelitana, la muerte para una misma, para la persona que la padece, se convierte en un deseo de salir del cuerpo para gozar del Esposo (*Autobiografía*, pp. 355, 432; Van der Leeuw, 1964, pp. 482-484), pues este el único camino para terminar con todos los tormentos que acechan al ser humano desde que nace. Y es así, exclusivamente, porque el nombre propio del cristianismo ha vencido a la muerte y es, por tanto, el reino de Dios, el que no es de este mundo (Jn 18,36), el que “promete el final del mal-desgracia” (Fraijó, 1998, p. 133), una vez “el alma de esta participación de Dios queda mudada en gloria de la que recibe, que infunde en ella aquel Rey de gloria que la redimió en su sangre vertida, y hizo suyo el reino y ha de reinar con él en todos los siglos” (TAD, 1, p. 158; similar alusión en la lira 15, p. 166).

Entendemos que, en estos discursos carmelitanos, la muerte del ser querido se convierte en una superación del mayor mal-desgracia metafísico al que una persona puede enfrentarse en la vida, una vez que asumamos que para esa persona constituye una liberación porque alcanza la unión definitiva con el Ser Absoluto y el Máximo Bien. Entonces, podemos decir que este mal-desgracia es vencido por la hierofanía de Jesús, al haber triunfado sobre la muerte (Díez de Velasco, 2005, p. 106) y haberse convertido en Cristo, sin dejar de ser Jesús en Cristo ni Cristo en Jesús, sin dejar de ser humano en su divinidad ni Dios en su humanidad. Asimismo, Jesús mismo forma parte del misterio trinitario, porque es “Dios y Hombre, es Dios-con-nosotros. El encuentro con Dios-Vivo, en la Trinidad Una y Única, se vive en Jesucristo, con Jesucristo y desde Jesucristo” (Llamedo González, 2018, pp. 50-51). Por tanto, la santa Trinidad es, en realidad, quien vence al mal, pues alcanzar a Dios en la experiencia mística implica igualmente alcanzar al Hijo y al Espíritu: “en quien cabe Dios [...] cabe Cristo (que en cuanto hombre es menor que Él) y todos los misterios y todas las Escrituras” (TAD, 1, p. 136). De ahí que el camino para llegar al Absoluto convertido en las tres personas de la Trinidad sea a través de Cristo, porque este es la humanidad divina en lo que Dios es la divinidad de Jesús:

- 32) Este modo [divino de acceder a Dios] es una fuerza y luz inmensa, en que conoce el alma la *Divinidad de Dios en la persona del Verbo Humanado*, en donde, así como este Verbo Eterno tiene levantada en Sí con excelencia infinita su santísima humanidad, también *el*

alma mira esa humanidad levantada en Dios por un modo divino, y le siente en esa divinidad eterna con una experiencia altísima y divinísima, que es imposible darla a entender sino a quien lo sabe; porque aquí Dios humano, *humano y divino* comunica al alma una divina virtud de su *Divinidad y Humanidad*, en que le conoce con una delgadeza a que no se puede poner nombre, sino el de su misma Divinidad; y con este modo de conocer, le mira y conoce en todos sus misterios (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 138).

La derrota del mal viene de la mano, por tanto, de Jesús (Ap 12:11) que, en tanto forma parte de Dios como misterio trinitario, es, además del camino al Padre, puro amor (78). A la vez, no se puede concebir el amor de Cristo sin dar por hecho la pureza de su madre, que destruye el mal-culpa incluso antes de que su hijo nazca (79):

- 33) No hay cosa que así llegue el alma a Dios, ni que así la encamine a Él, como el amor, por el cual se une con Él; y es deuda de las almas el amarle, que su ley es de amor, y nadie se puede salvar sin el cumplimiento de este precepto, aunque entregase su cuerpo a las llamas (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 149).
- 34) [...] el que tanto obró en sí, también lo quiso obrar en su Madre, especialmente el [milagro] de su Purísima Concepción sin mancha de pecado original, para que aquella pura carne, de quien Él había de tomar la suya, fuese libre y exenta de todo rastro de pecado, que es el capital enemigo de Dios, para cuya destrucción tomó esa misma carne. Y eso no sólo le era posible a Dios, mas fuele forzoso y necesario el hacerlo con su Madre, de quien, como hemos dicho, tomó su deífica carne, imposibilitada de que le tocase rastro de pecado, siendo levantada en Dios con unión hipostática (Cecilia del Nacimiento, *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María*, p. 385).

El sentimiento de culpa se configura, en ocasiones, en el símbolo del fuego, como muestra el siguiente sueño de nuestra Ana, en el que se encuentra en el purgatorio, “una tabla de un río muy grande y en lugar del agua era todo de fuego, angosto; y me hallé metida en él hasta el medio cuerpo” (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 371):

- 35) Y estando así llegó mi ángel muy hermoso y resplandeciente, y díjome: “¿Sientes mucho el fuego?” –“Sí –dije yo–, mas con esperanza de ver presto al Señor no me da pena”. Y los ángeles malos andaban a la orilla con unos garabatos, como que me amenazaban, mas no me hacían mal. Mas llegando el buen ángel que yo he dicho, se desapareció todo [...] (Ana de san Bartolomé, *Autobiografía de Amberes*, p. 371).

Lo interesante es que ella no se encuentra sola, pues está rodeada de otras almas más o menos sumergidas en el fuego del río-infierno, donde Dios también está presente, “aunque para mayor tormento de los condenados; también lo está en los pecadores, aunque ellos están como muertos en Él y para Él y para sí mismos, mientras no vuelvan a su amistad” (UAD, p. 268). Es esta una amistad que se ha forjado entre Dios y los seres humanos basada en el conocimiento de los secretos divinos, convertible en cierta reserva en relación con el amor del Absoluto y, a la vez, en expresión de la perfecta unidad entre la persona y el otro supremo, que se transforma en una inmensa alegría porque se lo siente cerca (Van der Leeuw, 1964).

He aquí, precisamente, la clave del mal-culpa, como es el alejamiento voluntario del Ser o la pérdida de la fe, pues esta es la única condición que pone para entrar en su reino (Jn 14,6-14), porque el mantenimiento de la actitud religiosa abre la posibilidad a que el Absoluto anhele la fusión (Martín Velasco, 2006). Este sentimiento de culpa también puede tomar forma en el arrepentimiento que supone no haber cumplido el deseo autoimpuesto de agradar a Dios, fruto del recíproco amor criatura-creador, dado que, en la práctica, no seguir su voluntad implica cierto grado de pérdida de la confianza en él. Dejar de seguirle supone renunciar a “compartir su vida, su destino, su victoria y su derrota, a hacer más sus ganancias y sus pérdidas, adherir mi vida a la suya, hacer que mi potencia se reúna con la suya” (Van der Leeuw, 1964, p. 464); perder la fe equivale, por tanto, a cuestionarse mínimamente las propias creencias, como puede sucederle a todo ser humano constantemente ante el mal-desgracia que no entiende y que solo cabe interpretar, al final, en clave de prueba:

- 36) Y como Nuestro Señor es bueno, quiso probar a sus siervos y siervas la paciencia, y antes de llegar tomónos la noche en un gran monte, y tan oscura que la mano propia no veíamos más que si estuviéramos en un limbo. En fin, la buena posada hubo de ser quedarnos allí. Era víspera de San Mateo apóstol y ayunaban todos; y quiso Dios que fuesen tan desproveídos, que cosa no había,

ni pan ni vino, ni agua sino del cielo [...] (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 221).

La premisa teresiana de “la paciencia todo lo alcanza” cobra en sus discípulas significados éticos⁹, hacia los que conducir su comportamiento partiendo de una fe ciega en Dios, pues “no es pequeña lástima que, por no perseverar y esperar un poquito, hay tantos que los pierden [los bienes otorgados por Dios], y tanta multitud, por no comenzar a gustarlos [...] y tantos por la duración y perseverancia en las mayores dificultades que en estos divinos se ofrecen” (UAD, p. 288).

En otras palabras, cuando la persona se halla “en medio de los mayores desamparos y tormentos” se puede sentir culpable por no haber seguido la voluntad de Dios, pues entonces el infierno es el “dolor que les da ver ofendido al que sobre todo desean agradar”. Este arrepentido sentir se convierte, en realidad, en una especie de proceso de aprendizaje interior, en el que dichos tormentos y desamparos sirven para “purificar lo dañado e imperfecto del alma, y para disponerla a nueva gloria y santificación para la perfecta transformación” (TAD, 1, p. 104; similar en la lira décima, p. 148), es decir, para afianzar la fe (Van der Leeuw, 1964). Nos encontramos, entonces, en una visión del mal-culpa que puede moralmente eximirse cuando se convierte en un mal-desgracia que enriquece a la persona, porque, una vez ha tenido lugar y ya no puede arreglarse, se busca entonces la reconciliación con el Ser y, por tanto, consigo mismo, profundizando así en el camino hacia el interior del propio yo, mejorando la experiencia mística y la consecuente unión con el Inefable. De esta forma, confirman lo que el mismo Jesús de Nazaret dejó entredicho, para él, el mal-culpa puede acrecentar el mal-desgracia, por falta del consuelo que da la fe, pero no lo causa, pues sin duda está en segundo lugar (Fraijó, 1998). Esto implica, entonces, que el mal-desgracia no puede leerse en términos de mal-culpa en el sentido de que el mal tenga lugar por falta de fe, porque esto exigiría no solo un pleno conocimiento de la voluntad divina (algo epistemológicamente imposible y, por tanto, divinamente inexigible), sino también una visión veterotestamentaria del Absoluto que se supone que el nombre propio del Misterio cristiano destruye al entregarse a la muerte por los seres humanos.

9 En efecto, así se deja entrever también en uno de los poemas de una discípula directa de Teresa, María de san José Salazar: “Suene ya tu voz en mis oídos. / Y como a Lázaro di que salga fuera / y en los tuyos se oigan mis gemidos; muestra tu claro rostro más que espera, / acaba ya, Señor, sean concedidos / mis ruegos, que no es justo que el que espera / en ti, sea defraudada su esperanza, / pues el que en ti esperó todo lo alcanza” (Rodríguez, 2018, p.135).

Esta posible perspectiva precristiana del Absoluto, por la que todo mal-culpa se debe penar, es otro de los factores que demuestran la fusión cuerpo-alma, plasmable en el tratamiento físico que se le otorga al cuerpo para “curar” los males del espíritu. Así, por ejemplo, cabría aquí señalar el castigo autoimpuesto de Ana en sus años de juventud, que sentía que, ante las tentaciones, “no faltaban las astucias del diablo”, al que solo vencía cuando “dormía sobre sarmientos, y otras cosas ásperas en lugar de la camisa y esta daba a los pobres, porque no supiese en casa iba sin ella; y poníame otras veces un cilicio de cerdas” (*Autobiografía*, p. 329). La diferencia con el ejemplo visto anteriormente, en el que Dios castiga a una mujer por no haber seguido las normas, es que este mal, el que siente Ana, es el mal-culpa del arrepentimiento, de quien desea mantenerse firme ante una voluntad providencial que le supera y que, aunque no entiende, desea seguir con todas sus fuerzas. En el caso anterior del ejemplo (75), la mujer que sufre el castigo no se siente culpable de nada, aparentemente, pues su consciencia está limpia, de donde se deducen las interpretaciones aludidas que implican su clasificación como un mal-desgracia de tipo social, más apegado a la adjudicación de roles en función del género de la persona que al sentimiento verdaderamente individual de haber caído en una tentación.

Igualmente, conviene traer a colación el relato de una Ana adulta, del mal comportamiento de una monja debido al demonio, al que ella misma ahuyenta tras hacer “diesen a esta religiosa una disciplina con unas varillas en las espaldas, y el demonio se fue corrido” (*Relaciones*, p. 183). En efecto, esta superación del binomio cuerpo-alma se da en la fusión psicósomática que supone que el alma paga por las acciones del cuerpo y que este, a su vez, siente en su carne el errático malestar del espíritu atacado por el mal:

- 37) Y aunque me pone el demonio delante que he errado en venir a la Francia y que todo lo he perdido, que me he de condenar, que Dios ya me ha dejado; no me turbo, antes el alma corre con más fuerza a Dios (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 208).

El remordimiento de conciencia que implica la posibilidad de haber fracasado o, al menos, de haber realizado algo que no debería haber realizado, una vez ha ido comprobando las trabas que se le ponían para fundar en Francia, hace que Ana sienta que es el demonio quien le está causando el mal-culpa, en lo que, como vemos, se torna una compleja (por no decir imposible) actividad a la hora de adivinar la verdadera voluntad divina. Sin embargo, la clave parece encontrarse en las fuerzas que sigue dándole el Absoluto para continuar, poniendo orden en su caos y, a la vez, mandándole las acciones oportunas, pese a todas las discrepancias que puede

ella encontrar en boca del demonio: “Mas esta vez yo veía ser Dios y su Espíritu el que hablaba y ordenaba las cosas” (*Relaciones*, p. 200). De esta manera, una posible solución epistemológica para descubrir la voluntad del Inefable puede encontrarse en la cantidad de esfuerzo y empeño puestos por la humana para realizar la acción conveniente: solo en el preciso instante en que ella esté a punto de rendirse ante las dificultades del camino y, por tanto, de cambiar el sentido de la vida, se dará cuenta de cuál es la voluntad divina: si retorna al cauce anterior, aunque sea ya sin desearlo, se encuentra aquí lo que se pide de ella; si tiene éxito en la nueva dirección, entonces es que era en esta otra opción donde se encontraba el camino marcado por la providencia.

En efecto, dada la exigencia anteriormente vista de la figura de Jesús, es fundamental que la mujer luche por aquello que considere necesario. Dios no es un alborotador como el demonio, pues su quehacer es silencioso. Es en este silencio en que se debe consolar la mujer para no rendirse, lo que implica mantener siempre un espacio para el Absoluto en el más profundo interior de su ser, mediante el cual encuentre la fuerza que la ayude a superar cualquier dificultad. Rendirse, entonces, no es una acción esperable del tentador, pues es incansable; rendirse solo cabe como entrega al Supremo Bien y a su divina voluntad:

- 38) [el alma] ha de tener ánimo y valor para no desmayar en la inmensidad de tormentos que sufre, porque, aunque muchas veces desmaye y desfalezca, no ha de ser con el desfallecimiento de los malos y que se cansan y rinden a sus enemigos, sino que siempre sea esta alma verdadera morada de Dios y se guarde para Él, y no porque Él se la esconda vuelva a recibir consuelo en los gustos del mundo, sino que fiel persevere en el desamparo de Dios, pues, aunque no lo vea, Él está con ella en las tribulaciones para defenderla y glorificarla y sacarla victoriosa de tantos contrarios y conseguir la salud que Él pretende en deshacerla (*Cecilia del Nacimiento, Transformación del alma en Dios*, 1, p. 103).

Esta entrega al Supremo Bien es, precisamente, la que salva a la mujer y destruye todo tipo de mal a través del nombre propio del cristianismo, el Misterio encarnado que es también Misterio textualizado, que es el camino al Ser absoluto porque es humano y a la vez es divino. Jesucristo, como Jesús-humano, transformado cronológicamente, aunque no ontológicamente (pues su esencia ya es doble en el plan de la providencia antes de que el ser humano se haga consciente de él), en Cristo-divino, siendo, a la vez, tres personas en una, derrota al mal que, como consecuencia, no puede

ser tampoco dividido en social o metafísico, pues Jesús destruye todos los males porque ha resucitado. Su quehacer en el ámbito de lo sagrado constituye una muestra de la superioridad axiológica de cualquier otro ámbito de la realidad. Incluso destruye el mal-culpa porque abre la puerta constantemente a la esperanza (Sánchez, 2010), porque no mostrar una clara actitud religiosa en el presente no exime a la persona de poder hacerlo posteriormente: la ventaja del arrepentimiento se encuentra, precisamente, en su posibilidad de aprendizaje interior, de apertura hacia el cambio, hacia la mejora y, en este sentido, de aceptación final de la muerte. La hierofanía de Jesucristo, injertada en las experiencias místicas permitidas mediante una actitud religiosa femenina de absoluta apertura a lo totalmente otro, rompe con tanta fuerza la contra-hierofanía del demonio (sea mal-desgracia, sea mal-culpa) que abre la esperanza a la posibilidad de que los muertos existan en el mundo de los vivos a través de las experiencias religiosas de estos y de que, además, los vivos puedan acceder al mundo de los muertos.

La clave, entonces, se encuentra en dichas experiencias religiosas, pues, al final, son las que permiten alcanzar el Máximo Bien en el interior del alma, donde no llega nada perjudicial para ella, ningún dolor, ninguna pena, una vez ha sido poseída por el Absoluto y, a la vez, entregada a él: “En esto de haber padecido los demonios, ha sido harto en el discurso de la vida, aunque después que llegó el alma a donde no llegan miedos ni engaños pueden poco o nada; podrán, dándoles Dios licencia, mover persecuciones, mas no pueden desquitar el alma de sus bienes, que todos sus poderes son en las de [a]fuera” (*Mercedes*, 1, p. 304). Cuando el alma de la mujer se funde con el Absoluto en lo más profundo de su propio ser que no es, en realidad, distinto de la esencia de lo totalmente otro, supera todos los males que pueden molestarla en la tierra:

- 39) No le estorba ya el mundo, porque le tiene debajo de los pies; no la carne, porque la tiene vencida y mortificada; no el demonio, porque ya aquí no llega ni puede llegar; no la muerte, porque ya con la fuerza de su Dios le ganó la victoria y la tiene vencida, y con razón puede burlarse de la muerte y mortalidad de esta vida (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 163).

En efecto, partiendo probablemente de la influencia de las *Cautelas* sanjuanistas que, dirigidas en principio a las carmelitas de Beas de Segura (1578-1579), ofrecen “consejos que van especialmente a preparar y allanar el corazón para vivir mejor y más hondamente la relación con Dios” (Barvarino, 2016, p. 12), Cecilia muestra aquí en un hermoso texto los tres principales enemigos del alma, esto es, mundo, demonio y carne (Jn 4,6; Rom 7,15-19; 8,5-6; Ef 2,2-3), a los que añade expresamente la muerte.

Este mal es ya mencionado por san Pablo, aunque este lo plantea como una consecuencia del primer mal, que es la carne, más que como un mal per se como parece hacer la carmelita descalza: “Porque el deseo de la carne es la muerte, pero el pensamiento del espíritu es la vida y la paz” (Rom 8,5). En todo caso, estos males coinciden con los cuatro tipos de maldad aquí descritos que más pueden *estorbar* al ser humano (Velasco Maíllo, 2007) y que, en la práctica, sintetizan los tipos de males que hemos ido analizando.

Así, en primer lugar, la experiencia mística permite a la religiosa situarse por encima de la realidad física, en lo que se entiende como un proceso de trascendencia (*superior summo meo*) perfectamente complementario al proceso de inmanencia (*interior intimo meo*) que impide al demonio acceder a su interior en una nueva ruptura del binomio cuerpo-alma (trascendencia espiritual masculina-inmanencia corporal femenina) que destruye, por tanto, la exclusividad del cuerpo femenino de ser *solo* percibido (Posada Kubissa, 2015). No tiene nada que temer ni a la realidad mundana (mal-desgracia social), ni al principal símbolo del mal en el cristianismo que es el demonio (mal-desgracia metafísico).

En segundo lugar, tampoco tiene por qué tener miedo a la muerte (perteneciente al mal-desgracia metafísico) porque Dios-Jesús, al convertirse en Dios-Cristo resucitado, la ha superado hasta el punto de llegar, incluso, a burlarse de ella. Dado que Jesús-Hijo es el guía que la lleva al Padre (§3.4.2.1), es también el guía que evita que muera, lo que significa romper la esperable soledad en un camino de ascenso celestial del que el cuerpo-alma no sabe absolutamente nada. Dado este gozo y la satisfacción de haber superado el que quizá sea el principal mal humano, le encantaría transmitir su seguridad en la vida eterna a todos aquellos que no creen en ella, de los que siente pena, porque “se apartan de su vida [la de Jesús-Dios] y andan errados en busca de la verdadera muerte”. Ante la exclamativa pregunta “¿quién pudiera remediarlo!” no tiene más opción que admitir sus limitaciones humanas con la respuesta “cuando veo que eres Tú su remedio puesto en una cruz, y no le toman, ¿qué puedo yo hacer?” (*Mercedes*, 2, p. 330).

Y esto, en tercer lugar, ocasiona la visión igualmente superada de la carne (mal-desgracia social), no porque sea algo extremadamente distinto del alma en la concepción carmelitana del mundo, sino porque, formando parte del yo, no se puede utilizar para destruir a la persona. Dios se muestra lo suficientemente poderoso como para que el cuerpo pueda experimentar la muerte y superarla incluso estando en plena vida, de donde se genera el sanjuanista-teresiano amor autodestructor que busca, en el anhelo por encontrar la felicidad en el amor al Ser eterno, su equivalencia en deseo de lograr la propia muerte para alcanzar en su plenitud al mismo Inefable (Kolakowski, 2009, p. 43), como revela magníficamente el verso “muero

porque no muero”. De este modo, mediante la unión espiritual el Padre fusiona el cuerpo humano (*superior summo meo*) con el alma (*interior intimo meo*) para que a) no impida la trascendencia; b) tampoco impida la inmanencia; c) no sea objeto de deseo del demonio y d) no sea lo único a lo que se pueda reducir el mundo (López-Baralt 2020).

En otras palabras, en el sistema cristiano carmelitano, Dios rompe el dualismo cuerpo-alma porque destruye todo mal al destruir la posibilidad de que un mal ataque solo al cuerpo y otro tipo de mal ataque solo al alma, en tanto daña a la persona como un todo, desde el momento en que el pecado no se puede considerar aquí “muerte, no sólo a la del cuerpo, sino también a todas las cosas que le [a san Pablo] eran impedimento y estorbo de esta divina soledad” (TAD, 1, p. 163). Dado que Jesús-Dios es humano-Jesús y divino-Dios a la vez es, por tanto, cuerpo y alma a la vez, por lo que su plena unión en la hierofanía de Jesucristo convierte sus cuerpos en continentes activos cuya inefable posesión (Llamedo González, 2018) supone poner un muro que defiende el alma de todo mal (TAD, 1, p. 163), lo que nuevamente nos lleva a la imagen de fortaleza o castillo que mencionábamos al principio de esta sección.

Una visión intermedia, entonces, entre el mal-desgracia y el mal-culpa que respondería al problema de por qué un Dios omnipotente y bueno permite el mal en el mundo, sería comprender que, siendo perfectamente capaz de vencer al mal, puede querer utilizarlo para hacer conscientes a sus criaturas de sus propias debilidades. De esta manera, nuestras teólogas les dan implícitamente la razón a santo Tomás de Aquino y a Leibniz, ya que Dios no “puede hacer nada que sea lógicamente imposible o moralmente malo porque las normas correspondientes son idénticas a Él mismo” (Kolakowski, 2009, p. 31). De hecho, “en estas almas muy llegadas a Dios, siempre es grande la fuerza divina que las ayuda en lo sustancial; mas quiere su Majestad, para purificarlas, vean su flaqueza; y así parece les desampara, para que mejor vean sus males y flaquezas” (TAD, 1, p. 106). O, dicho en términos del siglo XX, “lo Sagrado se nos revela en la experiencia de nuestro fracaso. La religión [equivalente aquí a la actitud religiosa] es la conciencia de la insuficiencia humana, se la vive en la admisión de nuestra debilidad” (Kolakowski, 2009, p. 198). La principal fragilidad del ser humano es la soledad que supone no contar con el Inefable, pues una vez las personas lo conocen “les ayuda a ver mejor lo que les da pena” (TAD, 1, p. 108):

- 40) Descansa y camina el alma en una soledad sin que le haga estorbo toda la ocupación exterior, que es harta y de trabajo para el cuerpo flaco y enfermo que parece le renueva la fuerza interior para llevar el yugo (Cecilia del Nacimiento, *Primera relación de mercedes*, p. 299).

Dicho “contar con Dios” tiene quizá una importancia mayor en el sistema filosófico carmelitano de la que se le da en ocasiones, pues resulta ser, en el fondo, la {consecuencia/causa} de la necesaria humildad (recuérdese la primera morada teresiana) que ha de recordar constantemente al ser humano lo “poca cosa” que es:

- 41) Con cuánta verdad se manifiesta aquí [cuando se une con Dios] su poquedad del alma, llegándose más a la verdad; pues ello, en su misma verdad, no hay modo ninguno de humillación ni conocimiento criador que llegue a lo que es en sí. ¡Y cómo quedó después de la culpa esta que antes de suya era nada, aunque engrandecida con tantos dones de Dios! ¡Qué llena de malicia, de ignorancia, de innumerables miserias, *alma y cuerpo*, como un manantial de todos los males! (Cecilia del Nacimiento, *Transformación del alma en Dios*, 1, p. 172)

El ser humano (“alma y cuerpo”) es humano porque Dios le ha dado el don de serlo para que sea él quien decida (y no el Ser supremo) el que realmente desea ser, pues aquí se encuentra “el altísimo misterio y bien de las criaturas racionales que, siendo tan pequeñas y tan nada en respecto de Dios, las levante Él para sí para que verdaderamente gocen de Él mismo” (TAD, 1, p. 173). La clave de la esencia humana se encuentra, entonces, en reconocer que el único acceso a su pequeñez, a su nada, es precisamente mediante el acceso al Inefable; acceso que, a su vez, solo tendrá lugar cuando el Absoluto quiera porque la persona no es nada sin él (Fernández Frontela, 2013, p. 189). La mejor opción, por tanto, es rendirse a su voluntad y seguir el camino que le haya establecido, lo cual tampoco debería suponerle un gran sacrificio si se tiene en cuenta el fuerte sentimiento de amor que debe a su creador (TAD, 1, p. 174; UAD, p. 280).

En definitiva, el pensar carmelitano parece distinguir con relativa claridad dos tipos de males que afectan a la mujer religiosa: el mal-culpa, basado esencialmente en el arrepentimiento que supone no seguir la voluntad divina; y el mal-desgracia, el conjunto de todas aquellas acciones perjudiciales para la persona que simplemente ocurren, sin que esta pueda evitarlas de ningún modo. Dentro del mal-desgracia, ellas son perfectamente conscientes de la diferencia que existe entre un perjuicio causado por motivos socioculturales arraigados en los mismos valores patriarcales, aquí ejemplificados por el papel desempeñado en sus vidas por el confesor y, más concretamente, por la sombra inquisitorial; y un mal-desgracia considerado aquí metafísico, por ser absolutamente inevitable, dentro del cual cabría incluir cualquier evento sobrevenido, especial, aunque no

exclusivamente, la muerte de un ser querido. La superación de este mal, sin embargo, en el Misterio encarnado del cristianismo, que implica la resurrección de Jesús, supone, en la práctica, la superación de cualquier otro mal, pues un nombre propio como el suyo que triunfa sobre el que probablemente es la peor de las desgracias, puede servir de consuelo y refugio para sobrellevar cualesquiera otras calamidades que la vida tenga a mal enviar a la persona.



CAPÍTULO 4

EL FENÓMENO MÍSTICO FRANCISCANO

La complejidad que entraña comprender todo universo discursivo (Coseriu, 2007; Ricoeur, 2008), entendido como se ha explicado anteriormente (§2.0), exige un análisis igualmente complejo que, de todos modos, nunca agota todas las posibilidades de estudio que dicho universo textual pueda ofrecer.

En el caso franciscano estudiado, dicho análisis parte de la premisa de que una forma en que se configura la experiencia religiosa es dentro de universos discursivos compuestos por un tipo de lenguaje literario como es el texto narrado que, constituyente de un *cronotopos* en el que ciertos personajes toman decisiones y, como consecuencia, actúan, acaba conformando todo un sistema mitológico perfectamente racional en tanto sirve para dar cuenta de aquellas cuestiones que no resultan fáciles de comprender para la mente humana. Esto supone, entonces, la existencia de mitos dentro del cristianismo que se pueden entender como símbolos fundantes de toda racionalidad, en tanto otorgan sentido a un compuesto de valores religiosos que contribuye a conformar un intento de comprensión del mundo (Eliade, 1957/2018; Van der Leeuw, 1964; Widengren, 1976; Pikaza, 1999).

De ahí que, debido a nuestra intención de alcanzar el núcleo noemático-noético de la actitud religiosa de las mujeres seleccionadas, vayamos a analizar textos que contienen una sorprendente cantidad de ritos que pueden remontarse históricamente a acciones que en su momento fueron físicamente reales, en lo que se trata, por un lado, de una clara muestra de la relación entre el mito (la forma de discurso) y el rito (el contenido) y, por otro lado, de una posible extrapolación a la realidad histórica a partir del resto arqueológico que nos ha quedado en forma de *logos* de las diferentes prácticas rituales, como se hacía en las interesantes obras de la

fenomenología clásica, por ejemplo, de Van der Leeuw (1964), Eliade (1957/2018) y Widengren (1976).

Sin embargo, dadas las premisas anteriormente señaladas, resulta irrelevante la realidad física de los hechos artísticamente re-construidos, pues lo verdaderamente apreciable es el significado que las creyentes les dan, mediante su actitud religiosa, a los contenidos de lo narrado (Van der Leeuw, 1964). Así, no vamos a entrar a debatir la validez histórica o teológica de los hechos de que se da cuenta en los textos franciscanos elegidos, esto es, ni en la autobiografía estudiada, ni en el sistema mitológico reconstruido, sino que vamos a intentar establecer cierto orden que permita comprender y, por ende, interpretar la riquísima esencia conceptual de sus escritos.

Para ello, aunque recurrimos a diversos autores durante la confección de nuestro escrito, como Widengren (1976) y Martín Velasco (2006), el principal trabajo fenomenológico que utilizamos en esta ocasión es el de Pikaza (1999), puesto que nos permite construir la esencia de la estructura del capítulo. Esta comienza con una primera sección en la que se mencionan algunas cuestiones biográficas de las dos mujeres seleccionadas, Juana de la Cruz y Francisca Josefa de Castillo (§4.1). En la segunda sección defendemos la idea de que María de Nazaret es el Misterio cristiano en la cosmovisión franciscana de los textos analizados (§4.2), porque, dada su personificación y cercana humanidad, actúa como triple mediadora sagrada, pues es sacerdotisa, mística y profetisa (§4.3). En la cuarta sección toma ella la palabra, pues merece la pena detenerse en la fuerza hierológica del discurso que nuestras autoras ponen en su boca (§4.4), al igual que resulta altamente interesante analizar qué símbolos emplean para referirse a ella, no solo por su valor semiológico en sí, sino por la consciencia que de dicho valor ellas tienen, dado que en ocasiones son las mismas religiosas las que los explican a una audiencia que no tendría, probablemente, por qué conocerlos (§4.5). Los dos últimos apartados son analíticamente los más complejos de definir, pues la interrelación entre el mito y el rito está enérgicamente patente en ellos. De esta manera, se ha considerado el misterio de la encarnación como un mito soteriológico dada la fuerza narrativa con que aparece en los textos, pero hay numerosas cuestiones que, dentro de él, se pueden considerar también ritos, como se va desgranando según avanza nuestra interpretación (§4.6). Algo similar ocurre en el último apartado, donde se busca ofrecer una visión global del rito apotropeico como principal acción ritual cristiana, si bien no puede dejar de relacionarse con otros ritos como la danza de la Inmaculada y otros mitos como el de la santa Trinidad o la función protectora de los ángeles (§4.7).

4.1. Juana de la Cruz y Francisca Josefa de Castillo

La que será la “Santa Juana”, sor Juana de la Cruz, hija de Juan Vázquez y Catalina Gutiérrez, nace el 3 de mayo de 1481 en Azaña (hoy Numancia de la Sagra, Toledo) y muere el 3 de mayo de 1534 en Cubas de la Sagra (actualmente Madrid). Al año de edad, cae gravemente enferma, de modo que su madre promete a Santa María de la Cruz peregrinar a su santuario, velar allí una noche y llevar el peso de la niña en cera si cura a su hija. Juana recupera la salud inmediatamente. La niña, cuando conoce la merced hecha a su madre, se siente en deuda con la Virgen y decide solicitar ser admitida como beata de la Orden III de san Francisco, algo que consigue a los quince años, pese a estar prometida a don Francisco de Loarte. En dicho beaterio se inicia, profesa y vive hasta su muerte. Como buena franciscana, lo más interesante en su vida es la palabra, lo que demuestra con las habilidades comunicativas que, comprensibles tal vez dentro de la corriente bautista de predicadoras tardomedievales (De Pablo Maroto, 2001a; Küng, 2002, p. 89; Sanmartín Bastida, 2017), le permiten ser nombrada párroco del curato de Cubas de la Sagra (Madrid) por el cardenal Cisneros, como consta en el documento de 9 de marzo de 1510, confirmado con rescripto de Roma de 4 de julio del mismo año. Ahí ejerce, en la iglesia de san Andrés, hasta 1523 (De Pablo Maroto, 2001b; Triviño, 2006, 2019).

Siglo y medio después, en octubre de 1671, nace al otro lado del Atlántico Francisca Josefa de Castillo y Guevara, hija de doña María Guevara Niño y Rojas, natural de Tunja (Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia) y de don Francisco Ventura de Castillo y Toledo, procedente de Illescas (Toledo, España). Desde muy niña muestra una profunda melancolía que acaba permitiéndole profesar en el Real Convento de santa Clara de Tunja en 1689 como Francisca de la Concepción, donde desarrolla diversas actividades (sacristana, portera, enfermera, maestra de novicias, secretaria e incluso abadesa) hasta su muerte, ocurrida en 1742. Además de su *Vida*, que analizamos aquí, escribió otros textos como *Afectos espirituales*, en los que plasma su experiencia mística, y una serie de poemas (Galaz-Vivar

Welden, 1990; Jaramillo, Perdomo y Salinas, 2014; Arévalo Viveros, 2017; Rojas Gómez, 2018; Steffanell, 2010; Herrera, 2017).

Los textos analizados de estas dos religiosas comparten la necesidad de realzar el papel de la mujer dentro de la experiencia cristiana, en lo que se plasma en una auténtica pasión por la Virgen María en el caso de sor Juana y una fundada justificación del papel femenino en el caso de sor Francisca (Fernández Martín, 2021b). En ambas se observa además cierta intención reivindicativa también desde una perspectiva pragmática de la comunicación que permite comprender un lector u oyente femenino como modelo prototípico de interlocutor, sea de los sermones públicos de la primera, sea de la autobiografía de la segunda.

Esta, por cierto, ha sido estudiada siguiendo la edición señalada en la bibliografía final y se cita en los ejemplos como *Vida*. Los sermones de Juana de la Cruz, por su parte, son textos orales, copiados probablemente por la amanuense sor María Evangelista y recopilados por un fraile capellán de la comunidad de Cubas en *El Conhorte* (Triviño, 2006; De Pablo Maroto, 2001b; Acosta-García, en prensa)¹. De los setenta y dos sermones que se conservan, se analizan en el presente trabajo siete, ya mencionados en la introducción: *Sermón de la Encarnación* (SE), *Sermón de la Purificación de Nuestra Señora* (SPNS), *Sermón de la Visitación de Nuestra Señora* (SVNS), *Sermón de la Gloriosa Asunción de Nuestra Señora* (SGANS), *Sermón de la Natividad de Nuestra Señora* (SNNS), *Sermón de la Presentación de María en el Templo* (SPMT) y *Sermón de la Muy Limpísima e Santa Concepción de Nuestra Señora la Virgen María* (SVM). Recuértese que, de manera semejante a como nace la poesía épica en forma de narración bélica (*Iliada*) y de libro de viajes (*Odisea*), precursora quizá de la tragedia (*Iliada*) y de la sátira (*Odisea*), la primera obra literaria escrita en lengua griega (Vidal-Naquet, 2003, pp. 95-106), es posible que la santa Juana desee construir una gran obra literaria oral que, sin dejar nunca de lado la experiencia mística y la fe, pase a la posteridad como lectura de referencia puramente femenina, siguiendo los pasos del texto homérico, convertido en la primera obra literaria europea (Cartledge, 2007).

1 Entendemos que esto no supone ningún problema ni metodológico ni epistemológico, pues es algo bastante habitual a lo largo de la historia de las distintas ciencias humanas cuyos protagonistas fundamentales son hombres. A modo de mero ejemplo anecdótico, conviene recordar que los textos socráticos nos han llegado recogidos por Platón y que los textos del lingüista Saussure son, en realidad, los apuntes de sus alumnos. Algo similar ocurre con la fenomenología de la religión de Heidegger y con algunos trabajos sobre historia de la lengua de Rafael Lapesa. El mismo Jesús de Nazaret, teóricamente, no escribió ningún texto; todas sus enseñanzas provienen de las palabras dichas en distintas situaciones que fueron recopiladas por escrito por sus discípulos.

4.2. María de Nazaret como Misterio

La figura de la Virgen María es, desde la perspectiva *emic*, la más importante de la cosmogonía franciscana estudiada. La vindicación feminista que puede subyacer a tal construcción del personaje tiene su razón de ser en el prototipo mariano como modelo de conducta: si los textos analizados acaban demostrando, mediante la exquisita narrativa que caracteriza la habilidad lingüística de las religiosas elegidas, que María de Nazaret es mucho más que un títere a los servicios de una voluntad divina pintada como caprichosa, se está, entonces, dejando entrever la posibilidad de que cualquier mujer pueda seguirla por el sentimiento de identificación que tiene lugar dentro de la sociocultura en que se encuentre.

En este contexto, no cabe sorprenderse, entonces, por el hecho de que María constituya por sí sola el Misterio dentro de dicha cosmovisión cristiana. En los textos estudiados, dicho Misterio es caracterizado (Pikaza, 1999), esencialmente, como una hierofanía cuya trascendencia habla a los humanos desde su propia libertad (§4.4), pero también desde su transcendimiento inmortal, que le permite decidir actuar como mediación simbólica (§4.5) y como mediadora humana (§4.3), ser una personalidad fundante y salvífica (§4.6), que escucha las oraciones de los creyentes por puro amor, permite la construcción de una comunidad que dialoga con ella y, al hacerlo, consigue formar parte de la historia gracias a la fuerza hierológica de su discurso (§4.4).

Una de las más importantes hierofanías en tanto muestra la manifestación de lo sagrado que hay en la figura de María (Pikaza, 1999) es la imagen de la Inmaculada Concepción, vencedora del mal (Gn 3, 15), que en los textos de la santa Juana aparece en numerosas ocasiones como acción ritual, especialmente en el Sermón a su fiesta dedicado (§4.7). Llama la atención cómo expone la existencia de tres posibles actitudes ante este dogma de fe. El primero de ellos (87) hace alusión probablemente a toda visión herética (quizá tenga en mente ya ciertos pensamientos considerados a posteriori “protestantes”); la segunda simbolizaría el prototipo católico

(88); y la tercera, la de los dudosos, es empleada como excusa para incluir su concepción teológica acerca de la virginidad de María (89):

- 1) E los que el contrario dicen, no dicen verdad, e habrá estrecho juicio delante en su acatamiento si no se enmiendan e salen de tan grande error (SVM, p. 209).
- 2) E que los que afirman e favorecen la limpísima e santa concepción de Nuestra Señora, que él los ayudará e favorecerá e salvará e dará la vida eterna, porque dicen lo cierto e verdadero. (SVM, p. 209)
- 3) E que si tienen dudas, dijo el Señor, e dicen, ¿por qué no hablaron mucho los santos evangelistas e apóstoles de esta tan alta e maravillosa concepción? (SVM, p. 210)

En efecto, son dos las razones principales a las que alude Juana para convencer a los escépticos. Por un lado, la posible mácula de pecado original en María habría provocado algún tipo de mancha igualmente en su hijo, por lo que quienes “ponen duda en la concepción de Nuestra Señora, también la ponen en él mismo, que se vistió de su santa humanidad”, por lo que ella “es más pura e aventajada que todas las otras criaturas, así en su concebimiento como en todas las otras cosas de su vida e niñez” (SVM, p. 210), como la misma teóloga se ha encargado de intentar demostrar a lo largo de sus sermones. Por otro lado, de acuerdo con la párroca, los evangelistas no habrían hecho hincapié en la virginidad de María porque “tuvieron tanto que hacer en plantar la santa fe católica y en tratar de la su santa encarnación e natividad e vida e pasión e resurrección, que no tuvieron lugar de hablar de la concepción de Nuestra Señora, más que en sólo decir que ella había quedado virgen antes del parto y en el parto y después del parto” (SVM, p. 210; similar poco después SVM, p. 226). Lo que la narradora está argumentando es, en esencia, que los evangelistas habrían estado tan ocupados detallando las cuestiones históricas relevantes para los hombres (esto es, exclusivamente la vida de Jesús) que habrían dejado descuidadamente olvidadas las cuestiones que podrían ser de especial interés para las mujeres, como la vida de María de Nazaret (Schüssler Fiorenza, 1989; Gebara, 2002; Küng, 2002; Anderson, 1998).

Para rellenar esta laguna epistemológica, la genial pluma de la escritora convierte lo sagrado en algo que puede escuchar la oyente, mediante el empleo de dos metáforas que están directamente relacionadas con la experiencia femenina del momento (Pikaza, 1999): el amasar pan y el valor jerárquico-social de la ropa. La primera explica cómo, al amasar el pan, se puede hacer necesario extraer parte de la levadura para que no corrompa la masa, de semejante manera a como Dios concibe la virginidad de María

antes de que tenga lugar el pecado original porque ya sabe que va a tener lugar dicho pecado original. De este modo se confirma la elevación de la Virgen a la cúspide del Olimpo cristiano al igualarla, de forma absolutamente explícita, al mismo Dios:

- 4) [...] antes que el Padre de las lumbres masase la masa del humanal linaje, e aun antes que la cerniese, pensó de sacar aquella tan blanca e floreada rosca. E la sacó para sí e para morada de su unigénito Hijo, antes que entrase en el primer hombre la levadura del pecado. [...] aunque a su generación no quiso librar ni reservar de este pecado, que reservó en su voluntad a Nuestra Señora. Lo cual es mayor cosa, por cuanto lo que Dios reserva en su voluntad sólo aquello es reservado. E que, *de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado*. E, pues, que en Dios no hay ninguna mácula, que no la hay de quien él se vistió, e con quien él se ayuntó e en quien él moró. (SVM, p. 212)

La segunda, por su parte, alude a la relación entre las vestiduras y el status social existente en las personas que se las ponen, ya que defiende la idea de que el rey ha de vestir “la camisa muy blanca e limpia e delgada e labrada”, es decir, como Dios-Rey ha de escoger un cuerpo limpio para su encarnación. Se confirma de esta forma la equivalencia entre la voluntad de Dios y la búsqueda de la pureza, puesto “que así como cada simple puede conocer que el rey no se debe vestir camisa sucia ni mancillada; así por semejante deben creer e saber e conocer todas las gentes cómo él nunca se vistió ni tomó carne de mujer que fuese concebida en pecado original” (SVM, p. 214):

- 5) Que así, por semejante hizo él mismo [lo que hace un rey], que es amigo de toda limpieza e puridad e virginidad e virtudes. Que cuando quiso encarnar e vestirse la camisa de la su santa Humanidad, buscó para sí la más limpísima e sin mancilla virgen que nunca fue ni será, en la cual nunca hubo suciedad ni mancilla. de pecado original (SVM, p. 213)

De hecho, las prendas se muestran en algunos pasajes narrados por la santa Juana como un símbolo de status social que solo la Virgen María, por su desinteresada generosidad, puede destruir, como de hecho hace, con ayuda de los ángeles, en la secuencia donde decide dar todas sus ropas a las almas de los pecadores que quieren entrar en el cielo, pero no pueden hacerlo porque no guardan el decoro suficiente para ello (SGANS, pp. 148-150).

A esta idea puede contribuir otra escena en la que María, bien ataviada de ricos ropajes, pasea por el cielo “cubierta con el manto del Padre de las lumbres, e muy cercada e rodeada de reyes e patriarcas e profetas, e de muchedumbre de serafines e de todos los coros de los ángeles, e de todas las danzas y cuadrillas de las vírgenes”. Al caminar con una vestidura tan compleja, unos ángeles se le acercan para acompañarla y “tomarla del brazo e llevarla en peso” a lo que ella se niega: “Que yo me quiero ir sola e de pie”. Esta respuesta puede entenderse, como hace la misma Juana-narradora, como una “muy grande humildad que ella tuvo viviendo en este mundo, por la cual humildad no quería que nadie la loase, ni ser tenida en gran reputación e reverencia” (SNNS, p. 176). No obstante, también puede interpretarse como una forma de expresar la independencia de la figura femenina dentro del universo discursivo reconstruido por la franciscana, pues se muestra autónoma, sin necesidad de absolutamente nada excepto, si acaso, del mismo Dios. Esta es, precisamente, la idea que se constata en un sermón posterior, cuando, estando en el templo, comienza a subir por la escala de las virtudes, de manera que los sacerdotes y sus familiares ven que se puede caer:

- 6) E la iban a ayudar a subir. Y ella les decía, con voz de niña muy graciosa:

–Dejadme vosotros, que yo me subiré.

A significar que nunca ella tuvo necesidad de ningún ángel ni de persona que la ayudase con oraciones ni ruegos para que ella subiese en las excelencias e virtudes que subió, que el mismo Dios se las dio de grado. (SPMT, p. 189)

En este caso, no obstante, la narradora no justifica la autonomía femenina recurriendo a la humildad, como hace en otras ocasiones, sino que la dota del poder de la oración, un poder que implica entrar en comunicación directa con Dios, sin intervención de ningún varón, los cuales, por cierto, se muestran inútiles para contactar con ella: “E los sacerdotes, viendo que no quería venir con ellos ni les quería responder, llamaban a las otras niñas que subiesen por ella e la trajesen”, pero a estas, igualmente, “les hacía señas poniendo el dedo en la boca, dándoles a entender que callasen e le dejasen acabar de orar” (SPMT, p. 190).

Parece claro, en cualquier caso, que esta pureza se plasma en la belleza física de la muchacha, lo que en la práctica religiosa del ámbito de lo sagrado en el que nos encontramos se relaciona directamente tanto con la representación personal de su divinidad, pues los conceptos de belleza y fealdad son socioculturalmente contruidos y, por tanto, puramente humanos, como con la bondad suprema del Misterio, que reclama respeto,

veneración y estima incondicional (Martín Velasco, 2006): “pedíalo así continuamente a la Madre y puerta de todo el bien, mi Señora la Virgen María” (*Vida*, p. 271). Así se comprueba, por ejemplo, en la escena en la que el Absoluto envía a varios mensajeros a que le lleven a la más hermosa de la cuadrilla de vírgenes entre las que pide inmischuirse a María: dichos mensajeros siempre la eligen a ella, porque “fue y es y será la más linda e pura e acabada e perfecta que hay entre todas las santas y escogidas e vírgenes” (SNNS, pp. 166-168). En otras ocasiones utiliza el desnudo en María como un claro símbolo de su pureza, que queda autoritariamente justificada cuando el mismo Dios explica qué significa exactamente:

- 7) E declaró el Señor, diciendo, que estar Nuestra Señora desnuda en medio de todas las vírgenes e parecer más hermosa que todas ellas, fue significación que ella fue siempre desnuda de todos los vicios e pecados, así mortales como veniales, como actuales e originales. E nacerle tetas desde chiquita fue significación que desde que ella nació del vientre de su madre tuvo tetas de buenos deseos e de muy grande amor con su Dios e creador. E aunque todas las vírgenes estaban entonces vestidas e adornadas de vestiduras de virtudes e buenas obras, primero tuvieron algunas vestiduras de pecados. Los cuales nunca tuvo Nuestra Señora, mas en las cosas fue más privilegiada que todos los santos e santas de la corte del cielo. (SNNS, pp. 170-171)

Naturalmente, la narradora se intenta mantener con frecuencia en un nivel formal en el que quede claro que su belleza femenina no puede cegar en importancia a Dios, aunque, como veremos más adelante (§§4.3., 4.7), ella es la que al final resulta ser elevada al Olimpo cristiano, en ocasiones, por encima de él mismo: “E dijo el Señor que se encubrió él de los ojos de todos los escogidos. Que ninguno de ellos le veía, aunque estaba allí puesto en el aire, teniendo de la mano a su gloriosa madre. E que esto hizo él, por darle a ella toda la honra e gloria. Porque si él se mostrara por linda e clarificada y resplandeciente que estaba, todos dejarán de mirar a ella e mirarán a él, que es el sol de justicia” (SGANS, p. 131).

Para hacer compatibles ambas ideas teológicas, esto es, la ascensión de María y la posición del Absoluto, conviene asumir, por un lado, la cúspide ontológica en la que se encuentra Dios, desde la cual, física y espiritualmente, puede observar el correr de los años humanos en lontananza, anticipándose a lo que va a ocurrir, en parte porque es su deseo, en parte porque tiene ese poder. Por otro lado, al posicionarse en el punto más alto de la pirámide celestial no puede concebirse su emparejamiento con

alguien inferior (recuérdese que sor Juana vive en una sociedad feudal), lo que causa que, necesariamente, su encarnación, preludiada por él mismo, sea en una mujer de igual valía divina.

En cuanto a la trascendencia de María, tiene, en los textos analizados, dos vertientes (Pikaza, 1999). Por una parte, su trascendencia desborda la incognoscibilidad formal, puesto que su divinidad supera toda la esencia de lo desconocido: la madre del nombre propio del cristianismo es la Madre de Dios sin dejar, por ello, de ser virgen, que es un concepto inherentemente contrario a aquel o, cuando menos, difícil de concebir para la mente humana. Desde esta perspectiva, María de Nazaret es trascendente por ser super-objetiva, ya que se expresa en los sujetos (especialmente femeninos) porque así lo permite el vínculo de identificación construido a través de su identidad humana, pero, a la vez, se mantiene en el plano de lo sagrado por su diferencia precisamente con dichos sujetos (la virginidad que conlleva la maternidad), que ocasiona que sea la inefable y numinosa excepción a la regla femenina.

Por otra parte, la trascendencia de la Virgen, en el cristianismo explicado por las franciscanas, es suprasensible (Pikaza, 1999) porque, como ocurría también con el discurso carmelitano (§3.4.2), rompe el dualismo cuerpo-alma, al permitir que ella no solo ascienda al cielo en cuerpo y espíritu, sino que también se fusione con lo inconmensurable en lo que se convierte en un acto de pérdida absoluta de sí misma y consecuente desamparo e inquietud. De este modo, la preocupación por explicar la virginidad de María no tiene sentido en dicha ruptura entre lo físico y lo espiritual, pues si realmente hubiera tal radical separación, ¿qué más daría, entonces, la naturaleza del cuerpo en el que se posara el germen del Ser absoluto? Si realmente fueran dos entes esencialmente distintos, el cuerpo de ella podría haber estado manchado, porque esta mancha, pura carne, no haría ningún efecto claro en el alma, puro espíritu, del Hijo de Dios:

- 8) E dentro del mismo primer hombre quedó encerrada la mujer, e después la parió Adán, porque de él mismo sacó la mujer el Señor, lo cual fue al contrario en la Santa Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, que la mujer sola parió a Dios e hombre verdadero. E que, así como Eva fue nacida de varón sin mujer, así por semejante nuestro redentor Jesucristo nació de mujer sin varón. (SVM, p. 213)

Por otra parte, al intentar compensar el papel de María (cosmovisión cristiana) con el de Eva (cosmovisión judía), se está dando la espalda al patriarcado, en un afán por demostrar que el cristianismo valora más a la mujer que el judaísmo. Recuérdese que se está interpretando que Dios sabía

que los primeros humanos iban a caer en la mayor tentación que es, como se ha dicho (§1.2), la soberbia, y que, desde el principio, ella es la persona en la que Dios se encarna para salvar a la humanidad (Pikaza, 1999).

En este sentido, como personalidad fundante que ama a los humanos, llaman la atención los términos de igualdad en que se presentan, quizá sin saberlo, la figura de Jesús y la figura de María (§4.5)². El propio Jesús sabe que la función protectora de ella con respecto a él es análoga a la que él efectúa sobre la humanidad y, por la regla de la transitividad, ella es, entonces, protectora de todas las criaturas de Dios:

- 9) No os maravilléis, madre mía, que escrito es de mí: “El que en los cielos y en la tierra no puede caber, en las entrañas de la Virgen se encerró todo”. E, por tanto, no os maravilléis, señora madre, pues me pudisteis traer en vuestras entrañas, que me traigáis ahora en vuestros brazos. E aún no solamente cupe yo todo en vuestras entrañas e me pudisteis vos traer encerrado en vuestro vientre virginal, más aún cabré todo en el corazón de cada una persona que me quisiera recibir. E aunque me reciban e traigan dentro de sí, ninguna pena ni ocupación ni cansancio les daré, mas antes –aunque así grande y poderosos en hueso y en carne como ahora estoy– si me saben traer e tratar e gustar, recibirán muy grandes deleites e consolaciones. (SPNS, p. 64)

María, por otra parte, escucha constantemente las oraciones de los creyentes por puro amor, en lo que se traduce fácilmente en una entrega personal plasmable en las frecuentes muestras de humildad que, tal vez desde la posición de la libertad divina de quien decide por sí mismo manifestarse, desprenden sus palabras, como en el siguiente ejemplo:

- 10) -¡Oh, amor mío e Dios nuestro e Señor mío! Grande penitencia es la que yo hago en verme yo tan alta e veros a vos andar en bajo. Porque las mis torres e almenas están muy altas. E todo mi amor tengo en bajo puesto con vos, mi Señor e mi Dios. E porque me tenéis aquí presa e cautiva en estas tan altas torres e ventanas, que vuestro amor me ha tanto contentado, que deseo ser suelo e alhambra de vuestros pies. (SVM, p. 227)

2 La otra cara de la moneda de esta igualdad puede encontrarse en la feminización de Cristo (Küng, 2002; Beorlegui, 2016) que sucede en distintas místicas medievales de las que también se nutre sor Juana, concretamente, en el Sermón de la Creación (Sanmartín Bastida, 2017). Este sermón, sin embargo, no forma parte de nuestro corpus de estudio.

En efecto, en determinado momento de la narración, María se empeña en querer ayudar a los pecadores, como bien explicita ella misma: “Padre mío poderoso, pecadores quiero e os demando, que continuamente tengo yo gran cuidado de ellos” (SNNS, p. 173). Resulta altamente relevante señalar que ella no tiene ningún inconveniente por incorporar al concepto de “hijos” (97) a todos aquellos que deseen incluirse en él, a diferencia de lo que puede derivarse de pensar que los hombres “no son hijos de Dios en la tranquilidad de un ser inamovible, sino en la intranquilidad de la fe” (Van der Leeuw, 1964, p. 494). En este sentido, se recupera la característica femenina de la maternidad como clave para considerar una visión inclusiva de absolutamente toda la humanidad que es posible que no se derive, de forma tan evidente, de la consideración tradicional del Dios-Padre autoritario que, causando un constante temor en sus criaturas (*Vida*, pp. 86, 100, 151, 155), técnicamente, solo habría tenido un hijo humano llamado Jesús. De hecho, en los textos de sor Francisca de Castillo es frecuente la aparición de Dios como un Misterio a la vez *tremendum* y *fascinans* (Van der Leeuw, 1964, pp. 467-473; Pikaza, 1999, p. 216): “Temed mucho a Dios, temedlo mucho, que puede y sabe dar más horrosos tormentos que podemos imaginar” (*Vida*, p. 168).

Sorprendentemente, son los ángeles quienes, tras las dudas expresadas por Jesús-Dios-Padre, muestran también su asombro y es, entonces, ella la que estando “encendida e brava” explica que “no puedo sufrir, en mi corazón, el dejar desamparados e desconsolados a los pecadores” (SGANS, p. 146), hasta que nuevamente Dios acepta la propuesta y los ángeles, que son las almas de los niños “que habían pasado pequeños a la bienaventuranza” (*Vida*, p. 183), piden su perdón. Lo interesante es, entonces, que las mismas ánimas que se encuentran en el purgatorio se niegan en un primer momento a ir al cielo porque lo consideran demasiado bueno para ellas. María, por fin, parece convencerlas con estas palabras:

- 11) –¡Subid, subid, hijos míos, que yo soy madre de pecadores! ¡Venid, venid, mis amigos! Que yo soy continua abogada por ellos, e por mi intercesión e ruegos son todos salvos e perdonados. Por tanto, mis amigos e amados hijos, subid, aunque no tengáis tan preciosas vestiduras como estos poderosos que están cercanos a mí, que yo os enriqueceré de los sobramientos de mis dones y tesoros y riquezas. (SGANS, p. 146)

La única forma de conseguir que hagan lo que ella quiere, como se puede observar, es aludir a los rasgos más bajos de la propia experiencia femenina para conseguir la empatía necesaria con el auditorio, que equivale, en el plano ficticio, a conseguir que la Virgen persuada a los pecadores de que acudan a ella para recibir su ayuda. Así, ella hace de su humilde

condición el principal motivo por el que no solo comprende cualquier dolor humano, sino que además se ve perfectamente capaz de superarlo (o de ayudar a ello):

- 12) ¿Quién enferma, que yo no enferme? ¿Quién está pobre, que yo no esté pobre? ¿Quién es corrido e preso, que yo no sea corrida e presa e necesitada con él? ¿Quién hace limosnas e caridades e obras de misericordia e perdona las injurias, que yo no haga lo mismo con él? ¿E quién es sufrido e paciente, que yo no sea sufrida e paciente con él? E ¿quién ama e sirve a Dios, que yo no le ame e sirva con él? ¿E quién hace cualquiera buena obra, pública o secreta, que yo no la haga con él? (SGANS, p. 148)

Este profundo e infinito amor es, precisamente, el que permite la construcción de una comunidad que dialoga con el Misterio. No se trata de una comunidad religiosa fuertemente institucionalizada mediante la cual, al final, se puede estar cometiendo el error de excluir a quien no pertenece a ella, a modo de colectivo elitista esencialmente eclesiástico que cierra las puertas a ciertos individuos mientras privilegia a otros (Mandrioni, 1993; García-Alandete, 2009; Camps, 2012; Miyares, 2018; Fernández Martín, 2021b; Küng, 2002; Ramón, 2010). Se trata de una comunidad dialógica ideal, en la que, a modo de kantiano reino de los fines, se dé *de facto* un amor universal interhumano, en un mundo que sea concebido como el hogar de *todos* los seres humanos (Pikaza, 1999; Muguerza, 2007). El papel de María es, entonces, universalizante, igual que lo es del de Jesús, porque su manto cubre a todos aquellos que deseen estar bajo él.

En tanto construye comunidad, María es también “tesorera e secretaria de todos los dones e bienes e gracias que son otorgados e dados en el cielo e en la tierra e en el purgatorio e por vuestra mano pasan todos” (SGANS, p. 141), profesiones que, por cierto, son típicamente masculinas, por lo que cabe especular con la idea de que, puestas al servicio de la madre del Absoluto, sin duda alguna conllevarían no poca sorpresa ante el auditorio femenino.

Finalmente, desde la perspectiva de la historia, en tanto María ha sido llamada por Dios y, por tanto, es co-creadora del cristianismo, merece la pena aludir a un rasgo típicamente femenino que, en realidad, no puede dejarse de lado si se desea caracterizar fenomenológicamente el Misterio mariano: su maternidad.

En efecto, María, como plenamente humana, es una madre que entrega su hijo a Dios. Así, en la cosmovisión cristiana de sor Juana de la Cruz la maternidad de María es un elemento fundamental que explica por qué desde el cielo cuida de sus criaturas e intercede por ellas ante Dios

(Francisca de la Concepción, *Vida*, pp. 134, 189, 204-205, 316): es “madre de misericordia e piedad, e abogada e consejera de todos los pecadores” (SPNS, p. 90), por lo que se configura en un símbolo que es una especie de guía de comportamiento comprensible para una audiencia fundamentalmente femenina:

13) Hablando el Señor sobre la purificación de su gloriosa madre, Nuestra Señora la Virgen María, reprehendiendo a las gentes sus pecados e abominaciones, dijo: que estando él en el seno del padre, le habló Nuestra Señora [...] e le dijo:

–Escuchad, hijo mío muy amado, ¿no oís las voces de los que cantan e tañen en la tierra, haciendo fiesta e memoria de aquel día en que yo fui al templo a me purificar y a os ofrecer al Padre?

E el Salvador le respondió, diciendo:

–Dejadme, madre mía, que no los he de escuchar, ni oigáis tampoco vos. ¿No veis que en aquel mundo no hacen cosa perfecta? ¿E no oís cómo aquel pueblo me alaba con los labios e su voluntad y pensamientos están muy apartados de mí, y siempre yerran de corazón?

E Nuestra Señora le dijo:

–Pues escuchadle ahora Vos, hijo mío, e veréis cómo hacen memoria del dolor tan fuerte que yo sentí cuando os ofrecí al justo Simeón. El cual me anunció el dolor tan crudo y amargo que mi ánima había de sentir de vuestra cruda y amarga pasión; de lo cual, cuando mi ánima se acuerda, quiere desfallecer de angustia y dolor y traspasamiento.

Y el Señor le respondió, diciendo:

–Madre mía muy amada, no curéis ahora Vos de escuchar aquellas canciones, que más me huelgo y deleito en oír las que en este mi santo reino me cantan y dicen.

Y la Virgen María le dijo:

–¡Ay, hijo mío, si Vos me dieseis ahora licencia para que yo descendiese por estos santos reinos cubierta de luto e hiciésemos todos muy grandes y tristes llantos!

Y Nuestro Señor Jesucristo le dijo:

–Señora madre mía, yo no quiero que acá en mi santo reino haya ni se haga llanto ni luto. Porque ya estoy muy alegre y consolado. Mas antes hagamos gozos y alegrías por la mi resurrección y porque estamos ya, yo y vos, tan alegres y ayuntados que nunca jamás nos perderemos el uno al otro, ni nos apartaremos de una compañía. (SPNS, pp. 62-63)

Este diálogo, en primer lugar, permite la reproducción dramatizable para un público que solo tendría acceso auditivo al texto religioso, debido a su naturaleza interactiva plasmada en los pares pregunta-respuesta. En segundo lugar, en dicho diálogo ella pretende enseñarle a él cómo se siente y, por tanto, cómo piensa que debe comportarse con respecto a las criaturas que considera bajo su protección. En tercer lugar, María reivindica su derecho a que él haga su voluntad femenina debido, precisamente, al dolor que le ha causado que ella antes haya tenido que aceptar la voluntad divina, en la sacrificada entrega de su propio hijo por los pecados de los mortales. Finalmente, él recuerda que, en realidad, ese sacrificio mereció la pena, porque ahora ha resucitado y se debe celebrar alegremente en la comunión de todos los felices bienaventurados.

Esta esencia de madre hace aún más dolorosa la posible empatía que una oyente femenina podría sentir al escuchar los sermones de sor Juana. Así, por ejemplo, puede resultar hasta cierto punto desgarradora la escena en la que María pasea por todo el cielo ofreciendo el bebé a los ángeles en lo que acaba siendo una constancia de la necesidad de mantener vivo el mensaje de amor de Jesús (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40), mediante la descripción de un comportamiento mariano ejemplar, según el cual la ayuda al prójimo se hace necesaria porque es siempre más fácil compartir la carga que llevarla solo:

- 14) E yendo así Nuestra Señora, llevando al Salvador en sus brazos por todo el cielo, así grande e poderoso como él es e como está en el seno del Padre, llegaron los santos ángeles, con grande reverencia e humildad [...]. Y esto hacían los santos ángeles, no porque Nuestra Señora tenía ninguna necesidad de su ayuda, empero hacíanlo por darnos a nosotros pecadores ejemplo, que tengamos caridad con nuestros prójimos. Que cuando viéremos cargados de algunas cargas o necesidades corporales o espirituales, que los vayamos luego a ayudar e socorrer, e a llevar algo del peso que ellos llevan. (SPNS, p. 68)

Juana parece estar aquí realzando la figura materna por medio del control que esta ejerce sobre el niño, frente a la pérdida de autoridad que tiene cuando crece y se convierte en un hombre. Simultáneamente, quiere llamar la atención sobre el sufrimiento de la mujer que, en todo caso, no podría haber evitado lo que iba a ocurrir, pues esa era la principal misión de Jesús y, por ende, de ella. El hecho de elegir a la Virgen María como madre de la santa Trinidad no solo se relaciona con su devoción, su castidad y su bondad, sino también con su capacidad crítica y reflexiva, su incalculable fe convertida en una visión holística del plan de Dios que le solicita el mayor sacrificio que probablemente se le pueda pedir a una mujer: ver morir a un hijo.

4.3. María como mediadora sagrada

Los mediadores sagrados son personas que promueven la vivencia religiosa, como sacerdotes, místicos y profetas (Pikaza, 1999; Van der Leeuw, 1964). Aunque cada uno de ellos es más habitual en determinadas religiones (los primeros en las cósmicas, los segundos en las interioristas y los terceros en las históricas), lo cierto es que en los textos de la santa Juana analizados María desempeña los tres papeles, pues actúa como sacerdotisa, en tanto se ve obligada a efectuar el gran sacrificio que implica la entrega de su hijo; es también mística, pues su bondad radica en la esencia de su extraordinaria devoción y, como consecuencia, su incuestionable aceptación de la palabra divina; y cumple igualmente un papel de profetisa por la importancia histórica que implica la recepción de la palabra de Dios en su cuerpo como origen del cristianismo (Ramón, 2010). En ocasiones resulta francamente complicado distinguir los tres roles con claridad, característica habitual de la propiedad artístico-literaria que engarza la acción narrativa explicada en los textos estudiados (§2.2).

En efecto, su papel de profetisa toma forma cuando se convierte en objeto del culto mariano, al ser adorada dentro de la religión cristiana, a modo de diosa del Olimpo homérico (§2.2), que probablemente nuestras franciscanas heredan del auge del culto mariano que se fue gestando durante la Edad Media (Küng, 2002). Así, por ejemplo, Francisca Josefa se dirige a María cuando pretende reconfortarse, cuando busca un refugio y una paz interior que no puede lograr más que acudiendo a cualesquiera de sus hierofanías, sean imágenes (*Vida*, p. 167), oraciones (pp. 187-188, 190, 199, 240) o algunas de las iglesias dedicadas a ella (p. 318). Puede decirse que, cuando pierde el control sobre lo que sucede a su alrededor y no es capaz de encontrar otra solución, la franciscana confía plenamente en otra mujer de la que la separan siglos, pero a la que la une su estrecha fe (Herrera, 2017; Fernández Martín, 2021b).

La misma sor Juana de la Cruz la convierte en una especie de diosa a la que adoran “los sacerdotes limpios e perfectos” (SPNS, p. 73), aquellos bienaventurados que, liderados por el justo Simeón, se acercan a ella

danzando, se arrodillan ante la Madre de Dios y le suplican que les entregue a Jesús, pues hasta esa fecha han sido ellos quienes se lo han entregado a los demás para su propia salvación, lo que se convierte, como es sabido, en la esencia de la religión para algunos fenomenólogos (Cabrera, 2002):

- 15) Señora reina de los cielos, mandadnos dar al Salvador, que nosotros somos los sacerdotes que hicimos los sacrificios en la tierra e ofrecimos a Dios vivo en la Hostia consagrada. Porque ya es llegado el tiempo e cumplida la profecía que los judíos tenían escrita, la cual decía: *Vendrá tiempo que el sacrificio de Judá e de Jerusalén será muy acepto e apacible a Dios e subirá muy glorioso e precioso ante su acatamiento* [Zc 14,21]. E en este santo sacrificio serán todas las gentes salvas. (SPNS, p. 73)

La profecía cumplida implica, en realidad, la aceptación mariana de la palabra divina en su cuerpo y, al tiempo, la configuración del mismo Dios en su vientre, convertido entonces en Jesús. Este es el verdadero objeto del sacrificio, que los sacerdotes insisten debe ser ofrecido al Padre, “según que solíamos hacer muchas veces estando en la tierra; que cierto, cuando nosotros le consagrábamos no le ofrecíamos a los pecadores, como hoy hace Vuestra Alteza, sino al Padre celestial por redención e remedio de todo el humano linaje” (SPNS, p. 75). A diferencia de lo que hacen ellos, que directamente le entregan el nombre propio del cristianismo a Dios, en lo que puede ser considerado, según el dogma de la Trinidad, una autoentrega, la clarisa hace a los sacerdotes conscientes de que el ofrecimiento que hace María es superior al que hacen ellos, pues este tiene lugar una vez ella le ha dado la vida {para/por} todos los seres humanos, en lo que se puede interpretar como una verdadera universalización del cristianismo que huye de dotar de excesivo protagonismo al Ser absoluto que es Dios y hombre a la vez.

Esta idea de sacrificio mutuo, que también se ha visto en el pensar carmelitano (§§3.3, 3.4.1), surge ya desde la misma esencia del Inefable, “que busca al humano, sale a su encuentro y le arraiga de un modo creador, en actitud de gracia”, pues crea en la persona “la inquietud del corazón que anhela y la plenitud del que encuentra a Dios” (Pikaza, 1999, p. 148). El Incognoscible, entonces, llama a la creyente porque la necesita, igual que en su momento hizo con María. Salvando las distancias, esta misma llamada es efectuada hacia otras mujeres como la misma sor Francisca, cuando el nombre propio del cristianismo se le presenta suplicando no ser olvidado y pidiéndole compartir el dolor de la entrega sacrificial a la que, por voluntad de su padre, se ha visto abocado: “Había traído una imagen de Nuestro Señor con la cruz a cuestas y estando en ejercicios me apretaban

tanto aquellas palabras: ‘No me dejes solo en esta cruz’, que prorrumplía en llanto, diciendo: ‘No te dejaré, Dios mío’” (*Vida*, p. 112). Poco después, vuelve a oír las mismas palabras, si bien esta vez el Inefable encarnado da a entender lo feliz que se siente por encontrarse donde se encuentra, haciendo suyas las palabras de Pedro (Mt 17,4; Lc 9,33), en lo que se puede considerar, precisamente, una tremenda consciencia sacrificial que implica, en el fondo, una fascinante responsabilidad soteriológica: “‘No me dejes solo en esta cruz’; y un día andando yo muy deprisa, no sé en qué ocupación, me pareció que decía: ‘Bien estamos aquí’” (*Vida*, p. 187).

Desde esta perspectiva, el sacrificio madre-hijo e hijo-madre, que más adelante explicamos detalladamente desde el rol mariano de sacerdotisa, se contempla también como una reciprocidad sagrada, relacionada con el mismo concepto de eucaristía que explica la santa Juana:

- 16) En aquel santo sacramento del altar, debajo de aquella forma y especie de pan e vino, se ofrece e sacrifica Dios Hijo a Dios Padre, e se humilla la humanidad a la divinidad, e la bajeza a la alteza, e la obediencia al poderío, y el prometido al que le prometió, e el Verbo torna a encerrarse de donde procedió. (SPNS, p. 74)

Al asumir que el hombre debe entregarse a Dios mediante el símbolo de la sagrada forma, se está igualmente dando por hecha la humildad necesaria para cumplir la voluntad divina, lo que se puede entonces interpretar como el mayor triunfo del bien sobre el mal, porque tiene lugar un duro sacrificio de comunión en el que el dios es engullido por sus adoradores (Widengren, 1976). Sin embargo, la clave de este fragmento, a nuestro juicio, no se encuentra en los pares de antónimos que lo caracterizan (*humanidad-divinidad*, *bajeza-alteza*, *obediencia-poderío*) sino en la conclusión final según la cual la eucaristía une dos elementos que se encuentran separados, lo que implica una yuxtaposición bimembre, es decir, una consideración equitativa de Dios como Hijo y de Dios como Padre.

El culmen, quizá, del papel mariano de profetisa venerada y, por tanto, de diosa, se encuentra en el momento en que el mismo Dios decide ascenderla en cuerpo y alma. A este respecto, merece la pena mencionar la simbología de las propiedades que emplea para describirla, cuando, poco antes de ser ascendida, la mujer es enlazada por numerosos bienaventurados que no quieren que se marche. Dios desciende, rompe todos los torzales (un tipo de hilo que remite sin duda alguna al mundo femenino de la audiencia de principios del siglo XV) y estos se van convirtiendo en distintas flores que aluden a distintos atributos marianos.

De este modo, sor Juana de la Cruz es perfectamente consciente de que la conversión en olivas y cedros con las raíces de oro significa “la vida perpetua y hermosura sin comparación que Nuestra Señora tiene para siempre”. Las flores con raíces de oro y olor suave y encendido, similar al del bálsamo y la canela, aluden al “muy encendido amor e alta contemplación que Nuestra Señora tuvo con Dios Todopoderoso”. Cuando los hilos se convierten en cipreses, están significando “altura e poderío que ella tiene en el reino de los cielos”, dada la evidente imagen del mencionado árbol. Otros ven cómo los cordoncillos se les hacían “palmas con las raíces de oro” para implicar “la dulcedumbre e benignidad que Nuestra Señora tiene con los pecadores e con todos los que la llaman con amor e devoción”. El último grupo lo componen los escogidos con “rosas e flores muy finas e olorosas, las cuales significaban la su muy purísima e muy limpia virginidad” (SGANS, pp. 136-137; similar en SPMT, p. 196).

Igualmente relevante resulta que dicha ascensión la haga equivaler a Jesús, de quien es un fiel reflejo (Ferrús Antón, 2008; Ferrús y Girona, 2009; Hollywood, 2004; similar en SGANS, pp. 131-132), como sor Juana expresa en las mismas opiniones de la gente que ve tal milagro:

- 17) –Miradla cómo sube a cómo vuela tan alto que aún nos parece al mismo Dios.
 –Y él mismo se la lleva, a las veces en brazos e a las veces de la mano.
 –E mirad cómo el mismo Dios no la asienta en ninguna de nuestras sillas, ni para con ella en ninguno de nuestros coros, ni la asienta con los querubines ni con los serafines, mas no para hasta el trono de la Santísima Trinidad.
 –E siendo mujer la sube e asienta tan alta que parece que la quiere hacer reina e señora de todos nosotros.
 –E aquí vimos a Lucifer, el cual era entonces muy hermoso e poderoso, mas nunca el Señor Dios Todopoderoso le tomó en sus brazos ni le subió ni asentó en su trono real, como hace ahora con esta poderosa e muy acabada mujer. (SGANS, p. 129)

Asumiendo el carácter comunicativo del Sermón e, incluso, su posible rasgo dramatizador, cabe defender que las escuchantes de la santa Juana sientan identificadas con la palabra *mujer* que aparece asociada a un lugar por encima del asignado a Lucifer, en lo que se puede entonces interpretar como una defensa de la *fémmina* en general, pero también de María en particular, como vencedora del que, como consecuencia, es el verdadero mal original por ser precisamente anterior al originado en el Edén (Gn 3; Is 14:12-20; Ap 12).

Naturalmente, el hecho de que Dios la eleve al cielo, que recuerda a la angelización que Cecilia del Nacimiento defiende para ella, como un tipo especial de ser humano, adquiere su máxima expresión cuando él mismo se ofrece a servirla: “Madre mía muy dulce e amada, lo que yo os quiero rogar es que me dieres licencia para serviros de todas las maneras de servicios que yo quisiere”. Naturalmente, ella, pura devota, se opone de forma radical: “Si yo supiera, mi Señor, que vos me habíades de demandar tal don, en ninguna manera os lo concediera”. Se encuentra, sin embargo, en una situación de contradicción, pues ella se siente obligada a obedecer a Dios, de donde deja un resquicio para convertirse en diosa, eso sí, con una condición: “Empero, pues ya vos lo he otorgado e concedido, no es razón sino que cumpla la obediencia que os prometí. Mas con una condición: que vos mi Dios y criador me otorguéis e concedáis otro don e gracia, cualquier que yo los quisiere demandar e suplicar” (SVNS, p. 106).

Esta condición no es otra que la de que se le permita servir a todos los súbditos que existen “en todos estos santos reinos, desde el mayor hasta el menor” (SVNS, p. 108). En otras palabras, “Padre mío poderoso, pecadores quiero e os demandó” (SGANS, p. 141). Juana muestra una Virgen tan humilde que incluso el mismo Dios ha de rendirse ante la evidencia de su bondad, aceptando su petición. Su exceso de devoción la convierte en diosa. La madre de la víctima sacrificada necesita salvar seres humanos para sentirse plenamente viva, lo que se traduce en una experiencia de bondad tan profunda que justifica que ella misma pase a ser venerada: “os habemos dado poder que seáis reina e señora de todos estos reinos celestiales, e que mandéis en ellos e vedéis todo cuanto quisieredes” (SGANS, p. 141). Además, entonces, de madre y diosa, la admiración de los seres terrenales, causada en parte por su experiencia mística, la dota de tal sabiduría que acaba siendo también profetisa.

Naturalmente, Jesús-Padre, en un primer momento, no entiende qué es lo que ella realmente desea o, por mejor decir, no comprende por qué ella debe rebajarse a solicitar ayudar a los súbditos cuando cree que su servicio debe estar en torno a él mismo:

- 18) Madre mía muy amada, pues ¿cómo habiendo yo de serviros a vos, siendo Rey de los reyes e Dios de los dioses e Señor de los señores, queréis vos servir a los menores? Que pensé yo, Madre mía dulce, que queríais servir a mí, pues soy digno de ser servido e adorado de todos. (SVNS, p. 108)

Ella alude, entonces, al conocimiento que él ya tenía de lo que iba a pedir, así como al hecho de que le había dicho que le concedería cualquier deseo que le propusiera. Para ella, “serviros a vos honra es y dignidad muy

grande, e no humildad ni menosprecio ninguno”. Por este motivo, Dios-Jesús acaba claudicando, a pesar de que “la reina de los cielos e de la tierra no es razón que sirva a los que son sus siervos. Empero, pues a vos place, yo quiero consentir en ello” (SVNS, p. 108). Sor Juana de la Cruz sabe captar a la perfección el egocentrismo habitual de algunos hombres, con los que compara en ocasiones al arrogante Dios-Jesús que dibuja, que se sorprenden cuando una mujer no busca contentarles a ellos sino contentar a otras personas a las que considera más necesitadas de su sacrificio personal en lo que, tal vez, sea un consciente adelanto de la influencia de la ética del cuidado sobre las decisiones femeninas (Valcárcel, 2010). Dicha conciencia puede encontrarse cuando narra cómo María le dice a Dios que quiere entregarse a él y no a un hombre, en lo que puede interpretarse, entonces, como una auténtica vida femenina dedicada al espacio conventual, donde no hay lugar para el varón de carne y hueso: “acuérdate cómo estoy sacrificada a ti e te he ofrecido mi virginidad e a ti sólo quiero ser consagrada y no a otro ningún varón” (SE, p. 14).

En todo caso, la sorpresa de Dios aumenta cuando la Virgen, intitulada ya como Madrina Mayor que no deja de rogar y abogar por los pecadores (Triviño, 2019), muestra su deseo de bendecir a quienes han estado en el purgatorio: “Hijo mío amado, pues aquéllos quiero yo que son pequeños e pobres. E pues vos me hicisteis reina e señora de todos estos reinos, no me iré de aquí hasta que todos suban a mí, que ninguno quede, que yo los quiero consolar e dar mi bendición maternal” (SGANS, p. 145). Nuevamente Jesús ha de aceptar los deseos de su madre, que no solo resulta presentarse como extremadamente servicial, sino que, además, se muestra como una negociadora sin la más mínima intención de dar su brazo a torcer: “Id luego, vosotros [los ángeles], e traedme todos aquellos que están por aquellas calles e por aquellos rincones e callejones, chicos e grandes, que todos quiero que vengan acá e suban a mí, que ninguno dejéis que no me traigáis” (SGANS, p. 145). De este modo, la diosa se abre al mundo como una devota no solo de Dios sino también de todos los seres humanos, especialmente, de aquellos a quienes desea salvar.

Lo interesante es que estas cualidades se revelan en ella ya desde el principio. En efecto, en el relato de la santa Juana, María se muestra claramente mística ya desde niña, como ejemplifica el rapto que, siendo un bebé, tuvo al ser “arrobada e elevada en espíritu e puesta en los brazos del Padre celestial”, de manera que no volvió “el espíritu al cuerpo por tres días, mas de continuo se estuvo en los brazos del Padre celestial jugando con toda la Santísima Trinidad”. La preocupación que este hecho suscita entre los familiares es evidente, pues la dan por muerta, como tal vez le ocurriera a la misma autora durante alguna de sus experiencias místicas (Triviño, 2019), a pesar de “que tiene pulsos e está caliente” (SNNS,

p. 164). No obstante, cuando Dios permitió “que tornase al cabo de tres días e mamase”, “hubieron todos muy grande placer e gozo”. A partir de este momento, se hacen frecuentes los arrobos de manera que “cuando Santa Ana la criaba e la dejaba en la cuna, cuando iba a ella no hallaba sino las mantillas en las que estaba envuelta”, porque la habían llevado los ángeles al cielo en cuerpo y alma, la habían puesto en las manos del Padre celestial y le habían pedido que recibiera a “vuestra preciosa hija que os traemos, la cual es la más linda e pura e acaba que todas las criaturas criadas e nacidas e por nacer” (SNNS, p. 165).

De una forma que aspira, probablemente, a la imitación de la Virgen María, sor Francisca explica lo incómoda que se sintió cuando un niño, hijo de unos amigos de sus padres, la pretendió como esposa. Tal era el tormento que sentía por haber aceptado que no deseaba compartirlo con nadie, por lo que aguantó así hasta los siete años de edad. Fue entonces cuando, debido probablemente a esa lucha interior tan tradicionalmente aceptada entre la bondad de la vida espiritual y la maldad de la vida carnal, lo sintió tanto que entendió, a instancias del demonio al que ella denomina constantemente “enemigo” (Fernández Martín, 2021b), que solo el suicidio podría remediarlo. Sin embargo, es la misma María, entonces, quien acude en su ayuda para salvarla de un hombre y de todo lo que significaba el matrimonio:

19) Mas el Santo Ángel de mi guarda debió de favorecerme, porque a lo que me puedo acordar, llamando a Nuestra Señora, a quien yo tenía por madre y llamaba en mis aprietos y necesidades, me salió de la pieza, asustada y temerosa; y así me libró Nuestro Señor de aquel peligro, cuando no me parece que tendría siete años. (*Vida*, pp. 86-87)

Además de la ruptura del dualismo cuerpo-alma, en similares términos como se da en el pensar carmelitano (§3.4.2), en el texto de la santa Juana se puede observar cómo la mujer está predestinada a ser especial antes incluso de que sus propios padres sepan realmente quién es, antes incluso de que ella misma tenga consciencia de lo que le está ocurriendo a su cuerpo en relación con el Absoluto. Se fusiona, una vez más, su atributo profético, pues ya existe en la mente de Dios como requisito salvífico previo a su propia encarnación (§4.6), con su valía divina, dada su experiencia mística entre ambos mundos, a modo de diosa olímpica precristiana (§§2.2, 4.2).

En esta faceta de perfecta devota, incluso una vez que ha ascendido al cielo y se encuentra comportándose homéricamente rodeada de santos y santas y diversos ángeles, la Virgen le insiste a Dios, que es su padre y su hijo a la vez, en que es ella la que debe servirle y no a la inversa: “¡Señor

mío e Dios mío poderoso! No es razón, ni yo lo debo consentir, ni lo puede sufrir mi corazón, que vuestra altísima Majestad e real persona esté delante de mí, vuestra sierva, sirviéndome de hinojos e haciéndome veneración. Que estos tales servicios, yo lo tengo de hacer a vos, mi Señor” (SVNS, p. 111). Así, aunque reconoce no tener nada que ofrecerle, “tomó en sus preciosas manos una palma muy verde e fresca e grande e alta”, con hojas y manzanas de oro brillantes, así como con rosas y lirios, dentro de las cuales “iba metida e puesta una hostia consagrada” (SNNS, p. 172). El símbolo de la eucaristía, pues, se remonta a ese valor sacrificial que solo puede interpretarse desde la más profunda de las devociones religiosas.

En todo caso, la genialidad de la narradora se encuentra en las mismas palabras de Dios quien, para no dejar lugar a dudas, explica qué significa la ofrenda que acaba de hacerle María:

- 20) E declaró el Señor, diciendo que el ramo de palma que Nuestra Señora ofreció al Padre celestial en este día de su santa natividad, significa las cosas siguientes: el ramo verde e grande significaba la Madre Santa Iglesia. E las hojas de oro significaban los altares e ornamentos de ella. E las manzanas significaban todo el pueblo cristiano, el cual es obligado a tener muy buenas obras e propósitos e deseos e amores para con su Dios e criador. E las flores e lirios en que iban metidas las hostias consagradas, eran significación de los sacerdotes, los cuales están más cercanos e ayuntados al santo sacramento que otras ningunas personas, e por esto han de estar tan limpios e puros e olorosos de buenas obras e virtudes como las rosas e los lirios, para ser pertenecientes e tratar e consagrar a su Dios e criador. E que no solamente ofreció Nuestra Señora este don, en el día de su santa natividad, mas cada día del mundo le ofrece. (SNNS, p. 173)

En este fragmento, además de la significación de los símbolos empleados por sí mismos, como la palma, el oro, las manzanas, los lirios y las rosas, cabe resaltar el hecho de que la narradora explica, probablemente porque conozca la ignorancia de su público, el significado de cada uno de ellos. Así, dentro de la tradición grecorromana en la que ella sin duda se inserta, la palma, en forma de ramo, alude a la victoria, regeneración e inmortalidad, lo que en boca de sor Juana equivale a la Iglesia, de la que nunca se puede escapar en tanto religiosa, de manera similar, tal vez, a como simboliza la entrega de la victoria del bien de Dios contra el mal del demonio en la también franciscana clarisa capuchina sor Úrsula Micaela Morata (Sáez Vidal, 1987). A la Iglesia también atribuye el oro que recuerda al

sol, por tanto, ofrece fecundidad, calor, luz, conocimiento. La manzana, de múltiples interpretaciones, al aludir, según ella, al pueblo cristiano, es posible que tome aquí el valor del Cantar de los Cantares y se refiera simbólicamente a la fecundidad del mismo Absoluto, dado que María no es solo la Madre de Dios, sino que se considera, por antonomasia, madre de todos los creyentes, por lo que actúa en consecuencia, en términos feudales, defendiendo con constancia a sus súbditos, como vamos viendo. Los lirios en los que introduce la hostia son símbolos de virginidad y pureza, lo que nuevamente deja entrever cómo el cordero sacrificial se encuentra inserto en un cuerpo que no ha sido profanado por el hombre (Pikaza, 1999). Similarmente, las rosas refieren al cáliz con la sangre de Cristo, lo que va en paralelo, claro está, con los lirios que protegen su cuerpo (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *ss.vv. lirio, oro, manzana, palma, rosa*). Cabe defender que la mención a la obligación de los sacerdotes de ser tan limpios como las rosas y los lirios se deba, por un lado, a la misión protectora de Jesús y transmisora de su palabra que a ellos se les atribuye y, por otro lado, a los constantes casos de hipocresía eclesíastica que tanto sor Juana como sor Francisca vivieron en sus propias carnes y criticaron discursivamente, cada una a su modo, como muestra la alusión al “enemigo en hábito de religioso” de la segunda (*Vida*, p. 178 Fernández Martín, 2021b) y el discurso del Buen Pastor de la primera, en que se acusa metafóricamente a los sacerdotes de tener más cuidado “de allegar riquezas y de darse a vicios y deleites que no de procurar lo que conviene a la salvación y provecho de las ánimas que tienen a su cargo” (sor Juana de la Cruz, *apud* Sanmartín Bastida, 2017, p. 52).

Asimismo, también existe la posibilidad de interpretar estas palabras aludiendo a que, tal vez, las mujeres sean capaces de cumplir tan alto honor institucional, pues así ocurre con la misma Madre del Ser supremo encarnado. En efecto, el hecho de que sea María la que entregue todos estos posibles objetos referidos a través de la geografía simbólica explicada es altamente significativo, pues la convierte en dadora de unos atributos que la hacen funcionalmente equivalente al mismo Inefable, lo que en la práctica significa que es descrita, en los textos de sor Juana, como el mismo Misterio capaz de manifestarse al ser humano (Pikaza, 1999). Naturalmente, al ser la única mujer capaz de llevar a cabo tan altas funciones, la misma narradora está poniendo el listón muy alto para otras mujeres, algo que con los hombres no se hace, debido a la equivalencia asumida tradicionalmente entre sacerdote y vicario de Cristo (Del Pozo Coll, 2006). Sin embargo, al defender a María como sacerdotisa y, a la vez, proponerla como modelo de conducta femenina, está dejando entrever, tal vez de forma suficientemente sutil, que las mujeres también podrían ser sacerdotisas, como de hecho ella misma es (De Pablo Maroto, 2001b).

Lo interesante del discurso de Juana se encuentra en el brillante juego de contradicciones que establece para ocultar el hecho de que, en su cosmovisión cristiana del mundo, la Virgen María es, más que una profetisa, una diosa principal, a la que debe ocultar formalmente bajo el contenedor de una extraordinaria devoción fruto de su profunda experiencia mística. Así sucede, por ejemplo, cuando hace decir a Dios: “Hija mía, ¿siendo Vos chiquita, tenéis cuidado de los pecadores? Dejadlos, Hija mía, e veníos conmigo. E dadme vuestras tetas que quiero jugar con ellas” (SNNS, p. 173). Aquí, parece que él está trivializando el cuerpo de María, por lo que se convierte en un hombre común, quizá percibido por la audiencia como grosero, al que solo le importa el aspecto físico de la mujer y no la extraordinariamente inestimable función soteriológica que está llamada a cumplir, especial, aunque no exclusivamente, a través de unos hierofánticos pechos que criarán al criador. Ella, al exigir entregárselos en privado, está justificando la experiencia mística como algo interior al cuerpo femenino, pero, a la vez, como algo sagrado en lo que no debe entrar nadie más que Dios y que, al final, cobra importancia como decisión de la propia mujer sobre su cuerpo: “A significación de cuando ella estaba en el mundo, que ofrecía la caridad con los próximos e la humildad e los clamores e ruegos por los pecadores e los buenos ejemplos, públicamente. Mas que las contemplaciones e deseos muy altos e los amores muy encendidos e inflamados que tenía con su Dios e criador no los mostraba ni descubría públicamente” (SNNS, p. 175). Se trata de un Dios que, en todo caso, parece haber dejado de ser Dios para pasar a convertirse en un vulgar hombre, no por medio de la posesión femenina de la Santa Trinidad, sino por su misma palabra hecha orden. Es, pues, una palabra que, como consecuencia, lo coloca en un segundo lugar dentro de la jerarquía olímpica en la que, por tanto, María pasa a ocupar el primer lugar de diosa, porque “en esto nos dio ejemplo. Que mucho mayor ha de ser el amor e fervor e contemplación que de dentro habemos de tener, que lo que de fuera habemos de mostrar” (SNNS, p. 175). No se trata, por tanto, de vivir en silencio, sino con la discreción suficiente para experimentar la fe como cada una considere, intentando siempre no llamar la atención de los hombres (De Pablo Maroto, 2001b; Gómez Jara, 2011).

Igualmente ocurre cuando, recientemente ascendida, ella se encuentra en la comprometida situación en que, por medio de los ángeles serafines, Dios le pide que vaya a verle para coronarla, pero no puede, porque “me tienen todos los escogidos asida”, de manera que “por mucho que nosotros [los serafines del Señor] tiramos hacia arriba, más tiran ellos [los bienaventurados] hacia abajo” (SGANS, p. 134). En esta narración la Virgen se ha convertido en una diosa popular a la que todo el mundo recurre, a la que todo el mundo admira, cuya imposibilidad de desarraigarse simboliza, según

la santa Juana, que “nunca la pudieron desarraigar de las muy hondas raíces de la profunda humildad e de todas las virtudes que ella tenía muy arraigadas en su corazón”, ni san Gabriel, ni los ángeles, ni los demonios, ni las demás criaturas (SGANS, p. 137). Tal es la fuerza de la devoción que se le tiene que ella, por un momento, no puede deshacerse de sus incondicionales para obedecer a Dios y ascender como este quiere, hasta que él insiste de forma completamente irrefutable: “E dijo el Señor que a deshora la veían puesta en alto, que ninguno la podía alcanzar, e se mostró él a todos claramente, e le vieron cómo la llevaba de la mano con tan gran poderío e Majestad”, hasta que la santa Trinidad la convirtió en una reina celestial, “por lo cual os doy yo muchas e infinitas gracias” (SGANS, pp. 135-136). Dios Padre, entonces, ha de hacer valer su voluntad por la fuerza, pues no es capaz de mostrar empatía por los pobres humanos que adoran a su señora.

Otro ejemplo puede encontrarse cuando los ángeles expresan su disconformidad con el hecho de que él se encuentre sirviendo a la mujer, “aunque sea vuestra sacratísima Madre” porque ella “es mayor e mejor que todos los cielos e la tierra, después de vuestra divina Majestad” (SVNS, p. 111). Una vez ha situado a María en la cima de la jerarquía celestial, no cabe sorprenderse de que deba resituar a Dios por encima de todo en boca de los ángeles, no solo para recuperar la idea expuesta en otros sermones sobre la insistencia de estos seres en que él se encarne y comience, así, el proceso de salvación humana, sino también porque, al construir la narración de este modo, Juana evita cualquier discusión teológica al respecto, pero utiliza la misma palabra del Absoluto para darle la vuelta al argumento y situar, finalmente, a la Virgen María en un rango divino difícil de cuestionar, pues la autoridad de la que emana dicho rango es, precisamente, la del Ser superior:

- 21) Pues, ¿cómo, mis amigos? ¿Paréceos ahora, a vosotros, que es razón que me hagáis fuerza y no me dejéis al presente hacer lo que yo quiero, que es servir a mi dulce e amada madre, Santa María, y estar delante della fincado de hinojos como hijo muy humilde delante del acatamiento de la manera que mucho amo? (SVNS, p. 112)

Al expresar el deseo de situar a María de Nazaret en el punto más elevado de su Olimpo cristiano, cuestionando, incluso, la soberanía de los interlocutores y contrastándola con su propia divina voluntad, la palabra de Dios se hace incontestable, incuestionable y, por tanto, indiscutible, al tratarse de la plena autoridad (Fernández Martín, 2022). Tal es así que los ángeles piden perdón por haber siquiera intentado contravenir su voluntad, en lo que se torna, como se ve, en el fin de la vuelta de tuerca vaticinada por el mismo deseo de María. En otras palabras, la fuerza hierológica

de la Virgen María es tal que consigue ver cumplida su voluntad de forma camuflada como voluntad de Dios, de manera que, para la santa Juana, ella queda en la cúspide de la jerarquía cristiana.

El tercer papel de María, ya parcialmente mencionado, es quizá el más atrevido para la clarisa y el más rebelde para la misma imagen de la Virgen, pues ya santo Tomás de Aquino mostró su opinión contra la consagración femenina, en clara línea con cierta tendencia paulina (Küng, 2002). En efecto, su rol de sacerdotisa, relacionado tal vez con la tradición considerada sectaria de que las mujeres (por ejemplo, baptistas) predicaran, enseñaran, celebraran liturgias y misionaran (Küng, 2002), como hizo la misma santa Juana, se plasma en el deseo de entregarse al templo, un sacrificio personal que muestra ya desde muy pequeña, como narra todo el *Sermón de la presentación de María en Templo* (pp. 179-202), lo que significa querer cumplir a rajatabla las normas religiosas institucionalmente establecidas. Ahí “rogaba al Señor, muy afincadamente, siempre la conservase y guardase en pureza y en virginidad e limpieza de ánima e de cuerpo” (SE, p. 13). El mayor sacrificio que ella hace, sin embargo, es la entrega de su propio hijo, cuyo esfuerzo se consuma una vez él resucita (Triviño, 2006).

Su sacerdocio, entonces, “ahora ya en la gloria, ya no consiste en ofrecer el sacrificio, sino en la intercesión incesante” (Triviño, 2006, p. 55), lo que explica, por ejemplo, la constante necesidad de ofrecer su hijo a los bienaventurados que se encuentran en el cielo, a quienes les pide no solo que lo cuiden, sino que gocen de su presencia porque en él está la clave de su amor que es, al final, la salvación:

- 22) E yendo así Nuestra Señora por el reino de los cielos, llevando a su dulce hijo en brazos muy grande e poderoso, ayudándole los ángeles a sobarcar a traer [...], llegaba ella a cada uno e a cada una de los que en el cielo estaban, diciendo:
 –Hermano mío o hermana mía, aquí os traigo a ofrecer mi dulce e amado hijo, para que me le ensalcéis e honréis e sirváis e acatéis e defendáis que no me le enojen, no le ofendan más de lo enojado e ofendido. Tomadle ahora vosotros, tened gran cuidado de él, que yo os lo presento. Gozaos e deleitaos con él, que por eso os lo traigo, porque sé que tenéis gran amor e cuidado de él. Que de otra manera no os le ofreciera ni presentara, por cuanto le amo más que a mí. (SPNS, p. 68)

Este papel sacerdotal de la Virgen María se refleja también con creces en sus constantes apariciones (Fernández Martín, 2021b) y la importancia dada a su palabra: desde fuentes eclesíásticas muy tempranas, la palabra

pública de la mujer está vetada porque se considera que solo los hombres son los verdaderos imitadores de Cristo, de donde se puede deducir las hostilidades que levantaron ciertos movimientos piadosos femeninos durante la Edad Media y parte del Renacimiento (Küng, 2002; Hollywood, 2004; Ferrús Antón, 2008; Ferrús y Girona, 2009; Stamile, 2020). Sor Juana, sin embargo, quiere insistir en que el mayor sacrificio efectuado en tanto María es considerada sacerdotisa lo hace, en realidad, como madre, justo desde el momento en que da su palabra al ángel Gabriel:

- 23) Pues, verdaderamente os digo, mis amigos y hermanos, que antes supe yo sacrificar e sacrificué que ninguno de vosotros. Porque, desde la hora que yo le concebí en mis entrañas hasta que fue subido al seno del Padre, nunca otra cosa hacía de noche e de día sino ofrecerle e sacrificarle al Padre por todo el humanal linaje. Empero, ya no hay ninguna necesidad que yo se le ofrezca al Padre porque él no me le hará ningún mal, mas quiérole ofrecer a los santos para que me le honren y ensalcen, e a los pecadores para que me le sirvan e agraden e porque no me le enojen ni ofendan. (SPNS, p. 75)

La entrega de la mujer al niño es absoluta, pues no solo se refiere a la concepción puramente fisiológica que puede acarrear una dación natural durante el embarazo, sino que también alude al sacrificio final de la vida de él como si fuera un sacrificio propio, puesto que la sangre de Jesús contiene su propia sangre de madre. Una vez ha culminado dicha transmisión, ella se ve capaz de decidir a quién quiere seguir entregando simbólicamente a su hijo. Descarta al mismo Dios porque este ya lo ha sacrificado, por lo que la esencia de su esfuerzo maternal está cumplida. No obstante, para que siga viva en ella la función soteriológica, selecciona a los santos para que lo honren y a los pecadores para que le sirvan y, con ello, todos se salven. Desde esta perspectiva sacrificial, centrada en el vínculo corporal plasmado en la imagen de la sangre (Schneider, 1972), cabe entonces comprender la alusión a la entrega puramente física que explica la necesidad de dar al Incognoscible lo único que una mujer religiosa posee, esto es, su cuerpo, como expresa sor Francisca probablemente al hilo de la tradición ascética (Küng, 2002; Velasco Maíllo, 2007; López Pardina, 2015; Posada Kubissa, 2015; Sanmartín Bastida, 2017):

- 24) Parecíame que todo lo más era lo exterior, y así dejé todas las galas y me vestí una pobre saya. Hacía muchas disciplinas con varios instrumentos, hasta derramar mucha sangre. Andaba cargada de cilicios y cadenas de hierro, hasta que sobre algunas crecía la carne.

Dormía vestida o sobre tablas. Tenía muchas horas de oración y procuraba mortificarme en todo. (*Vida*, p. 94)

En todo caso, dicho rol mariano de sacerdotisa en el que se la incluye tiene una importancia vital desde una perspectiva feminista, si se atiende a “la importancia que adquiere el sacerdote, que llega a identificarse con el propio Cristo³, y la progresiva sacralización de su figura, que en el Laterano IV aparece ya recogida en la constitución I, titulada *De la Fe Católica*” (Del Pozo Coll, 2006). Se insiste, así, en hacer funcionalmente equivalentes a María y a Jesús, como se ve en otros lugares de sus sermones (§4.2) y en parte de la obra de su correligionaria Francisca Josefa (Fernández Martín, 2021b). La novedad, sin embargo, no es tal una vez se atiende a determinados textos del Pseudo-Epifanio, de san Alberto Magno, Juan Gerson, Quirino de Salazar, María de Ajofrín, Brígida de Suecia e Isabel de Villena, entre otras, de quienes sin duda bebe el pensar franciscano, pues defienden la participación de María en el sacerdocio de Cristo debido a la profunda naturaleza de su sacrificio (Sanmartín Bastida, 2017, 413; Triviño, 2019).

Puede esgrimirse, entonces, que su presentación en el templo exhibe simbólicamente a la perfección los tres papeles de forma simultánea: como mística, hereda la obediencia de sus padres de experimentar a Dios en su propio cuerpo según la voluntad del Absoluto; como sacerdotisa, sacrifica su propia voluntad y, como consecuencia, toda su persona por un bien que sabe común; como profetisa, merece el respeto inicial de toda su familia una vez aceptan su visionario sino virginal. Por otra parte, el hecho de que los ángeles “muy dichosos e indignos de la tener en su compañía” la acompañen siempre, “desde la hora en que fue nacida del vientre de Santa Ana”, y de que, incluso, “conversaba más con ellos que con las personas de la tierra” (SPMT, p. 194), es igualmente indicador de este triple papel de diosa-profetisa, por protegida y elegida; sacerdotisa, porque sacrifica su humanidad al estar en constante contacto con lo supraterráneo; y devota-mística, pues realmente desea dedicar su vida a Dios. Los tres papeles

3 “¿Con qué derecho niegan a las mujeres la Iglesia católico-romana y la ortodoxa una igualdad de trato en el acceso al ministerio eclesiástico? A la vista del *ethos* originario de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva, ¿no deberían ponerse en cuestión algunas estructuras de legitimación de la teología tradicional, como la de que la mujer no podría ser ‘símbolo de Cristo’? Conociendo las responsabilidades asumidas por muchas mujeres en la Iglesia primitiva y la nueva posición de la mujer en la sociedad actual, ¿está bien seguir manteniendo la prohibición de la ordenación en las mujeres?” (Küng, 2002, p. 119).

parecen representar simbólicamente la vida que huye del varón terrenal, la vida opuesta a la de la familia tradicional, de donde se puede explicar la importancia que en el primitivo cristianismo podrían tener, al principio, las viudas y, posteriormente, las vírgenes (Küng, 2002): es posible que Juana utilizara, precisamente, una posible herencia de este prestigio antiguo para explotar al máximo la imagen de una Virgen María que en absoluto necesita al hombre para llevar a cabo una vida plena, entre cuya esencia, tal y como se esboza en estos textos de principios del siglo XVI, se encuentra la maternidad.

En efecto, al cumplir más o menos los tres años, María ha de ser presentada en el templo. La narradora muestra, en este caso, a un Joaquín (al que, por cierto, casi nunca denomina “santo”, frente a Ana, que siempre es “santa Ana”) que no quiere llevarla tan pronto, “porque si la sacamos de nuestro poder, no habrá quien le haga piedad e finársenos ha luego. E, por tanto, querría que esperásemos hasta que ella hubiese siete años, porque no tenemos otra hija ni otra compañía sino ella” (SPMT, p. 185). Sin embargo, esto no es posible, ya que el ángel del Señor se les ha aparecido tres veces para rogarles que la presenten en el templo: santa Ana es la encargada de comunicar a sus parientes tan tremenda dicha, “por cuanto Joaquín nunca pudo hablar del grande llanto que tenía” (SPMT, p. 186).

Una vez en el templo, los sacerdotes preguntan “en sus canciones muy concertadas que a qué venían o qué era el sacrificio que tenían”, siguiendo, según sor Juana, la misma costumbre “como hacen en los monasterios a las religiosas que reciben, salvo que en el templo hacían las preguntas en cántico”, en lo que es una prueba de su consideración como mística. Quienes la acompañan responden: “Danos licencia para que entre la infanta, la cual traemos a sacrificar al poderoso Dios” (SPMT, p. 188). Su afán sacerdotal basado en una extraordinaria capacidad de sacrificio y su conocimiento profético se plasman en la frase con la que ella, ahora ya personalmente, responde a la pregunta que le dirigen los mismos sacerdotes:

- 25) E dijo el Señor que le preguntaron, como a niña, diciendo:
 –¿Tú, niña, quieres entrar con estas tres doncellas que acá están?
 E que ella respondía, como mujer muy prudente y de perfecta edad, diciendo:
 –Como mandareis vosotros, mas a Dios me encomiendo. (SPMT, p. 188)

Ya desprendida de sus padres y parientes, comienza el ascenso en la escala de las virtudes en lo que se puede entender como su conversión simbólica en diosa, porque, a diferencia de lo que les pasa a otras niñas, que no dejan de llorar, “esta preciosa infanta alegremente e de su propia voluntad

los dejó a todos e se viene a servir a Dios” (SPMT, p. 190; Lc 14,26; similar en SPMT, p. 191) y, por este motivo, es la elegida:

- 26) [...] así subió Nuestra Señora, de virtud en virtud e de grado en grado de santidad. Porque si tenía una virtud muy excelente, no se contentaba con ella, hasta que subía a otra más alta. E así subía, de grado en grado, hasta que mereció ser la más alta de todos los cielos, *después de Dios*. E a significación de las quince virtudes que ella tuvo mientras vivió en este mundo, subió aquellas quince gradas del templo muy ligeramente. (SPMT, p. 189)

Como se ve en este fragmento, cabe una pequeña ambigüedad en la interpretación del marcado *después de Dios*. Por un lado, el significado más natural permite entenderlo como la expresión que sitúa a la Virgen justo tras Dios, en la tantas veces mencionada gran cadena del ser. Sin embargo, por otro lado, cabe igualmente eliminar la coma (recuérdese que estamos ante lenguaje oral y que la transcripción de la editora es tan solo una guía de posible lectura) y entender, entonces, que *después de Dios* alude a la altura en la que se encuentra, de manera que Dios está por debajo de ella porque esta está en la posición más alta. Es posible que la narradora no quiera ser tan detallista en su palabra, por miedo, como se ha dejado entrever en otras ocasiones (§3.4.3), a repesalias; pero cabe, simplemente, tenerlo en cuenta como una posible interpretación del texto que, además, encaja a la perfección con otros subtextos que estamos encontrando (§4.2).

Continuando con el ascenso por las virtudes, una vez que María ha sido presentada en el templo, dada su ambigua naturaleza habitante a caballo entre el cielo y la tierra, vuelve al cielo donde Dios ha creado un templo muy grande, “todo de oro e piedras preciosas muy resplandecientes” (SPMT, p. 193). Como se ve, el templo se encuentra perfectamente jerarquizado en gradas que ella ha de ascender hasta llegar a la cúspide, donde se encuentra el trono con la Santa Trinidad:

- 27) E a cada una de las gradas, la cual era tan grande que cabían infinitos millares de ángeles en ella, detenían a Nuestra Señora e la hacían asentar en una silla de oro muy resplandeciente e toda cercada de variedad. E allí, dijo el Señor, llegaba cada uno de los mismos ángeles e derramaban en las mismas gradas, a los pies de Nuestra Señora, todas las joyas muy preciosas que traían en los sombreros. E luego, con soberana reverencia, la vestían una muy rica e preciosa vestidura. E cantaban e tañían. E derramaban muchas tazas de perfumes e incensaban con muchos incensarios de oro alrededor de ella. (SPMT, p. 193)

La nazarena va ascendiendo en el templo celestial igual que antes ha ido ascendiendo por el terrenal, contemplando cómo los distintos escalones se van llenando de “vestidura muy rica”, hasta que “antes que acabase de subir todas las gradas la habían los ángeles vestido e calzado y enjoyado e cubierto de infinitas maneras e colores e pinturas, unas muy más ricas e resplandecientes e preciosas e olorosas que otras” (SPMT, p. 193). Parece, pues, evidente el reflejo entre lo que se narra en este ascenso de la Virgen por el templo de la virtud y la forma en que se trata a los distintos estamentos sociales de la época de sor Juana de la Cruz.

En síntesis, es posible que la misma Juana de la Cruz buscara defender su postura de predicadora basándose en el triple papel de mística, profetisa y sacerdotisa que podría haber tenido, a ojos de Dios, la Virgen María prácticamente desde su nacimiento. En primer lugar, sería devota desde que supo por su madre que la había curado Santa María de la Cruz. En segundo lugar, sería profetisa cuando emplease el púlpito para transmitir la palabra de Dios a sus feligreses, en lo que supone, entonces, coligarse con la función de María al ejercer, en tercer lugar, de sacerdotisa que, símbolo femenino de adoración e intercesión, reifica el cuerpo de su primogénito Cristo y lo convierte en una hostia consagrada que entregar a todos los mortales para el perdón de sus pecados. Su sacrificio vendría al tener que abandonar cualquier aspiración terrenal que pudiera haber tenido por ambiciones familiares. Reivindica, de este modo, una eucaristía realmente inclusiva, en la que caben hombres y mujeres porque todos deben sacrificarse si quieren entrar en el reino de Dios (Jn 18,36; Fraijó, 1998).

4.4. La fuerza hierológica de María de Nazaret

En los textos analizados, la importancia de la palabra sagrada de María se encuentra en el contenido de su propio discurso, de manera que se puede asumir como moralmente aceptable lo que la narradora quiere transmitir a través de dicho personaje femenino porque se le da voz a una mujer que, precisamente por ello, pasa a formar parte de la historia creadora del cristianismo. A partir de la relevancia del lenguaje en los textos bíblicos (Gn 1, 1-2, 4; Jn 1, 1), Dios da su palabra al ser humano no solo porque, en él, todo vocablo es acción, todo término es hecho, pues aquella le basta para actuar, en lo que se convierte, entonces, en una visión puramente pragmática de la religión cristiana (Fernández Martín, 2022), sino también porque mediante la palabra la persona puede comprender a Dios, retener sus enseñanzas y transmitirlos de generación en generación (Van der Leeuw, 1964; Schüssler Fiorenza, 1989; Pikaza, 1999; Küng, 2002; Ramón, 2010; Martínez Cano, 2016). Por este motivo, cuando sor Juana de la Cruz pone en boca de María un efectivo discurso, no solo está teniendo en cuenta la audiencia probablemente femenina que acudía a sus sermones dramatizados, sino que además está otorgándole a la palabra mariana una importancia prácticamente similar a la que tiene la misma palabra de Dios, pues parte de la base de que “sin ella no se dan ni otorgan ni reparten ningunas gracias ni mercedes” (SPNS, p. 72). Parece defendible, entonces, que la autoridad más importante en el sistema filosófico de las franciscanas es la Virgen María, protagonista absoluta de los sermones de la santa Juana y relevante interlocutora en las apariciones que experimenta Francisca Josefa (Fernández Martín, 2021b).

En dichos textos, la primera religiosa parece estar reconstruyendo la veterotestamentaria vinculación entre los humanos y el Incognoscible (Pikaza, 1999) mediante la creación constante de un diálogo en el que la protagonista, María, se muestra de muy diversas formas: como madre, como esposa, como hija; como profetisa, como sacerdotisa, como mística; alegre por el amor de su hijo; enfadada por la falta de respeto de las

personas que no valoran tanto el sacrificio de Jesús como el suyo propio; protectora, salvadora, entrañable. En definitiva, la narradora crea un personaje femenino que funciona como ejemplo de la más pura humanidad, que derrocha hacia sus “súbditos” un amor infinito que Dios, en el culmen de su agotamiento e impaciencia por la constante desobediencia humana, no es capaz de demostrar.

En efecto, en los textos franciscanos, María equilibra el poder masculino y el poder femenino, pues actúa como intermediaria y además como madre. Un ejemplo de lo primero, bastante habitual en una concepción más general del cristianismo (Stein, 2002, p. 98), se muestra cuando sor Francisca Josefa, tras explicar un sueño en el que muere un hombre al que no conoce, pero del que se dice que no era buena persona, “corrió que se había aparecido y dicho que estuvo para condenarse, y que por la devoción que tuvo a Nuestra Señora, se le había conmutado la pena eterna en temporal, hasta el día del juicio; y esto ha sido y fue muy corriente” (*Vida*, p. 89).

En cuanto a su papel de auténtica madre, María se enfada con sus criaturas porque no la respetan (SGANS, p. 151), se molesta con ciertas personas que siguen maltratando a Cristo y, naturalmente, ruega a Dios que continúe teniendo paciencia con ellos, porque no saben lo que hacen (Lc 23,34). En boca de la nazarena, la predicación de la franciscana se convierte en un discurso del que resulta difícil escapar, porque, gracias al arte de su labia, expresa cómo la palabra se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros (Jn 1,1-14), con una textura narrativa y una descripción psicológica tan potentes que hacen que la audiencia perciba los contenidos de lo dicho como si fueran una verdad incuestionable, como si fueran la auténtica palabra de Dios (Van der Leeuw, 1964, pp. 405-406).

Así, cabe señalar la relevancia de la voz adquirida por María de Nazaret en su representación celestial, mujer que, dotada de una empatía y una paciencia infinitas, como buena madre, habla por los humanos, sus hijos, y solicita mercedes a Dios-Jesús en su nombre. Al hacerlo, ofrece a su Hijo en sacrificio por los mortales, lo que se convierte en una reivindicación del recuerdo que supone el saber que debe verlo morir para poder luego verlo convertido en el salvador de la humanidad: “Yo os le criaré para que vosotros le poseáis e gocéis, con condición que no me le hagáis ningún mal ni enojo. Que otramente, si veo que me le enojáis e ofendéis, yo me iré huyendo con él muy lejos de vosotros” (SPNS, p. 70).

Dicha reivindicación puede adoptar incluso tonos de enfado cuando recuerda a su audiencia su naturaleza asesina, insistiéndoles en que ella misma fue una víctima que sufrió la triste tragedia de ver morir a un hijo que era, también, hijo de Dios:

- 1) –¡Ay, pecadores! ¿Cómo pudisteis matar a vuestro Dios, y oscurecer vuestra luz e claridad y el sol que os alumbra? Mirad, pecadores, cuánto mal me habéis hecho, sin os lo haber merecido. ¡Ay, pecadores! ¡Cuán gran dolor me habéis dado por las buenas obras que de mí habéis recibido! ¡Oh, ciegos! ¡Cómo habéis destruido y errado vuestro camino, viendo a mi amado hijo colgado por vosotros en la cruz e no le queréis seguir ni ir por la calle que él fue, antes le tornáis cada día a atormentar e crucificar! ¡Ay, pecadores! ¡Cuán mal me hacéis e habéis hecho a mí e a él e a vosotros! (SPNS, p. 70; similar en SPNS, p. 70)

“Esta rigurosidad” de la Virgen, no obstante, “fue significación de que, algunas veces, ha hablado e habla a sus devotos áspera e rigurosamente, porque se enmienden de sus vicios e pecados e sirvan e amen a Dios” (SNNS, p. 176). Esto viene a implicar que, como buena amante de sus pecadores, salvadora de la humanidad y madre de toda persona, no está realmente enfadada con ellos, pues es lo suficientemente comprensiva como para darles una segunda oportunidad. Así lo siente también sor Francisca, quien es perfectamente consciente de que puede dirigirse a ella en busca de consuelo por muy mala persona que se considere que es: “¡Oh, Señora mía, quién pensara que después de tanta inconstancia y yerros míos, te habías de mostrar como madre!” (*Vida*, p. 111).

Por este infinito amor que desprende en sus palabras, María, en boca de Juana, emplea constantemente estrategias para convencer a Dios de que sea bueno con sus criaturas. Entre ellas, se encuentra la de solicitarle que se convierta de nuevo en niño, para que de esta forma pueda ofrecerlo otra vez al templo. Él, que la ama profundamente, accede a ser “tan liviano como cuando era niño muy pequeño”, pero sin dejar de ser adulto (SPNS, p. 64), en una de esas figuras retóricas antinómicas tan frecuentes en el discurso artístico-literario de sor Juana que solo pueden explicarse desde el concepto del discurso como mediación religiosa (§§2.1, 2.2). En la misma línea, sor Francisca confiesa que al explicar (discurso) su inquietud religiosa (experiencia) a su confesor, siente un inmediato alivio tornado en esperanza y tranquilidad: “solo un bien hallaba seguro en mi tribulación, que era declararle a Vuestra Paternidad, como podía, mi corazón y procurar ajustarme a sus consejos, y así volvía la luz” (*Vida*, p. 114). Se ve, de este modo, cómo el discurso es religión, cómo la experiencia es palabra, cómo se entronca a la perfección el hablar y el sentir, sin posibilidad alguna de separarlos en cuanto al ámbito de lo sagrado se refiere:

- 2) Cuando se disminuyen en tu corazón las verdades eternas, luego hablas vanamente a las otras, porque de los labios dolosos del

corazón sale en palabras dañosas tu corazón por los labios, y como él es veloz en sus afectos, así en sus palabras. Pues si el corazón es fuente de la vida, y en ti se vuelve lengua y veloz para la vanidad, ¿qué será tu vida, y qué tus obras, si no viento y nada? (*Vida*, p. 126)

A esto la madre del Ser Supremo responde con un largo monólogo en el que explica lo desgraciada que se sintió cuando supo que tendría que sacrificar a su hijo para salvar a los demás: “Miradle cuán lindo e gracioso e hermoso e dulce es. Os lo ofrezco y encomiendo, que he sabido que me le han de matar y está obligado a las caídas como los otros hombres mortales, conviene a saber, a los peligros de la muerte e de los tormentos” (SPNS, p. 65). Y, sin embargo, es dichosa cuando siente la magia que envuelve la relación de Juan y Jesús a través del recuerdo de su visita a Isabel y, en concreto, de cómo el bebé Juan reconoce ya a su primo en el vientre femenino, antes de que este nazca (116), aunque ambos habían sido ideados por Dios mucho tiempo antes de sus nacimientos. Igualmente alborozada se encuentra cuando contempla danzar a su niño con el primo Juan, al entender así que el sacrificio ha merecido la pena, una vez la cosmovisión cristiana toma la refleja apariencia de las celebraciones hechas en la tierra en honor de la Virgen (117), en lo que forma parte del sistema ritual necesario para comprender el papel de María en la cosmovisión cristiana:

- 3) Porque no solamente os adoró él una vez, mas muchas, en vez que yo le tomaba en mis brazos, luego se abajaba e ponía sus manos chiquitas e adoraba a vos, mi dulce e amado Hijo, e besaba muchas veces mi precioso vientre, donde vos, mi Dios e criador suyo, estábades escondido e encerrado. E tantas veces hacía el niño Juan estas cosas, que las parientas e todas las otras personas que lo veían se maravillaban mucho e decían: Nunca tal niño vimos jamás que tal cosa hiciese. [...] aunque le veían abajar la cabeza, no le veían adorar ni tampoco besar el mi vientre. E yo como sabía e viera todo lo cierto e la verdad de los secretos e misterios, callaba e guardaba dentro de mi corazón con todas las cosas. (SVNS, pp. 105-106)
- 4) Luego, a deshora, apareció él hecho niño infante muy hermoso. E por semejante, apareció allí luego el glorioso San Juan Bautista, hecho niño e infante muy hermoso. E salieron entrambos en medio de una plaza muy grande e anda e deleitosa. E mandó luego el infante Jesús a los santos ángeles fuesen por todo el cielo e llamasen con las trompetas, diciendo que saliesen todos los infantes a

ver el mayor infante, e a ver los dos infantes cómo danzaban en la hermosa plaza. (SVNS, p. 115)

Dicho sacrificio, sin embargo, pese al dolor que le causa en tanto madre de una criatura que sabe que es especial, se convierte en la principal fuente del poder mariano porque le permite recurrir a él cada vez que se precisa ofrecerle algo a Dios. Este supremo ser, a veces demasiado exigente, quiere que se le hagan ofrendas que recuerdan a las riquezas materiales del mundo de los vivos. Pero María, que es una mujer diferente, fuerte, paciente y humilde, recurre al recuerdo de la entrega de valor incalculable, como es su propio hijo, para justificar, precisamente, el deseo de ofrenda:

- 5) Padre mío poderoso, no hallé otra ofrenda que perteneciese a Vos, sino ésta, que es vuestro precioso Hijo e mío, e sois Vos mismo. E así como él padeció desnudo en la cruz por redimir e salvar el humano linaje, así os le ofrezco yo ahora, en estas hostias consagradas e desnudas, por todos los pecadores. Para que por amor de él, les hagáis merced a todos. (SNNS, p. 173)

Asimismo, puede resultar interesante resaltar cómo en ocasiones las palabras de María aluden a acciones tradicionalmente femeninas (y que sin duda lo eran en la época analizada) como cuando dice: “Pues lavad, hijos míos, e no ceséis de lavar hasta que estéis muy limpios e blancos; que también me lavé yo e purifiqué e fui una compañera en todas las cosas” (SPNS, p. 87). Esto, sin duda, muestra cómo sor Juana pone a la mujer en el foco de la interpretación de sus sermones.

En relación con esto, cabe igualmente resaltar alguna ocasión en que, aunque no sea la palabra de María la que se transmita a través del discurso de sor Juana, se deje traslucir la idea del público femenino que la escucha en ciertos hechos que pone en boca del narrador. Así, por ejemplo, cuando desea exponer la presentación de la Virgen a las santas mujeres, es Dios quien “mandaba saliesen todas las mujeres que habían sido antes de su muy santa madre. E también saliesen todas las mujeres que habían sido en su tiempo e después de su tiempo, así vírgenes como casadas e viudas e continentes, para si había alguna que se igualase con su madre”. Como era una orden del mismo Dios, “salieron todas las mujeres, lo más lindas y apuestas que podían”, que “iban de siete en siete millares e de tres en tres millares, porque así lo decían las trompetas” (SGANS, pp. 130-131).

En síntesis, merece la pena defender la posibilidad de que la cosmovisión cristiana ofrecida por sor Juana de la Cruz pone el foco en la figura de María y, por tanto, puede estar creando una religión femenina, una religión que solo entienden las mujeres en tanto madres, a través de la

importancia del papel desempeñado por la madre de Jesús que, precisamente como madre, se ve abocada a ofrecer a su cordero en sacrificio por todos los demás. Parece que su objetivo como predicadora es conseguir empatía con las mujeres que, en sus prácticas religiosas, necesitan contar con un modelo de comportamiento igualmente femenino sin salirse de los cánones cristianos.

4.5. Una geografía de símbolos marianos

En el relato de sor Juana hay, sin duda alguna, numerosos símbolos específicos referidos a María que merecen ser mencionados, pues todos ellos contribuyen a comprender la manera en que se manifiesta lo sagrado dentro de su universo discursivo. Analizamos, entonces, símbolos cósmicos por expresar lo divino a través de la naturaleza, como las peras vinosas, la cera, las abejas, la luna y la gallina clueca; símbolos de interioridad como el unicornio y el castillo, que ponen el foco en la introspección humana; y símbolos históricos, como los números y la hostia consagrada, que trascienden al individuo y se convierten en clave de un futuro que se vive en comunidad (Pikaza, 1999).

Así, las peras vinosas que Dios pide a Gabriel en la fiesta que le han organizado los ángeles para agradecerle la encarnación permiten a Juana entretener en el discurso cristiano una visión grecolatina de la posesión de Ío (Grimal, 2007; García de Andrés, 2012, p. 204). En ella, en lugar de ser él quien se convierte es la mujer la que termina adoptando una hermosa forma a partir de una pera, lo que nuevamente remite a la identificación entre la belleza y el Misterio (Martín Velasco, 2006) y permite, a nuestro juicio, una equiparación, en los textos franciscanos, entre María de Nazaret y Dios:

- 6) E estando así todos mirando, a deshora vieron cómo la misma pera fue tornada una muy linda y excelente dama, la más apuesta e hermosa e adorada que se podría decir ni pensar; la cual dama era Nuestra Señora, la Virgen María. E tomábala el Señor en sus sagrados brazos, besándola y abrazándola muchas veces, y loándola delante todos e diciendo: «Tú sola, mi amiga, tú sola me contentaste. Tú sola, mi amada, escogida entre millares. Tú sola, mi reina, en quien yo reiné y moré. Tú sola, la más santa que he hallado ni hallaré». (SE, p. 34)

Al fin y al cabo, parece prácticamente incuestionable que el significado erótico de la pera remita al cuerpo femenino, quizá por la forma curvada y el dulce sabor (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. pera*), como la misma Juana aclara justo a continuación:

- 7) Las muchas peras que los santos ángeles le presentaban, de las cuales no se había contentado sino sólo de la que san Gabriel llevaba, fue significación de las muchas santas y bienaventuradas mujeres que los ángeles sus guardadores le traían y presentaban cuando dijo que quería encarnar en mujer. De las cuales nunca se contentó cumplidamente; porque si unas tenían virtudes e bondades, no eran del todo perfectas. Y si otras eran santas e siervas de Dios, no eran puras ni limpias e vírgenes como a él pertenecían. (SE, pp. 34-35)

La pureza de la Virgen es también simbolizada por la cera, que sor Juana de la Cruz relaciona con “la pureza e limpieza e virginidad de Nuestra Señora, la Virgen María, e la limpísima e purísima humanidad que Nuestro Señor Jesucristo tomó en sus claras e limpias e virginales entrañas” (SPNS, pp. 77-78; similar en SPMT, pp. 195-196). La cera en sí misma simboliza para ella “la luz e claridad muy grande que Nuestro Señor Jesucristo dio en el mundo con sus doctrinas y ejemplos”, en lo que se traduce, naturalmente, en la fe que ilumina la vida de los creyentes, pues “solo éstos serán bienaventurados e otros ninguno no, porque en sola la fe de Cristo está toda la luz e la claridad e la verdad” (SPNS, p. 78).

Todo esto lleva fácilmente a relacionar a María con la abeja (García de Andrés, 2012, p. 203-204), un insecto que se caracteriza por ser muy trabajador y muy eficaz en la organización de la colmena, así como por representar la realeza, en la tradición judía y, derivada de esta, la palabra, es decir, el Espíritu Santo (Jn 1,1). Considerada durante mucho tiempo el rey, la abeja reina es la que asume el mando de la comunidad, en un símil con la misma fuerza de Cristo que, dulce y misericordioso, es a la vez justo. La forma de su cuerpo es también significativa, puesto que fusiona lo espiritual, en la parte superior, con lo carnal, en la parte inferior (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. abeja*). En definitiva, “Nuestra Señora la Virgen María es abeja muy virgen, e dio de sí cera muy blanca e miel muy dulce”, es decir, “salió de sus puras e limpias entrañas la muy limpísima e purísima humanidad del Redentor, la cual es más dulce que el panal de miel” (SPNS, p. 78). Lo interesante de este símil que efectúa sor Juana es que, a pesar de la negación oficial (Van der Leeuw, 1964; Ferrús Antón, 2008; Ferrús y Girona, 2009; Hollywood, 2004; Stamile, 2020), insiste

en la *imago Christi* de María incluyendo en ella la esencia femenina de la maternidad, puesto que la hace equivaler a Jesús no solo porque la considere reina celestial sino también porque en ella se fusiona lo material con lo espiritual, ya que es la más paciente, incansable e incesante intercesora entre los humanos y Dios.

De manera pareja, resulta llamativa la posible interpretación que realiza sor Francisca de la siguiente cita veterotestamentaria, puesto que estaría contribuyendo a defender la anticipación de una abeja salvadora (María), cuya miel (su hijo) habría estado dispuesta a absorber el Omnipotente hasta hacer suya, como de hecho tiene lugar en la vuelta al Incognoscible de Jesús de Nazaret (Fraijó, 1998; Triviño, 2006; Llamedo González, 2018): “Como fuego la limpian [las penas el alma], y como abejas labran en ella panal, para que su querido, con la miel que procede de su boca y está escondida debajo de su lengua, diga: «comeré mi panal con miel» (Cant 5,1)”. Insistimos, pues, en que María de Nazaret es el Misterio en la cosmovisión franciscana.

Otro símbolo cósmico interesante de la madre del Absoluto es el de la luna, pues la omnipresencia de esta recuerda a la de aquella. En efecto, “así como hace la luna, que dondequiera la persona va allá parece que ésta va tras de ella, e siempre parece que está sobre la cabeza de cada uno”, María se encuentra siempre dispuesta a ayudar a todos los que confían en ella, ya que “siendo ella una sola, la veían y gozaban cada uno por entero, que les parecía a cada uno de ellos que su cabeza sola estaba. Porque, donde quiera que iban, allá la veía cada uno sobre su cabeza, e por semejante, a donde quiera que miraban, allá la veían” (SGANS, p. 133).

Esta visión omnipresente de María no puede, sin embargo, desligarse de la imagen necesaria del sol de Dios que es quien verdaderamente la ilumina. Conviene recordar, a este respecto, que de la luna realmente no emana luz, sino que refleja la que proviene de un astro considerado superior. Asimismo, las distintas fases que atraviesa la luna o cualquier cambio que ellas impliquen no solo aluden al principio de transformación femenina plasmado en su ciclo menstrual, sino también a las numerosas formas que adquiere la misma Virgen en el mundo católico (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. luna*).

Esta visión astral de la luna en relación con el sol y complementada con las estrellas es, tal vez, la que pretende resaltar la santa Juana cuando hace poner a María sobre Selene, en lo que se puede interpretar como un sentimiento de superioridad del cristianismo sobre la mitología clásica. Asimismo, el hecho de que el astro rey la custodie implica no solo la expresión de la protección, sino también la confirmación del poder del sol, esto

es, el mismo Absoluto, capaz de disponer la situación de la fémina elegida a su voluntad, independientemente de la manera en que otros hubieran podido contemplarla:

- 8) E dijo el Señor que si su primo, San Juan evangelista [sic], decía que había visto la mujer, puesta la luna a sus pies e cercada del sol e coronada de estrellas, que mejor podía él decir, pues era verdadero Dios, que había visto la mujer asentada en muy rico tálamo e haciendo delante de él cantares muy dulces e gozosos. (SGANS, p. 151)

Si se asume que el gallo, otro símbolo cósmico, alude a Cristo (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. gallo*), resulta entonces altamente interesante la correlación que efectúa la franciscana entre su madre y la gallina clueca, pues María es definida como “continua rogadora e abogada de todo el universo mundo, e siempre tiene a los pecadores metidos debajo de sus alas, para los defender e amparar” (SGANS, p. 150). La imagen no deja de ser sorprendente, porque, por un lado, a las gallinas las fecunda el gallo (Jesús-Padre) y, a la vez, las gallinas ponen huevos (Jesús-Hijo), en lo que se torna en una infinita interrelación entre el origen y el final de la propia vida a modo de alfa y omega (Ap 1, 8; 2, 8; 22, 13), que muestra el nodo de la santa Trinidad en el que sitúa a la Virgen María. Por otro lado, las alas de la curiosa ave recuerdan al manto protector de la madre que es al que recurren los creyentes en numerosas oraciones⁴.

Como símbolos de interioridad (Pikaza, 1999), encontramos el unicornio y el castillo. El paralelismo entre la Virgen y el unicornio se aprecia en la dolorosa empatía que siente la doncella a cuyas faldas se echa el animal por la flecha que le lanzan (García de Andrés, 2012, p. 200):

- 9) Y que así como acaece algunas veces, cuando tiran la saeta al unicornio para le matar, también con él a la doncella que le tiene en las faldas, que por semejante acaeció a Nuestra Señora: que por

4 A modo de mero ejemplo anecdótico traemos a colación dos himnos a la Virgen. En la última estrofa del himno a la madrileña Almudena se canta: “Bajo tu manto, Virgen sencilla, / buscan tus hijos la protección. / Tú eres patrona de nuestra Villa, / Madre amorosa, Templo de Dios”. De forma similar, en la quinta estrofa del himno a la asturiana Virgen del Acebo se canta: “Venid, pues, y a la Virgen preciada / del Acebo entonad sus canciones, / y en su templo colgad los blasones / de su augusta e inmortal protección. / Prez eterna que a los pueblos aunados / bajo el manto real de María, / sus destinos, su fe y su alma pía / le consagran con férvido ardor”. Entendemos que este tipo de cánticos se encuentran dentro de toda la acción ritual descrita en torno a las festividades de la Virgen (§4.7).

matar e prender a él, hirieron a la Virgen que le había parido. E tal fue la saeta que le tiraron, tan cruel e amarga, los que les crucificaron, que traspasaron a la Virgen que le parió, con ella, el corazón; y con cada uno de los tormentos que le daban padecía ella mil muertes. (SE, pp. 48-49)

Resulta, entonces, relevante señalar la simbología que el unicornio tiene en la iconografía cristiana, pues representa “la flecha espiritual, el rayo solar, la espada de Dios, la revelación divina” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. unicornio*) que, naturalmente, podría representar cualquier experiencia mística femenina. Concretamente, hace alusión a la Virgen fecundada por el Espíritu Santo o, en general, al milagro de la encarnación en lo que es otro extraordinariamente interesante símbolo mitológico aplicado a la interpretación femenina del cristianismo.

En cuanto al símbolo del castillo, sor Francisca lo explica de manera narrativa, poniendo palabras en boca de Dios y dirigidas a la misma María: “En el día en que había de ser hablada su esposa, previno Dios sobre sus muros, torres y a sus puertas cerraduras. Si fueres fuerte para sufrir el desconsuelo, no saldrás con ligereza a buscar y aposentarte en los alivios humanos; serán tus muros como de bronce y de hierro: entonces dará Dios sus palabras en tu boca, cuando fueres como ciudad cercada de secreto, que en silencio será tu fortaleza” (*Vida*, p. 126).

Juana, sin embargo, utiliza imágenes más visuales para explicar el mismo concepto del castillo secreto al que solo Dios tiene acceso. Se trata ahora de una fortaleza que aparece en la parte inferior del cuerpo de una mujer, de manera que es castillo de cintura para abajo y doncella de cintura para arriba, en lo que viene a significar que Dios mora en su virginidad, como la misma Juana pone en su boca:

- 10) E declaró el Señor, diciendo que estar Nuestra Señora desde la cinta abajo hecha castillo e desde la cinta arriba doncella, era significación que desde la cinta abajo moró él mismo en ella e tomó carne humana de sus limpias e virginales entrañas. E que, así mesmo, moró en ella desde la cinta arriba, por cuanto moró siempre en su corazón, por lo cual estaba hecha muy hermosa doncella. Empero, que más moró de la cinta abajo, por cuanto tomó carne de su carne e moró en su vientre virginal presencialmente nueve meses. Por lo cual, así como Nuestra Señora se tornó hecha castillo, se quedó él encerrado dentro, así grande e poderoso como está a la diestra del Padre. E andaba por todas las cámaras e retretes e torres, de lo cual se holgaba e consolaba mucho.

E dijo el Señor que como Nuestra Señora tenía derramada su ánima e inteligencias por todos los rincones e retretes del castillo, recibía tan gran consolación e deleite con los tañimientos de él, que se encendía e infamaba [sic] toda en amor e fervor e dulcedumbre. (SVM, pp. 221-222)

Una vez Dios muestra el castillo (Pacheco, 2002; Martín Velasco, 2006), entra en él y llama a los bienaventurados, en un alarde de hombría, para que comprueben por sí mismos que su castillo no tiene ninguna mácula. Entonces, “a deshora veían todos cómo salían flores de él e nacían muchas flores e rosas e lirios, en tanta manera que le cercaban muy grande e hermosa” (SVM, p. 223). Esta aludida fertilidad entronca con la tradición del *hortus conclusus* (López-Baralt, 2020), de la que sor Francisca es perfectamente consciente: “A su esposa la nombra con semejanzas que significan secreto: huerto cerrado, fuente sellada. Por preciosa que sea la casa, si a todas horas da paso franco, presto se acabará su hermosura. La gloria de la hija del rey está escondida, está en secreto” (*Vida*, p. 124).

Aunque discreta, la producción vegetal que emerge del castillo mariano deja entrever un significado propio, como la misma narradora explica:

- 11) E la muchedumbre de rosas coloradas e muy olorosas e finas que del castillo manaban e nacían significaban, dijo el Señor, las tribulaciones e cuchillos de dolor que Nuestra Señora padeció en esta vida con él, en los cuales fue mayor mártir que todos los mártires. E aun siempre deseaba ser más mártir e derramar su sangre por amor. E que las flores de diversos colores e pinturas significaban las sus virtudes e excelencias muy perfectas e acabadas que ella tuvo. E dijo el Señor que los lirios significaban la purísima virginidad que siempre tuvo Nuestra Señora, en mayor grado que todas las vírgenes. (SVM, p. 223)

Poco después, Dios insiste en la valía del castillo en que él moró, en lo que se puede considerar una nueva intención de hacer equivalentes a la mujer y al hombre, pues emplea un léxico típicamente bélico que en su época más se asociaría con el mundo masculino de la guerra que con el femenino de la paz: “Pues yo moré nueve meses en el vientre virginal de esta mi sagrada madre, la cual puede ser llamada castillo fuerte e guerrero desde el cual se defienden todos los buenos e se destruyen e persiguen todos los malos” (SVM, p. 224). Con estas palabras divinas, Juana convierte, entonces, a María de Nazaret, “casa de oración e no cueva de ladrones” (SVM, p. 225), en una fortaleza metafórica a la que puede cualquiera acogerse en su lucha contra el mal, en lo que quizá se pueda considerar un paralelismo

con el símbolo carmelitano del castillo interior (§§3.3, 3.4.3), en el que solo el Incognoscible y omnipotente Ser supremo puede entrar.

De hecho, cuando sor Francisca acude a la madre del Inefable en busca de consuelo, su refugio consiste en recorrer su imagen una y otra vez como si fuera una inexpugnable fortaleza a la que ningún mal puede acceder: “esta apertura de corazón me tenía tan oprimida que no sabía qué hacer, pero no dejaba de clamar a mi Señora Madre y Reina, y andar con mi alma visitando sus santos templos” (*Vida*, p. 204). La manera de entrar en ese templo y, por tanto, de pedir ayuda a María, es la oración, como uno de los confesores le recomienda para luchar contra el demonio y sentirse protegida: “cuando más afligida, más oración había de tener y más recurso a Dios, aunque el enemigo me pusiera mares de tribulaciones; que entrara en ella, fiada en Dios, que allí se purificaría el alma” (*Vida*, p. 216). De este modo, a diferencia de los textos carmelitanos, en los que la oración era, en esencia, la primera fase de la experiencia religiosa, necesaria para alcanzar la felicidad que da la fusión con lo divino (§3.3), en los textos franciscanos la importancia de la oración radica en su valor apotropeico (*Vida*, p. 222), puesto que abre las puertas a sentirse protegida del mal representado por el demonio, en tanto este huye al escuchar determinadas palabras dirigidas a quien puede aplastarle la cabeza (Gn 3, 15).

Finalmente, los símbolos históricos que vinculan a Dios con una serie de acontecimientos que superan el puro individualismo son, a nuestro juicio, los números y la hostia consagrada. En efecto, no se puede dejar de mencionar la carga simbólica de ciertas cifras que son escasamente posteriores a la filosofía pitagórica y que, en consecuencia, tuvieron una extraordinaria influencia en el desarrollo de las artes y las ciencias (Fraile, 2011):

- 12) E algunos de los bienaventurados llevaban [a la danza procesional] en sus antorchas tres velas encendidas, e otros nueve, e otros quince, e otros treinta y tres, e otros ciento, e otros trescientas, e otros quinientas, e otros una sola. E tanto merecía el que llevaba un sola como el que llevaba quinientas, y el que llevaba tres como el que llevaba ciento. Por cuanto, el que llevaba una, lo hacía en reverencia de un solo Dios verdadero e poderoso, e por reverencia de una sola Virgen, e pura y escogida Madre de Dios e abogada de los pecadores. E los que llevaban tres, hacíanlo en reverencia de los tres clavos con que Nuestro Señor Jesucristo fue enclavado en la cruz. E los que llevaban cinco e siete, hacían en reverencia de las cinco llagas del Salvador e de los siete cuchillos de dolor de la Virgen María. E los que llevaban nueve e quince, hacíanlo en reverencia de los nueve meses que Nuestra Señora trujo a su precioso

Hijo en su vientre virginal, y en reverencia de los quince años que ella había cuando parió. E los que llevaban ciento e trescientas, hacíanlo en reverencia de todos los tormentos e injurias e vituperios que Nuestro Señor Dios padeció. E los que llevaban quinientas, hacíanlo en reverencia de los azotes tan crudos e amargos que el mismo Redentor padeció en su muy sagrado e delicado cuerpo. (SPNS, p. 77)

Cabe resaltar la importancia del número tres, entendido como “número místico y santo, porque tiene principio, medio y fin” (Fraile, 2011, pp. 158-159), claro referente metafórico a la santa Trinidad o, en un plano más literal, como dice la misma Juana, a los tres clavos que mataron a Cristo. Tres veces tres, el número nueve, es la siguiente cifra que cita la franciscana, quizá, para aludir a la justicia (Fraile, 2011), quizá para incorporar el rasgo femenino a la interpretación masculina del número tres, pues dicho número nueve es la cantidad de meses que dura un embarazo, factor que, como ella misma explica pocas líneas después, resulta altamente relevante para caracterizar el Misterio femenino de María (“hacíanlo en reverencia de los nueve meses que Nuestra Señora trujo a su precioso Hijo en su vientre virginal”). El número quince, por su parte, está compuesto de tres veces cinco, lo que supone añadir al valor místico del número tres el significado del matrimonio del número cinco, suma del primer par femenino con el primer impar masculino, como nuevamente ella expone al aludir a la edad que supuestamente tenía María cuando fue madre (“en reverencia de los quince años que ella había cuando parió”). Son estos casos, como se observa, múltiplos de tres, lo que permite recurrir nuevamente a la misma esencia de lo santo, lo cual, por cierto, queda representado por las constantes alusiones al número uno, que significa la razón y la imposibilidad de división, como la misma párroca escribe en el fragmento indicado. A este respecto, cabe recordar la equivalencia que efectúa mediante la coordinación *e* entre Dios y la Virgen, pues, si bien a ella la considera escogida “Madre de Dios e abogada de los pecadores”, él consta como único, verdadero y omnipotente. Hay otras cifras igualmente relevantes, como la ya mencionada de cinco que, según ella, alude a las cinco llagas de Jesús en lo que se puede contemplar como el cambio de estado que implica el matrimonio incluido en dicho número; y la de siete, que supone salud, inteligencia y luz, si bien en este caso sor Juana explica su valor como la cantidad de cuchillos de dolor de María al ver morir a su hijo.

Naturalmente, no puede faltar el número que se extrae de añadir un tres a otro tres, en lo que se puede considerar una clara alusión a la edad de muerte de Jesús y, a la vez, a la doble característica de santidad (como Padre y como Hijo; como humano y como divino) del nombre propio del

cristianismo, porque “los que llevaban treinta e tres [velas]”, lo hacían “en reverencia de los años que Nuestro Señor Jesucristo vivió en este mundo”, lo que implica “que todas las personas del mundo deben remedarle e seguir sus pisadas y ejemplos, e hacer buena vida e fructuosa de buenas e perfectas obras, adornándose del resplandor e claridad que él nos dejó en su vida e hábito y conversación” (SPNS, p. 77).

El otro símbolo histórico que representa a María de Nazaret es, quizá, el símbolo más controvertido del cristianismo: la hostia consagrada. Sor Juana, a este respecto, aprovecha el valor metafórico de dicho elemento para entrar en la discusión sobre el misterio de la transustanciación (Del Pozo Coll, 2006), adoptando una postura intermedia entre quienes defienden que es una simple representación de Dios y quienes esgrimen que es él mismo. En un primer momento, para la santa Juana la hostia consagrada es una ventana a través de la cual Dios-Jesús vigila a quienes han ido a la iglesia, como el mismo Jesús explica en uno de sus sermones:

- 13) E declaró el Señor, diciendo, que cuando él está encerrado en el santo sacramento del altar, acechando por las finestras de la Hostia, como el venado cuando acecha tras la pared, habla con los que allí están en la Iglesia, diciendo a cada una ánima:
 –¿Qué haces ahí, *mi amiga*, tan tibia e perezosa e negligente en mi servir e adorar, e en confesar tus pecados? ¿Por qué estás mirando y contemplando en las criaturas mortales, e en la hermosura que presto puede perecer? (SVNS, p. 103)

Desde el nivel metadiscursivo que implica reflexionar sobre el auditorio de los sermones de Juana, conviene resaltar el hecho de que emplee el vocativo *mi amiga* en femenino: aunque en un primer momento, naturalmente, se pueda explicar por alusión al sustantivo *ánima*, recuerda nuevamente la importancia del género de sus oyentes mujeres (§§4.2, 4.4, 4.7).

Así parece demostrarlo de nuevo cuando, al poco de proferir las palabras que pone en boca de Jesús, le hace retomar la importancia del papel de la Virgen en comparación con el símbolo de la hostia:

- 14) Por tanto, *amiga mía*, después de te haber criado e redimido, tan grandes amores tengo contigo que me haces venir saltando como cabra salvaje, desde el cielo a la tierra, cada vez que soy llamado por cualquier sacerdote a te visitar, puesto tras esta pared de esta Hostia, como estuve tras la pared del vientre virginal de mi preciosa madre cuando ella iba a visitar a su prima Elisabet. (SVNS, p. 104; relacionado con SNNS, p. 174)

En todo caso, dentro del universo discursivo estudiado parece claro el paralelismo entre la hostia consagrada, como pared desde la que él observa a las feligresas, y el útero de la Virgen María, desde la que él ya oye a los seres humanos antes incluso de haber nacido. De ser así esta correspondencia, Juana de la Cruz está diciendo, nuevamente, que Jesús equivale a María y, por tanto, que merecen el mismo respeto porque uno no podría haber nacido sin la otra. El cordero de Dios que quita el pecado del mundo es la sagrada hostia convertida en sacrificio puro, pero, a la vez, el sacerdote que lo entrega es igualmente sacrificio, porque se ve en la obligación de dar lo que más ama para destruir el mal. Vuelve, nuevamente, a recordarse la importancia de María como ser meritorio de todo nuestro amor porque sacrifica a un hijo por nosotros, al mismo nivel que el Padre sacrifica a su hijo (a sí mismo) por la humanidad (§4.3).

Cabe aún señalar una idea igualmente insólita para la época en que nos encontramos que atraviesa la mera geografía de símbolos marianos y alcanza un plano cognoscitivo que da fe de la historicidad de la hostia consagrada y, como consecuencia, del significado que podría tener para algunas oyentes: los sacerdotes, desde el siglo XIII, son los encargados de fabricar las hostias (Del Pozo Coll, 2006, p. 32), en lo que a lo mejor se considera un afán patriarcal por la creación de niños, que es en la única función en la que destacan lógicamente las mujeres, aunque se las considerase seres totalmente pasivos (§1.3). Si esto fuera así, la santa Juana estaría reivindicando de otra forma añadida el papel de madre de la mujer, pues, si se parte de que ella fue la que crió a Jesús en su vientre, debería entonces ser legítimo que a ella se le permitiera también fabricar hostias, visto el paralelismo entre estas y aquel.

Por cierto, en el sermón que él da a las interlocutoras justo a continuación de este fragmento repite el vocativo *mi amiga* en tres ocasiones en apenas un espacio de ocho líneas. Considera a su interlocutora “paloma e garrida”, y cuando cita las ánimas, ya al final, lo hace empleando el plural con valor anafórico, es decir, en tercera persona (“e pues convidó a todas las ánimas con tantos halagos e amores, que se aquejen e vengán en pos de mí”, SVNS, p. 104). Todo esto nos hace ver bastante claro, como se ha indicado, que sus oyentes eran fundamentalmente mujeres y que ella estaba creando toda una teología cristiana para ellas.

Recuérdese, asimismo, que el valor histórico del símbolo de la hostia tiene amplias repercusiones desde la perspectiva dogmática, pues ella se ve en la necesidad de dar a entender que hay un único Dios, aunque esté repartido por todo el mundo: “Y el Padre celestial tomó las hostias consagradas en sus manos poderosas. E a deshora, fueron todas las hostias convertidas en una. A significación que, aunque el mismo Señor está

consagrado en muchas hostias e en muchas iglesias e lugares, que sólo un Dios es el que está en todas las partes, poderoso e verdadero e grande e justo e misericordioso” (SNNS, p. 174).

Naturalmente, como se constata algo después, esta reflexión sobre la existencia de una única forma de Dios (simbólicamente, una única forma de consagrar la hostia) está aludiendo a las distintas heterodoxias consideradas heréticas que la misma santa Juana ya pudo haber presenciado en su época. En su narración, estos herejes cobran forma de “ladrones e robadores los cuales le querían quitar e robar el manto precioso con que estaba cubierta” la Virgen, durante la Danza de la Inmaculada. Afortunadamente para ella, había “otros que la cubrían e defendían de aquellos que la querían descubrir e robar” (SNNS, p. 177). Como en otras ocasiones, es la misma parroca la que explica este valor simbólico poniéndolo en palabras de Dios:

- 15) E declaró el Señor diciendo que los ladrones e robadores que allí estaban e aparecieron, los cuales le querían quitar e robar el manto que traía cubierto, significaban los herejes. Los cuales le querían quitar el manto de su virginidad e pureza e limpieza e hermosura e claridad. Los cuales, dijo el Señor, no decían verdad, cuando tal decían o pensaban. E que todos eran herejes e abominables e caerían en muy grande aborrecimiento delante su Majestad e justicia. E los que la cubrían e defendían, significaban todos los cristianos e fieles predicadores e letrados. Los cuales la cubren e tornan por ella, cuando en sus predicaciones e disputas la enseñanza e loan, diciendo cómo es ella más purísima e limpiísima e virgen que ha habido ni habrá entre todas las mujeres. E los tales serán bienaventurados, porque dicen e afirman la verdad e lo cierto. Aunque las criaturas ni los ángeles no la podrían ni sabrían loar ni ensalzar, así como es razón y ella merece. (SNNS, p. 177)

En resumen, los símbolos que las franciscanas utilizan para referirse a María de Nazaret son cósmicos (peras vinosas, cera, abejas, la luna y la gallina clueca), de interioridad (unicornio, castillo) e históricos (números, hostia consagrada). De todos ellos, quizá el más interesante sea el de la hostia consagrada porque, en ella, se une el mito de la palabra dada en la eucaristía con el rito de la deglución en lo que sin duda alguna supone metafóricamente “comer el cuerpo divino lo mismo que en los festines canibalescos” (Eliade, 1957/2018, p. 77), lo que simboliza, claro está, el poderoso sacrificio que hubo de realizar, según los textos franciscanos, la misma María al entregar su cordero para quitar el pecado del mundo (Pikaza, 1999).

4.6. La encarnación como mito soteriológico

La encarnación, en la cosmovisión cristiana, constituye un mito histórico salvador, porque, por un lado, Jesús se muestra como humano perteneciente a la historia y, por otro lado, es el mito fundante de una nueva esperanza salvífica (Pikaza, 1999). En efecto, el mito bíblico de la encarnación es una muestra más del amor de Dios que, pese al mal causado por los primeros padres, busca redimir a los humanos a través de la entrega de su propio hijo (Van der Leeuw, 1964). Por este motivo, todos dicen: “Oh, Señor, ¿cuándo vendrás? Rómpanse ya los cielos e venga el deseado de las gentes”. Su deseo de ver al redentor es tal, que “unos andaban por los montes desnudos haciendo muy grandes penitencias hasta que iban sus cuerpos negros como piedras” mientras “otros andaban dando voces y llorando hasta que cegaban sus ojos, e otros clamaban e oraban, diciendo «Ven, ven, Señor e no tardes»” (SE, p. 8). El clamor por su venida desde la narración vista en su amplio contexto se convierte, de hecho, en una llamada cotidiana vista en un contexto individualizado que busca la salvación o, al menos, cierto consuelo ante las vicisitudes de la vida: “Sería disposición de Nuestro Señor, para mostrarme que acá Él había de ser mi refugio” (*Vida*, p. 104).

El mito de la creación de un Absoluto salvador entronca con las primeras líneas del Antiguo Testamento (Gn 1,12), en las que se expone la creación del mundo que, en la cosmovisión cristiana, es también un mito de nacimiento, no solo porque defiende el surgimiento de un nuevo mundo simbólico (el cristiano, distinto del judío y del heleno), sino también porque toma forma de ser humano (Widengren, 1976). En el contraste entre lo literal y lo simbólico que afecta al mundo del discurso o al universo discursivo de los textos franciscanos estudiados (Coseriu, 2007; Ricoeur, 2008) cabe entrever los tres constituyentes teológicos del mito (Pikaza, 1999): a) Dios, un elitista personaje masculino veterotestamentario, se torna en un padre universal que adopta forma de ser humano; b) el reino de Dios al que pertenece Jesús es fruto de ese afán universalista comprendido como amor comunitario; y c) el hecho de ser hijo de humano lo vuelve lo

suficientemente vulnerable como para que sea impregnado de un atributo sacrificador que ensalce su valía mesiánica.

Así, el sistema mitológico franciscano parte, efectivamente, de estos tres elementos teológicos. Por ejemplo, el hecho de que los mismos ángeles supliquen a Dios que se encarne para evitar que los humanos sigan cayendo en el error de adorar a becerros de oro muestra la autoridad del padre que toma las principales decisiones sin consultar a nadie y que, por tanto, establece la más clara de las jerarquías con los seres que lo rodean:

- 16) E los santos ángeles, viendo cómo muchas gentes idolatraban y adoraban a dioses extraños, los cuales engañaban a las personas e les decían muchas mentiras, e cómo muchas se iban al infierno, e cómo otros estaban muy tristes e desconsolados, clamando con muy grande ahínco iban delante de la Santísima Trinidad e decían con muy grande caridad: “Oh, Señor, encarna ya e ve a remediar al mundo, que se pierde todo”. (SE, p. 9)

Esta visión patriarcal de lo numinoso se ilustra también con la narración de la experiencia mística que vive la misma Virgen María, a la que posee cuando considera oportuno, igual que ocupa el cuerpo de la fémina en una unión mística que tiene lugar, como en toda experiencia religiosa, cuando Dios quiere:

- 17) Dijo el Señor que, así como Nuestra Señora la Virgen María acabó de decir por tres veces estas palabras, a deshora permitió él fuesen abajadas abajo todas las torres e ventanas del mismo castillo. Y entró él mismo por ellas e no otro ninguno. E allí gozó Nuestra Señora de él, como ella quería e deseaba, muy llena e cumplidamente. (SVM, p. 228)

En efecto, aunque ya desde este momento se muestra a un poderoso personaje masculino perfectamente consciente de que no puede salvar a la humanidad él solo, puesto que “él mismo, el cual era sacerdote grande e había de ofrecer e sacrificar su precioso cuerpo e sangre [...], había de escoger para sí mujer virgen e doncella muy limpísima e casta, de la cual había de tomar carne humana” (SE, p. 9), la espera es, sin embargo, muy larga. Se muestra aquí al Dios paciente, pero enfadado, del Antiguo Testamento, que no tiene prisa por salvar un mundo que, según ve, no quiere ser salvado, que en determinado momento pregunta a los ángeles para qué va a dar salud a los humanos si ellos a cambio le blasfemarán y que para qué va a rescatarlos si luego le serán ingratos y ni siquiera reconocerán su esfuerzo (SE, p. 9).

El tiempo pasa en el reino de Dios y, tras unas cuantas generaciones en que los ángeles claman a Dios “demandando al Mesías prometido en la Ley y en los Profetas e Rey de los Ángeles”, el Creador insiste: “¿Qué necesidad tengo yo de ir al mundo donde tantos pecados y enojos me son hechos?”. Los ángeles, personajes míticos esenciales en la cosmovisión franciscana, replican defendiendo que para él la encarnación es ciertamente irrelevante, pero que resulta esencial para la salvación de los humanos: “Oh, Señor, no lo hagas por la necesidad que de ellos tienes, mas hazlo por la que ellos tienen de ti, que es muy grande” (SE, p. 9). Son dos los motivos por los que argumentan que la única forma de ayudar a la humanidad a superar el mal es que el mismo Dios se encarne: los profetas anteriores a Jesús no son comprendidos y él es el único que puede resucitar, lo que implica que puede hacer resucitar a todos y a la vez demostrar que su palabra es un hecho (Fernández Martín, 2022).

- 18) –¡Oh, Señor, encarna ya! [dicen los ángeles] e ve a remediar las gentes. Que les envías profetas e santos e, como son hombres, mátanlos todos e no entienden lo que les dicen. E aún ellos no entienden bien lo que tú les dices ni las figuras que les mandas hacer. E por eso, ve tú, Señor, que eres Dios de los dioses e Señor de los señores e Causa de las causas e Bien de los bienes. E aunque a ti te maten, como ellos son tan malos e tú eres Dios vivo e verdadero, resucitarás e tendrás vida para siempre y darla has a todas las gentes. (SE, p. 11)

En este caso, la anunciada resurrección puede entenderse como una especie de mito anual, de carácter socioculturalmente cíclico, según el cual se asume ya desde el inicio que la divinidad, una vez nacida, va a morir para volver a nacer convertida en un ser nuevo. La muerte, entonces, se torna un rito de paso necesario para llevar con éxito la misión soteriológica planteada desde el principio. Así sucede, por ejemplo, cuando fallece la hermana de sor Francisca y ella la ve a la derecha de Jesús-Dios, una vez, y a la de María, otra vez, en lo que no solo se transforma en una reivindicación del papel de María de Nazaret como mito de la muerte (Widengren, 1976), sino también en una naturalización de lo que se considera un paso del presente mundo al del más allá, sobre todo, porque “me pareció entender muchas palabras de consuelo de Nuestro Señor, con que me quitaba la pena y confusión con que me dejó su muerte” (*Vida*, p. 240). Si se asume que la muerte es un proceso superable y, por tanto, en determinadas ocasiones, superado, la creyente no tiene nada que temer, ni de la suya, ni de la de sus seres queridos.

Igualmente, a modo ilustrativo se puede traer a colación el siguiente pasaje de sor Francisca en el que narra cómo una religiosa, compañera suya,

se queja de la toca llana que Josefa lleva, y se muestra, tras su muerte, con una opinión cambiada en lo que se puede considerar, entonces, como un rito de paso que conlleva el trasvase del estado de ignorancia (o, al menos, de desacuerdo) al estado de sabiduría (o, consecuentemente, de acuerdo con la misma escritora):

- 19) Pasado algún tiempo, murió y la vi en sueños con la toca casi sobre los ojos, que tapaba toda la frente y muy ajustada a la garganta que la cubría toda; díjome: «Vengo a avisarte a Fulana (nombrando una amiga suya) que ya me he desengañado, que están bien así las tocas». Entendí que tenía grandes penas debajo de aquellas tocas, y que, aunque fue cosa al parecer tan nada, el defecto que en eso pudo tener, los ojos de Dios hallaron tres causas de darle aquella penitencia. La primera, el disgusto en lo que mandaba la prelada; la segunda, el mal ejemplo; la tercera, el repugnar lo que era más conforme a la regla. (*Vida*, p. 146)

Como puede observarse, dentro del universo discursivo analizado, el fallecimiento de la religiosa implica un profundo cambio en la convicción que supone la forma de vida convencionalmente acordada por la orden que, en última instancia, puede alterar {al/el} Absoluto (*Vida*, p. 155). Sin embargo, lo interesante del fragmento es, nuevamente, la naturalidad con que ella narra un rito de paso que supone no solo la creencia en el regreso de quien se ha marchado al otro mundo, es decir, de quien ha logrado culminar, desde su perspectiva, dicho rito con éxito, sino también la posibilidad de acceder a sus experimentadas palabras por parte de quien se ha quedado aquí.

De hecho, la descripción del otro mundo, del Reino de Dios en términos cristianos, es uno de los mitos de la muerte que no solo permiten comprender cómo es la vida después de fallecer, sino que además se ajusta a las vivencias extáticas que pueden equivaler a sus expectativas sobre el más allá (Widengren, 1976). Así, por ejemplo, para sor Juana es fundamental que el alma reconozca a Dios para poder fusionarse con él; de lo contrario, no podrá reunirse con él sino con el demonio. Ese reconocimiento tiene lugar, además, dependiendo de si la persona dueña de esa alma ha realizado obras buenas o no, en lo que se considera, entonces, una fusión inalienable entre la ética y la metafísica o, en palabras de Eliade (1957/2018), la clara consideración del mito como un modelo ejemplar de conducta humana:

- 20) E si el ánima tiene hechas tales obras, en su vida, que merezca ser alumbrada en aquella hora para se salvar, responde luego con grande fervor:

–Sí, Señor, bien te conozco, que eres mi Dios e Redentor e Salvador Jesucristo.

E oída el Señor esta respuesta, vuelve luego las espaldas, diciendo:

–Ven, vendida del mi Padre e de Mí e del Espíritu Santo.

E si la persona ha hecho tan malas obras en su vida, e ha tenido tan poco cuidado de se confesar e arrepentir e hacer penitencia e resistir e desechar las tentaciones de Satanás, que no merezca ser alumbrada en aquella hora para conocer el verdadero Dios que la viene a visitar, responde, como ciega y endurecida e obstinada en pecados, diciendo: Señor, no te conozco. Y oída el Salvador la tan amarga palabra e respuesta, vuelve luego las espaldas e base diciendo:

–Vete, maldita, que para siempre nunca me gozarás. (SPNS, p. 91)

Para entender este fragmento en clave fenomenológica, puede ser relevante la siguiente frase, escrita justamente después: “De manera que antes que el ánimo sea acabada de arrancar de las carnes, es ya juzgada entre Dios y ella solos” (SPNS, p. 91). La cuestión, entonces, es que, aunque el alma pueda acabar reconociendo a Dios, este se muestra como un ser enfadado que no admite el arrepentimiento, pues, una vez que le dice “Vuelve acá, Señor, que ya te he ahora conocido en tus postreras palabras”, él responde: “Maldita eres, ya no es tiempo, pues no me conociste cuando me habías de conocer” (SPNS, p. 92). De este modo, si bien cabe pensar que la predicadora, en tanto apóstola y evangelista que anuncia la verdad del mensaje divino y, por tanto, asume que el Absoluto se comunica con sus fieles a través de ella (Van der Leeuw, 1964; Triviño, 2019), se esté refiriendo a una experiencia mística propia y no a la muerte en sí, lo cierto es que la función redentora de la Virgen María hace más probable que esté aludiendo a sus expectativas sobre el más allá, a modo de mito de la muerte (Widengren, 1976). En cualquier caso, parece estar allanando el camino a una figura femenina que realmente será comprensiva, paciente y tan divina como él, legítimamente suficiente para constituir el Misterio de la religión cristiana visto desde su experiencia de mujer.

El antiguo mito, entonces, de la diosa madre configurada en María (Van der Leeuw, 1964; Pikaza, 1999), madre del hijo que, a su vez, es el Inefable encarnado, se convierte en una acción ritual cuando se encuentra la correspondencia simbólica entre la experiencia mística femenina y la absoluta entrega mariana a Dios. Por un lado, porque en dicho mito femenino tiene lugar de facto la *imitatio dei* que implica que ninguna mujer es verdadera mujer mientras no imite a la diosa (Eliade, 1957/2018), con todos los problemas que esto implica para las féminas que buscan parecerse a Cristo y no a María (Küng, 2002; Hollywood, 2004; Fernández Martín, 2021c). Por este motivo, puede resultar interesante traer a colación una

cita de la autobiografía de sor Francisca, en la que defiende con alegría que el Inefable la ha situado en la vereda de la imitación de los santos, en lo que se puede interpretar como una licencia para encontrar en cualquier imitación de un santo la fuerza suficiente para superar cualquier dificultad mundana: “Púsome una determinación y ansia de imitar a los santos, que no me parece dejaría cosa por hacer, aunque fuera la más ardua y dificultosa del mundo” (*Vida*, p. 94). Con ello, se abre el horizonte del modelo de la inimitable madre del nombre propio del cristianismo.

Por otro lado, es una acción ritual porque, si se asume dicho paralelismo entre la vida de la Virgen y la que supuestamente ha de seguir toda religiosa como modelo de santidad, la experiencia mística vivida deja huella en el cuerpo femenino, al igual que sucede con el rito (Van der Leeuw, 1964; Widengren, 1976; Pikaza, 1999; Velasco Maíllo, 2007). Este, considerado la palabra mítica hecha acción comunicativa, es una forma fundante de conocimiento que, propia de un grupo social del que nadie puede desancarse, se torna en un vivir holístico en tanto afecta a toda la persona en su integridad humana (Ayala, 1995; Cabrera, 2002; Martín Velasco, 2006; Amengual, 2007, p. 236; García-Alandete, 2009).

De aquí que se pueda deducir que la unión mística que sor Juana de la Cruz relata en algunas ocasiones entre María y Dios (mito) podría asemejarse a la que ella misma hubiera experimentado en algunos determinados momentos de su vida (rito). Así, igual que sor Francisca relata cómo le ha tocado en suerte con el santo del mes el mensaje “No desamparéis, Señor, a los que os buscan” (*Vida*, p. 97), de donde se puede deducir el deseo de unirse con el Inefable como primera fase de la experiencia mística (*Vida*, pp. 148, 164), en el siguiente extracto de sor Juana se plasma a la perfección, esta vez en palabras de la nazarena, lo que se considera también el anhelo de fusión con el considerado esposo, tomando el símbolo del castillo como símbolo de la fortaleza que protege el alma que, en su caso, además, es la virginidad (§4.5):

- 21) –¡Conjúroos, ventanas mías muy claras, por el vivo Dios, que os abajéis más bajas, para que entre vosotras el vivo Dios! ¡E le goce yo e le posea como deseo! ¡E conjúroos, torres e almenas mías muy altas e resplandecientes, por el vivo Dios, que os abajéis todas muy bajas! ¡Para que seáis suelo e alhambras por donde pise e ande el vivo Dios! (SVM, p. 227)

La fuerza hierológica de María, ya analizada (§4.4), también se puede observar en este fragmento en el que se solicita al propio cuerpo responder a las necesidades del Ser al que más ama la que se considera la más humilde de las mujeres. En este mismo sentido se muestra el anhelo de sor Francisca

por cumplir la voluntad de Dios y, con ello, alejarse de todo mal: “El yerro mío siempre ha estado en no llevar, como los bienes, los males, poniendo solo la mira en no descontentar al Señor de todo y dejándose guiar del soberano guaiador” (*Vida*, p. 114).

La narración continúa con una María que, siendo la protagonista de los reclamos de amor del Incognoscible, solo es poseída por él cuando ella admite de forma explícita la necesidad que tiene su persona de sentirlo, en lo que se considera, entonces, un reclamo del Ser sobre ella misma:

- 22) E declaró el Señor diciendo que andar él tañendo e cantando, alrededor del castillo de Nuestra Señora, e convidarla con amorosas e dulces palabras, e no querer entrar a ella —aunque tenía poder para ello— hasta que ella conjuró por tres veces las torres e ventanas e las hizo abajar e humillar hasta donde él estaba, fue significación que aunque él convida a cualquier ánima con buenos propósitos e pensamientos e deseos, en fin no quiere él entrar a ella, ni hacerle fuerza que le reciba, hasta que la misma persona se humilla a él e le ruega con grande amor e fervor, siquiera por tres veces. E que subirse después el castillo en alto, e volar en él e subir por las ventanas, cada vez que su preciosa Madre le deseaba, era significación que cuando ya el ánima se ha humillado a Dios y él la ha empezado a poseer e se ha contentado de ella, ya él mismo se la va a buscar e a gozar e deleitar con ella, cada vez que la tal ánima le busca e le desea. (SVM, pp. 228-229)

Lo llamativo de la narración de sor Juana es que, a diferencia de lo que puede acabar ocurriendo en una experiencia mística con seres humanos “normales”, en la que Dios sale supuestamente del cuerpo y vuelve a estar por encima de la persona, con María es ella la que pasa a estar por encima de Dios, en lo que resulta ser probablemente la esencia de toda la teología franciscana y, por tanto, la pura explicación de su Misterio:

- 23) E que, estando Nuestra Señora en tan grandes consolaciones e gozos accidentales, salió él del castillo, e tornóse a subir en alto, como de primero estaba. Y el poderoso Dios, dijo él mismo, quedó en lo bajo, cercando e rodeando el castillo fuerte de su soberana Madre. E que, así como ella le miraba desde en alto e le deseaba tener consigo, luego volaba él e se entraba por las ventanas muy altas de las torres del castillo. (SVM, p. 228)

La unión mística entre el Ser más absoluto y la más humilde de las mujeres, sin embargo, tiene una consecuencia trascendental que es el

verdadero origen del mito histórico de la salvación patente en el cristianismo: la maternidad de María. El mito de la diosa madre se convierte en rito (Van der Leeuw, 1964), precisamente, en el momento en que Dios decide encarnarse, porque es entonces cuando el hijo de humano de la teología tradicional se materializa en el verdadero hijo de una humana. El mundo que dibuja Juana, pues, que versa en torno a la pura voluntad divina, es definible como un “lugar donde Dios actúa y el humano se realiza” (Pikaza, 1999, p. 282): la palabra de Dios hecha acto da paso a la felicidad de la persona. La encarnación se convierte así en la salud que viene a curar la larga enfermedad de la humanidad (SE, p. 40), motivo por el cual pasa a llamarse “la santa Encarnación”:

24) E, por tanto, ponen en cabo de las escrituras que hacen las gentes en el año de la Encarnación, de tantos. A significar que cuando dicen *de la santa Encarnación*, ya ponen la salud de su ánima delante. Por cuanto, por la muy saludable Encarnación hubieron todas las ánimas que estaban muertas por el pecado de los primeros padres la salud verdadera. (SE, p. 10)

El milagro soteriológico de Jesús es, para Juana, retrospectivo, en el sentido de que, al hacerse carne, la santa Trinidad salva no solo a los posibles creyentes del futuro, sino también a los que en el pasado no han podido creer en él y han muerto en pecado sin conocerle. Es posiblemente esta aspiración de salvación universal, contenida en la esencia del cristianismo narrado y basada fundamentalmente en la humildad de la humana que conlleva darse a la voluntad del Ser, lo que implique el perdón de todos los pecados excepto el de la soberbia, dado el comentario que hace al *morena soy, pero hermosa* (Cant 1,5)⁵:

25) E lo mismo puede decir cada una de las personas que viven en la tierra. Conviene a saber, fea soy en cuanto el cuerpo y el cuanto los pecados en que soy engendrada e nacida e criada e obstinada en ellos. Mas hermosa soy por cuanto soy criada a imagen e semejanza de Dios, e soy redimida e comparada por tan gran precio. E aún

5 A este respecto, llama la atención el cuarteto del decimotercero soneto de sor Ana de la Trinidad, que refiere, precisamente, a esta dificultad para comprender la elección que hace Dios del cuerpo femenino como morada, pese a la humilde autopercepción: “Muero por Ti de hambre y te me ausentas; / no huyas de quien tiembla temerosa, / –que, aunque morena, soy también hermosa– / cuando en mi pobre choza te aposentas”. Es un sentir frecuente también en religiosas no necesariamente carmelitas, como Isabel de la Madre de Dios (Gómez Jara, 2011).

tengo tiempo de me arrepentir e obrar bien, e hacer penitencia de mis pecados e alcanzar misericordia delante de Dios, e haber salvación e vida eterna. E que, por tanto, no se debe angustiar ningún hombre ni mujer por feo e disforme que sea. Que, si buenas obras hacen e merecen ir al cielo, allá estarán hermosos e blancos e adornados e allá no tendrán ninguna tacha ni fealdad ni negrura. (SVM, p. 216)

A este respecto cabe resaltar la “maldición” del ser negra como un tipo de mal que afecta en mayor grado a la mujer que al hombre, pues a la discriminación por género se añade la discriminación por el color de la piel. En efecto, aunque resulta altamente complejo explicar de dónde proviene esta actitud tan negativa hacia las personas negras, si es tal vez debida a su asociación ideológicamente construida en determinada sociocultura occidental con los seres de la naturaleza, entendidos como incivilizados; o si la clave se encuentra en la construcción sociocultural del canon de belleza, centrado históricamente en occidente en la mujer blanca y de cabello claro, parece evidente que no se puede cuestionar “el carácter jerárquico y arrogante que proviene especialmente del poder de los blancos en relación con los negros” (Gebara, 2002, p. 63)⁶. Puede ser razonable, entonces, preguntarse hasta qué punto conceptos derivados de la teología cristiana como “pureza” y “belleza” asociados a la idea de perfección de María han podido influir en que sus opuestos de “mancha” y “fealdad” se relacionen, precisamente, con la des-identificación del Misterio (Pikaza, 1999) o la contra-hierofanía que es el demonio. Resulta probable que un motivo se encuentre en la doble vara de medir que se emplea para ellas y para ellos, derivada quizá de la extrema idealización con la que se ha construido el modelo perfecto de comportamiento femenino, esto es, la Virgen María, porque supone, en la práctica femenina, un sentimiento de culpa entre las mujeres que no se percatan, por un lado, de que es absolutamente imposible seguir a tan utópica perfección, defendida durante siglos como modelo femenino estereotipado y, por otro lado, de que quienes elevan a los altares a dicha figura como modelo de conducta femenina son esencialmente hombres que no solo nunca habrían hecho algo similar con otro(s)

6 En todo caso, dentro de este contexto el trabajo de Rodríguez Ariza (2019) resulta altamente ilustrativo porque recopila algunas hipótesis que intentan explicar la existencia de ciertas vírgenes de tez negra (Montserrat, Guadalupe, Almudena...) que son masivamente veneradas como imágenes de culto a lo largo del territorio católico. Entre las razones aducidas, cabe mencionar cuestiones relacionadas con el material de las tallas o la pervivencia de antiguos cultos precristianos.

hombre(s), sino que, además, son tan temerarios (por no decir soberbios) de considerarse a sí mismos vicarios de Cristo. Esto implica que no dudan en situarse funcionalmente a su mismo nivel, mientras condenan que las mujeres lo tengan como guía de conducta; ellas, bien es sabido, deben seguir a la Virgen María porque, en el fondo, asumen que es una mujer extraordinaria y, por tanto, inimitable, lo que implica, al final, un constante sentimiento femenino de frustración por la imposibilidad de alcanzarla en la praxis de la vida real (Manero Sorolla, 1992; Lagarde y de los Ríos, 2003; Hollywood, 2004; Maeso, 2004; Del Pozo Coll, 2006; Ferrús Antón, 2008; Ferrús y Girona, 2009; Steffanel, 2010; Lewandowska, 2013; Stamile, 2020; Fernández Martín, 2021c). En todo caso, en la santa Juana cabe entenderlo como un atributo de humildad típicamente mariano, cuando explica, por ejemplo, que el *negra soy, mas soy hermosa* (Cant 1,5) se emplea “porque se tenía de ella por la más chiquita criatura e más despreciada que había en todo el mundo. E que no solamente se tenía por muy chiquita criatura, mas aún por el más chiquito gusano que hay debajo de la tierra” (SVM, p. 215), en línea, entonces, con la retórica de la humildad que se ha visto en otras religiosas (Weber, 1996; Fernández Martín, 2018; Lewandowska, 2019; Alabrús Iglesias, 2019).

A este respecto, la constante alusión al demonio como “un hombre negro” en la autobiografía de sor Francisca (pp. 93, 221, 242, 245) y en textos similares de otras mujeres, como santa Teresa (*Vida* 31,3) y Marina Escobar (Alabrús Iglesias, 2019; Sanmartín Bastida, 2017, pp. 337-339), puede interpretarse como una ratificación de esta clasificación racial, en lo que se consideraría una etiqueta hacia un colectivo desfavorecido al que ella, por su clase social y su género, no pertenecería; pero también podría entenderse como una alusión crítica al colectivo de los sacerdotes, cuyos hábitos son generalmente del susodicho color, a quienes estaría atribuyendo un comportamiento indigno, hipócrita e incluso vergonzoso (Fernández Martín, 2021b).

En todo caso, lo interesante de la teología de Juana de la Cruz es que esta salvación no puede llevarse a cabo sin María, a la que parece colocar por encima de la gran cadena del Ser. Si la santa Trinidad es importante en su pensamiento, ella es, sin embargo, la clave, la figura que mantiene unido al Ser que es trino y uno a la vez, “porque quien ofende al Padre, ofende al Hijo y al Espíritu Santo; e ofendiendo a toda la Trinidad, ofenden también a la reina de los cielos; e ofendiendo a Dios y a su Madre, ofenden a todos los ángeles e santos de la corte del cielo” (SPNS, p. 72). Así, cuando Dios-Padre le pide a Dios-Hijo que se encarne para salvar a los humanos, este responde que no entiende por qué ha de hacerlo, si su mismo padre está todo el tiempo enviándoles todo tipo de desdichas. En otras palabras, el hijo no comprende por qué tendría que perdonar a unas gentes que no

han hecho más que comportarse de modo inadecuado desde el inicio de los tiempos. El padre le explica, entonces, que ese perdón viene causado por la extrema perfección de María:

26) –Verdad es, Hijo mío, que yo envié esa destrucción sobre aquellas gentes, porque ellos pecaban muy abominablemente, mas yo te digo que aún ahora perdonaría a todo a todo el mundo por amor de ella. ¿E no la miras, Hijo mío, cuán limpia, pura e bonita es? Que la crié yo para ser morada tuya e casa para que estés algún tiempo.

E el Hijo habló con el Padre, diciendo:

–Pues por amor de aquella virgen dices que has de perdonar tanto, por amor de mí, ¿qué perdonarías?

El Padre le respondió, diciendo:

–Pues por amor a ti, Hijo mío, mucho más perdonaría. (SE, pp. 16-17)

El mito anual, entonces, según el cual la resurrección del hijo de María tendrá lugar tras la necesaria encarnación, se fusiona, a través de la inherente comparación con Eva, con el mito de origen subyacente a la relación entre la unión de Adán y Eva y el inicio del mundo en la cosmovisión veterotestamentaria (Widengren, 1976). Así, María es la nueva Eva (Lc 1,38; Mt 1,18-25), igual que Jesús es el correspondiente salvífico de Adán (I Tim 2,13-15). En efecto, bien conviene recordar que, en el discurso franciscano, la salvación humana gira en torno a la figura de María de Nazaret y a su papel de elegida desde el mismo momento en que Adán y Eva caen en el pecado original de la soberbia, “para remedio e consolación de su caída”, por lo que “lo divulgaron e dijeron a sus hijos, por lo cual se supo de generación en generación” (SE, p. 9). A este respecto, cabe señalar las palabras que sor Juana de la Cruz escribe para narrar lo que ocurrió en el Edén, pues, en su cosmovisión cristiana, la culpable, curiosamente, no es ella:

27) Aunque a Adán le crio, él mismo, limpio e sin ningún corrompimiento de pecado. Mas, cuando él consintió e obedeció a Satanás, luego entró en él el corrompimiento del pecado. E quedó corrompido el mismo Adán y Eva, su mujer. En el cual corrompimiento quedó todo el linaje humano corrompido e dañado de la levadura del pecado original. (SVM, p. 212)

Por otra parte, el símbolo de pureza y la ingenuidad con la que María accede al desnudo contrasta con el reconocimiento de Eva de su cuerpo

como puro pecado. Por ejemplo, siendo un bebé, los ángeles le piden a la nazarena que se desnude, pues no tiene nada que ocultar, en lo que parece un amago de redimir a la esposa de Adán. De esta manera, según va creciendo, “como se quedó con aquel bezo de descubrirse e desnudarse, como veía que los ángeles la desnudaban, desnudábase algunas veces hasta que el ángel” le dice que deje de hacerlo. Una vez ocurre, “dende allí en adelante, nunca más se desnudó la infanta” (SNNS, p. 166).

Sin embargo, vuelve a hacerlo, pero ya en el cielo, no en la tierra, en lo que es otro mito de muerte porque describe la manera en que se lleva a cabo la vida en el olímpico más allá. Además, dado que el desnudo aparece también cuando el Absoluto le pide que baile durante la danza de la Inmaculada, nos encontramos nuevamente con un mito que se convierte en rito dentro del mismo mundo del discurso de la franciscana Juana (Van der Leeuw, 1964; Coseriu, 2007; Ricoeur, 2008; Sanmartín Bastida, 2017; Sanmartín Bastida y Massip, 2017): “Salid Vos, Hija y Madre y Esposa mía, a bailar entre todas aquellas danzas e corros de vírgenes bienaventuradas. E saldréis e pareceréis delante de todos, así desnuda como nacisteis del vientre de vuestra madre Santa Ana” (SNNS, p. 169; insiste después en SNNS, p. 177). Ella, en efecto, no solo acepta el encargo, sino que además añade que lo haría si en lugar de encontrarse en el cielo se encontrara en la tierra, pues siempre está dispuesta a acometer la divina voluntad: “estoy aparejada e obedecer si me mandare vuestra Majestad ir ahora al mundo e andar entre todas las gentes así desnuda como nací” (SNNS, p. 170). Lo interesante en esta ocasión se encuentra en la alusión explícita que hace al cuerpo de la mujer, concretamente al mencionar algo tan típicamente femenino como el pecho, que le crece según está bailando, en un proceso que puede entenderse como un rito de paso que conlleva el abandono de la infancia y el acceso a la edad adulta (Widengren, 1976; Velasco Maíllo, 2007). Este cambio, que implica la plena conversión de la niña en una mujer, conlleva la radical entrega a Dios y, por tanto, un claro rechazo a pertenecer a cualquier hombre, san José incluido (cf. *infra*):

- 28) E que, como ella anduviese bailando e danzando hecha niña, a deshora, le nacieron tetas muy hermosas e blancas e le iban creciendo poco a poco. E el Padre celestial la miraba, pagándose mucho de la su hermosura, e decía al Hijo:
 –Mira, Hijo mío muy amado, a tu Madre preciosa cómo es tan pura e limpia e acabada, e mira cómo, siendo niña, chiquita, tiene tetas tan lindas e blancas e hermosas.
 Y el Padre de las lumbres la habló e le dijo:

–Sube acá, Hija mía muy amada, e dame tus tetas, ¡qué hermosa eres e acabada sobre todas las hijas de Sión e de Jerusalén!

Y el Padre celestial extendió su brazo poderoso e le dio el dedo meñique, y ella alzó la mano e se asió de él. E así la tomó el Padre e la encerró en sí. E con su gran poderío e virtud, fue luego Nuestra Señora vestida e adornada muy rica e preciosamente. (SNNS, p. 170)

Cuán diferente es la visión terrenal que ofrece sor Francisca de una desnudez que implica, al final, la incuestionable obediencia a los superiores, en lo que supone la plasmación discursiva de la confusión de Dios con el Papa, como anteriormente se ha dejado entrever, que ella magistralmente convierte en un poder propio que proviene de Dios y no de los hombres, porque es aquel (y no estos) el que así se lo indica de forma directa, sin intermediación eclesíástica alguna:

29) Yo llevé esto bien porque me daba Nuestro Señor a conocer que, cuanto más desnuda estuviera de mi propio parecer y más dejada a su voluntad en la de los superiores, más cerca estaría de mí, y más dispuesta mi alma para recibir cualquier impresión que en ella quisiera hacer su divino dueño; pues muchas veces, en pasando, aunque fuera de prisa, por donde está el Santísimo Sacramento, sentía, en lo más escondido de mi alma, estas suavísimas palabras, como que salían de su Divina Majestad: “*Quis nos separabit?*” (Vida, p. 130 [Rm 8,35])

Pese a todo ello, el Ser se mantiene discursivamente en el tiempo sagrado (Eliade, 1957/2018), pues su esencia infinita y etérea no le exige atarse a limitaciones corporales (Martín Velasco, 2006). Sin embargo, es tan consciente del paralelismo Eva-María como de su necesidad de encarnarse en alguien especial y es también tan profundamente sabedor del esfuerzo que eso le va a suponer tanto a él mismo como a ella, que se muestra en el mito como un ser paciente, que no tiene prisa por encarnarse ni, por tanto, por salvar a la humanidad. Como consecuencia, no duda en dar largas a los insistentes ángeles para ganar tiempo, quienes tardan aún mucho en anunciar la venida del salvador porque no ha nacido quien lo pueda concebir. De este modo, esperanzados, deben aún aguardar un tiempo a que el nacimiento de María tenga lugar: “Y en este tiempo nacieron los padres de Nuestra Señora, y también nació ella muy limpiísima e hermosísima e pura y perfecta. Y lleváronla al templo de Dios a la ofrecer y sacrificar” (SE, p. 13). En este momento es cuando,

al ver la extrema valía de María a los ojos de Dios, el hijo la reconoce también como elegida, de manera que es él mismo quien solicita al padre encarnarse en ella:

- 30) –Padre mío todopoderoso, también estoy yo contento de ella y muy pagado de su hermosura.
 El Padre le tornó a decir, con muy grande poderío:
 –Pues, Hijo mío, encárnate.
 Y el Hijo le tornó a responder, con muy gran piedad, diciendo:
 –Pláceme de lo hacer.
 Y el Espíritu Santo, con muy grande caridad, diciendo:
 –Pues, sea luego. (SE, p. 17)

Esta es la clave, probablemente, de todo el pensar franciscano analizado: sin la mujer elegida el Incognoscible no puede salvar el mundo, incluso aunque así lo desee. En el discurso de la santa Juana, la voluntad de Dios está supeditada a la realidad mariana. En otros términos, María es el mito de salvación hecho acción ritual gracias a su palabra de aceptación de la voluntad divina (Ramón, 2010).

La narradora Juana se recrea sobremanera en la escena de la anunciación, pues se hace de rogar ante su público para exponer la forma en que la Madre de Dios acepta, por fin, serlo. Así, una vez ella ha nacido y han pasado ciertos mínimos años, la decisión divina conlleva la orden al ángel Gabriel de ser “embajador de este tan alto secreto que te quiero descubrir” (SE, p. 18), que es visitar a la mujer y decirle que se quiere encarnar en ella. Para el ángel, ser transmisor de tan grata noticia es todo un honor que enseguida comparte con sus compañeros serafines:

- 31) Que me ha dicho que quiere e tiene por bien de ir allá a tomar carne humana del vientre virginal de María de Nazaret, que yo tengo en guarda. E díjome el poderoso Dios que quería que yo fuese el embajador e casamentero de estas bodas tan altas e maravillosas. E hame mandado que vaya e la salude de su parte e le diga cómo quiere ir allá, a morar en ella nueve meses. Por eso andad acá, vosotros, que licencia traigo de Su Majestad para ello. (SE, p. 19)

Una vez llega a la tierra “tomando forma humana como de hermoso mancebo” y “llevando consigo muchedumbre de altos serafines” (SE, p. 19), parece chantajear a María, a quien le dice que hasta que no le dé su palabra de que va a otorgar al Absoluto la merced que este le solicita, él no puede decirle exactamente en qué consiste. Naturalmente, ella acepta

dicho don, “si voluntad es del soberano Dios que os sea otorgado, que sin su voluntad yo no quiero hacer cosa ninguna” (SE, p. 20). Gabriel, entonces, le declara que acaba de aceptar que él sea su protector, que nunca se aleje de su lado, de manera que “todas las cosas que hubieres de mandar que las mandes a mí antes que a otro ninguno” (SE, p. 20). Ella responde que no es digna de tan gran merced, dado que solo “soy el más chiquito gusanito que hay debajo de la tierra” (SE, p. 21), en lo que es, naturalmente, una estrategia discursiva de desautorización típica de la condición femenina que no le era indiferente a Juana de la Cruz (Arévalo Viveros, 2017; Rodríguez Mosquera, 2018; Lewandowska, 2019; López-Baralt, 2020; Fernández Martín, 2021b; 2021c).

Es en este momento cuando el enviado de Dios da cuenta detallada de lo que le va a suceder a la mujer:

- 32) María, a ti te digo: Dios te salve. Sábeta que concebirás e parirás un hijo. E tú consiente a las palabras que te digo de parte de Dios, porque sepas que eres llena de gracia. E sepas, Señora, que es voluntad del Padre celestial de hacer la redención del humanal linaje e quiere que, en esto, seas tú medianera. E, por tanto, quiere enviar su amado Hijo a ti, para que sea encarnado en tu vientre virginal, e para esto fuiste criada y escogida, para ser Madre de Dios. (SE, p. 21)

Lo interesante de este relato de la anunciación se encuentra en que la característica mítica de la fémina consistente, en esencia, en la más elevada humildad, le permite sorprenderse porque entiende que hay una contradicción entre el estilo de vida que ha decidido llevar, en el que desea mantenerse virgen, dado su mencionado triple papel de diosa, devota y sacerdotisa, y la propuesta divina que acaba de recibir de Gabriel de convertirse en Madre de Dios. Cuando el mensajero le explica que en la omnipotencia de Dios no existe tal contradicción, pues puede hacer que sea madre sin unirse a ningún varón, decide entonces por sí misma seguir la voluntad divina que, de forma teóricamente libre, acepta:

- 33) E declaró el Señor, diciendo que, así como Gabriel vino a saludar a Nuestra Señora, luego a deshora apareció la Santísima Trinidad y estaba allí, junto con Nuestra Señora, esperando que consintiese a dijese que sí, para entrar luego e hacer nueva morada en ella. A significar que *nunca el mismo Dios quiere hacer fuerza a nadie ni entrar en el corazón, si primero no le consienten e abren de buena voluntad.* (SE, p. 21)

Tanto pretende la santa Juana hacer hincapié en la bondad del Padre cristiano que no obliga a nadie a seguir su voluntad, que justo a continuación ofrece unos momentos de tensión narrativa, en los que los mismos ángeles temen que Dios haya encontrado alguna mácula en la elegida y que se eche finalmente atrás, es decir, que cambie de opinión en el último momento: “¡Oh, Señor! ¿Por qué no entras ya? ¿Qué esperas o qué miras? ¿Ves alguna arruga de pecado o alguna tacha a la esposa?” (SE, p. 22)

El lujo de encontrarse en un tiempo sagrado en el que la vida no corre prisa y, por tanto, no hay limitaciones físicas, hace que el Incognoscible se mantenga en silencio, contemplando a la mujer cuyo consentimiento pacientemente espera, en lo que se considera la construcción del ambiente ideal para la unión con él antes, durante y después de la experiencia mística (Van der Leeuw, 1964), motivo que tal vez subyazca a la insistencia, en los textos de sor Francisca, por lograr una vida silenciosa (*Vida*, pp. 85, 87, 130, 210, 229, 243): “Cuanto más la acataba el soberano Dios, más linda e perfecta le parecía e deseaba entrar en ella, salvo que *esperaba que ella consintiese e dijese que sí*” (SE, p. 22). En cambio, Gabriel, como representante de los ángeles que se han mostrado deseosos de salvar a los humanos desde el principio, insiste: “consiente a mis palabras, que la redención del humanal linaje no se puede hacer sin ti” (SE, p. 23). Estas palabras del arcángel sitúan a María de Nazaret, como vemos, en el centro del proceso de salvación, pues dejan claro a la interlocutora que ella es la verdadera clave del fenómeno, ya que la bondad del superior le impide obligarla a efectuar algo que realmente no desea. Su espera se debe, en cualquier caso, al racional planteamiento de la religiosa, pues el mito muestra a una María que, como haría probablemente cualquier mujer en su lugar, se debate en la contradicción anteriormente indicada, dado que aún no había logrado comprender el auténtico alcance de las palabras del ángel ni la verdadera función de la presencia de la santa Trinidad junto a ella:

34) —¡Oh, poderoso Dios! ¿Cómo será esto, que yo no querría estorbar la redención del humanal linaje? Pues que dicen que sin mí no se puede hacer; e por otra parte no puedo consentir que yo haya de concebir e parir, porque yo estoy consagrada a Dios. Desde mi niñez tengo hecho voto de virginidad e intención de nunca conocer varón, ¿cómo quiere agora el poderoso Dios que yo lo quebrante? (SE, p. 23)

Solo una frase de Gabriel la tranquiliza lo suficiente para sentir que, si aceptara la propuesta, no violaría su propia decisión de mantenerse intacta: “concebirás e parirás hijo, y que será por obra del Espíritu Santo” (SE, p. 23). El siguiente problema, fruto nuevamente de la forma en que se caracteriza a la madre de Jesús, es su gran humildad, pues no se siente digna

de “concebir ella e parir e criar al Hijo de Dios”, por lo que “se detenía en consentir, preguntando al santo ángel cómo serían bastantes sus sentidos para agradecer tan grande bien e merced” (SE, p. 23). Nuevamente sale a relucir una consideración femenina de la escena de la anunciación cuando ella formula la sensata pregunta de cómo su cuerpo, meramente humano, va a ser digno de cuidar al santo niño:

- 35) –¿Cómo será digno mi vientre para concebir tal hijo, e mis tetas para le criar, e mis brazos para le traer e tratar, e mis ojos para le acatar siendo mi Dios e mi Creador? (SE, p. 23)

En realidad, lo que la excelente inteligencia de Juana puesta naturalmente en boca de María está haciendo es mostrar una paradoja consistente en cuestionar la creación del propio creador. La pregunta que ronda a la Virgen, en la cosmovisión de la franciscana, no es otra más que la capacidad de la mujer para criar a quien la ha criado y creado a ella misma. No solo no se siente digna, por humildad femenina, sino que, además, no se siente capaz, físicamente, de dar vida a quien se la ha dado a ella. Asimismo, el mito mariano que estamos analizando en el discurso franciscano adopta nuevamente una acción ritual en el momento en que la posible audiencia femenina lo relaciona, siquiera inconscientemente, con el embarazo y el consecuente parto, al que todas ellas, excepto las consagradas, estarían obligadas por motivos socioculturales.

Una vez Gabriel está a punto de “mover las alas para volar” y volver al cielo a explicarle a la Trinidad que no ha sido capaz de convencer a María, el autoritario padre se hace presente y le solicita que vuelva a hablar con ella (SE, p. 24). Es entonces, cuando, al insistir el ángel en que dará a luz al “Hijo del Muy Alto” sin mácula, ella, por fin, declara: “Ahé la sierva del Señor, sea hecho en mí según tu palabra e su santa voluntad” (SE, p. 25).

En ese preciso instante, la narración explica con detalle cómo la santa Trinidad posee el cuerpo femenino de María y va gestando en ella el niño dentro de su vientre. El mito de transformación (Widengren, 1976, p. 148) narra la manera en que la santa Trinidad se convierte en un bebé afinadamente descrito, a través de la creación del feto, parte a parte, miembro a miembro. Una vez queda perfectamente configurado el Hijo de Dios que es, como vemos, también Hijo de María (*Vida*, pp. 261, 266, 309), se puede entonces hablar asimismo de un mito tribal (Widengren, 1976) donde se describe detalladamente la creación de Jesús, esto es, el culmen de la transformación del Padre divino en Hijo humano:

- 36) E así como acabó de decir estas palabras, luego entró en ella toda la Trinidad en su vientre virginal. E primeramente entró el Padre a aparejar

la morada del Hijo, e luego entró el Hijo a vestirse la humanidad, e luego entró el Espíritu Santo a formar e edificar el cuerpo. E primeramente pensó el Padre, en su memoria, cómo se edificaría aquel sagrado cuerpo. E luego vino la sabiduría e discreción, que es el Hijo, e parió la palabra, diciendo: de esta manera se hará. E luego se movió el Espíritu Santo, el cual es las fuerzas e voluntad del Padre e del Hijo, y empezó a edificar un cuerpecito de niño muy blanco e purísimo. Y edificóle unos ojos, los más lindos e amorosos e misericordiosos que nunca jamás fueron ni serán. E unas narices, las más lindas e afiladas que nunca se viesen. E una boca, la más dulce e graciosa que jamás hubo ni habrá. E unos brazos e manos, las más lindas e delicadas que nunca hombre tuvo ni tendrá. E unas piernas e pies, los más tallados e lindos que se podían decir ni pensar. E así, le edificó e formó en aquel sagrado cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, los más lindos miembros e facciones que nunca criatura tuvo. E por eso es dicho de él, que es más hermoso sobre todos los hijos de los hombres. (SE, p. 25)

Esta configuración del cuerpo de Jesús tiene cabida también en los textos de sor Francisca Josefa que, en una ocasión, “veía en sueños a Nuestro Señor como cuando andaba en el mundo, mas ninguna criatura humana podrá decir cómo era su hermosura y gracia en medio de traer una vestidura pobre y humilde”. La incalculable belleza del considerado hijo del Incognoscible toma forma, curiosamente, en los ojos, en “aquel mirar amoroso y suave”, en “la hermosura y apacibilidad de sus ojos, con los cuales, puestos en mí, caminaba todo lo que hace el claustro, sin quitar los ojos de su pobre esclava, vil y despreciable” (*Vida*, p. 135). Entonces, la mutua mirada, como en el caso carmelitano, es un precioso regalo para ciertas creyentes que realmente anhelan crecer dentro del Inefable; sus ojos se muestran así como ese lugar de encuentro entre el alma de la observada y el alma del observador donde ocurre la contemplación infusa propiciada, en la creyente, porque el Bien Supremo así lo desea (Martín Velasco, 2009).

A este respecto, resulta altamente interesante comparar la manera en que sor Juana describe (mito) la transformación de la santa Trinidad en niño Jesús y el cuerpo de María en el que aquella tiene lugar, lo que aprovecha a introducir durante la Danza de la Inmaculada (rito), concretamente, en una de esas ocasiones en que asciende al cielo siendo niña (en cuerpo y alma) y allí es venerada por todos:

37) ¡Oh, qué lindos pies
tiene mi Hija e mi amada!
¡E qué cuerpo tiene tan lindo,

e que gracioso e gentil!
 ¡E qué tetas tan lindas
 e blancas tiene!
 ¡E qué garganta tan alta,
 e blanca e bien hecha tiene!
 ¡E qué boca tan graciosa
 e olorosa e fresca tiene!
 ¡E qué dientes tan menudos
 e iguales e blancos tiene!
 ¡E qué ojos tan pintados
 e amorosos tiene! (SNNS, p. 172)

Así, los miembros que se citan en la creación del cuerpo de Jesús son los ojos, la nariz, la boca, los brazos y manos, las piernas y pies y, finalmente, el cuerpo, probablemente como sinónimo de busto. Cabe pensar aquí en la importancia de la cara, como la misma autora indica al final del fragmento señalado (149), dado que se hace hincapié en los tres elementos que la componen (ojos, nariz y boca), tal vez por la idea que podía estar circulando en la época de sor Juana sobre la equivalencia entre Jesús y el rostro de lo santo (Borrego Gutiérrez, 2020) y, en todo caso, por su valor realmente humano, pues la faz es, al final, lo que identifica a cada persona.

El orden que se sigue en el anterior texto para describir a María es prácticamente inverso, pues se comienza por los pies, se sigue por el busto o cuerpo, se pone el foco en el pecho (“tetas”), se cita expresamente la garganta y los dientes y, como elementos comunes, se traen a colación la boca y los ojos. Esta lista de miembros femeninos encaja a la perfección con el ideal de belleza de la mujer de la época (boca, dientes, garganta, ojos) y, simultáneamente, resalta lo específico de la fémina, como es el pecho, *alma mater* de Jesús y, por tanto, dador de vida.

Desde esta perspectiva focalizada en la transformación que implica la creación de “un cuerpecito de niño muy blanco e purísimo” (149), quizá sea más sencillo entender la naturaleza trina del Padre que toma forma en el cuerpo de la elegida, pues María de Nazaret es el nodo que da sentido a los tres elementos de la Trinidad (§3.4.2.1), por encima de la cual se presenta (150, 153). Así, en primer lugar, es Espíritu Santo, pues ella acepta la gracia divina al dar una palabra (mito) que no se puede desprender de su cuerpo (rito), lo que implica que ella es quien aporta la forma del edificio en el que se crea la Trinidad. En segundo lugar, es también Dios-Padre, porque aparece en la más profunda de sus entrañas al niño que es Dios y es humano a la vez. Y, en tercer lugar, es Dios-Hijo, durante unos meses de vínculo maternofilial, porque es la humana que le dará a luz y lo criará,

convertida entonces en la Madre de Dios. Ella es, pues, sabiduría, memoria, discreción, palabra, fuerza y voluntad, porque contiene en su propio ser los rasgos del numinoso ser uno y trino al que ella nutre (149, 150):

38) E así hizo la Santísima Trinidad, en esta tan alta obra: que el Padre, al cual se atribuye la memoria e propósito, pensó. E el Hijo que es suyo, y al cual da la sabiduría e discreción, miró e dijo: de esta e de esta manera será bueno que se haga. E el Espíritu Santo, el cual da voluntad e fuerzas, se meneó e labró aquella tan blanca e limpísima camisa que Nuestro Redentor se vistió del vientre virginal de Nuestra Señora la Virgen María. E así se meneó toda la Santísima Trinidad e hizo la obra de nuestra redención. (SE, p. 26)

María es ahora “reina e emperadora e abogada e madre de los pecadores y de todo el humano linaje”; su triple papel sociocultural de diosa, sacerdotisa y devota se ve convertido por la santa Trinidad en “hija del Padre e madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo, e puerta del cielo” (SE, p. 26; todo el Sermón de la Natividad de Nuestra Señora se centra en definir a la Virgen; Triviño, 2006, p. 159), porque se encuentra en la cúspide del Ser uno y trino: “Y en el trono real de la Santísima Trinidad estaba Nuestra Señora la Virgen María metida y encerrada, tan encendida e inflamada e ensalzada que ninguno de los bienaventurados la pudiera ver por entonces” (SGANS, p. 140), porque se encuentra “alta y levantada en santidad y pureza, sobre todos los coros de los ángeles y los hombres” (*Vida*, p. 311).

Así pues, en su cuerpo virginal confluyen los tres seres numinosos conformando uno solo que, durante unos meses, también forman parte de ella en lo que se convierte, al final, en una indiscutible consideración de esta mujer como Misterio:

39) Cuando Nuestra Señora la Virgen María concibió al redentor, la virtud e fortaleza e claridad del Padre e del Hijo la cubrió e la cercó e rodeó, que es el Espíritu Santo procedente del Padre e del Hijo. Y ella cercó dentro de sus entrañas a toda la Trinidad. E la cobijó así, como con manto muy precioso e claro, cuando la persona del Hijo tomó carne humana de su precioso vientre virginal, encubriendo e escondiendo con ella la su muy alta e muy clarísima divinidad, así como con manto muy grande e claro e precioso. E dijo el Señor que por eso es llamada Nuestra Señora la Virgen María, en el reino de los cielos, mato me cobertura de Dios. Porque con su muy preciosa humanidad, cubrió la muy alta e poderosa divinidad de Dios. (SNNS, p. 175)

Ella, María de Nazaret, constituye la santa Trinidad en la humanidad de Cristo, al contribuir a su elaboración en lo que es una inseparable unidad de lo físico, plasmado en la paulatina construcción de su cuerpecito, y lo espiritual, por haber consentido que la voluntad de Dios tome forma en ella, pues lo uno no podría haber tenido lugar sin lo otro en lo que puede entenderse como otra manera de romper el dualismo cuerpo-alma. Como se ha dicho, entonces, ella es hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo, títulos repetidos por san Francisco “en la Antífona del Oficio de la Pasión, y la Forma Vitae que dio a santa Clara para vivir el santo evangelio adherida a la Virgen Pobrecilla” (Triviño, 2019, p. 185). En la siguiente cancioncilla que le hacen sus devotos seguidores puede comprarse la esencia de dichos títulos marianos (SGANS, p. 134):

- 40) Los que buscáis a la hija de Dios,
 en los brazos la hallareis de su padre Dios.
 Vosotros, los que buscáis
 e preguntáis por la Madre de Dios,
 sirviéndola está su Hijo Dios.
 E los que deseáis saber de la esposa de Dios,
 adornándola está su esposo Dios [...]
 E los que preguntáis por la reina de los cielos,
 en los palacios reales e altísimos
 de la Santísima Trinidad la hallaréis,
 ensalzada e asentada
 en grandes tronos y tálamos
 muy adornados e apuestos,
 muy cercada e acompañada de ángeles e serafines. (SVNS, p. 110)

Especularmente, la santa Trinidad (mito) se hace presente también una vez María asciende al cielo (rito), momento en el cual cabe insistir en la triple relación que mantienen (Triviño, 2019, p. 185):

- 41) [...] el Padre celestial la recibió e le dijo:
 –Es mi hija muy amada.
 E el Hijo le dijo:
 –Ésta es mi madre muy honrada.
 Y el Espíritu Santo le dijo:
 –Ésta es mi esposa muy pura y deseada. (SGANS, p. 129)

Esta triple relación, en realidad, puede interpretarse como una crítica soslayada al modelo de fémica que se trata de defender desde el patriarcado (Bechtel, 2001; Küng, 2002; Lagarde y de los Ríos, 2003; Ramón,

2010; Bernabé Ubieta, 2016; Miyares, 2018), especialmente si se asocia adecuadamente con otras relaciones propuestas entre determinadas mujeres y algún miembro de la Trinidad. Así, mientras que María es hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo (Triviño, 2019)⁷, las monjas que aspiran a imitar su vida mística no pueden ser, de acuerdo con las normas socioculturales del momento, más que esposas de Dios-Jesús. De aquí que la misma sor Francisca de la Concepción se vea a sí misma “con la significación o semejanza de un huertecito, con la puerta muy angosta y cerrada, aunque algo maltratada, como que le habían dado aguas y soles”, un huerto fértil, capaz de re-producir la palabra de Dios, pero “sin corriente ni orden”, como “empantanado”, en cuyo centro se encontraba “aquel padre, que con mucho ánimo y desembarazo abría camino al agua, arrancaba aquellas yerbas y trabajaba a vista de Dios, que estaba allí asistiendo y mandando como señor y dueño de aquella pobrecita tierra” (*Vida*, pp. 215-216). Es el Incognoscible, entonces, el encargado de guiar aquel huerto y sacar de él su máximo fruto, a través de la figura del confesor, quien, de acuerdo con sor Francisca, “se ponía a pensar qué lo movió a venir contra la determinación que tenía de no venir a monjas y que no hallaba más de que Dios lo había dispuesto” (*Vida*, p. 216).

Esta figura permite comprender las limitaciones, precisamente, de las funciones sociales que las monjas desarrollan, por mucho que se pretenda su comparación con María de Nazaret (Sanmartín Bastida, 2017), como deja claramente explicado Escorihuela Estrada (2019, p. 49): “la concepcionista ha de imitar a la Virgen María en sus actitudes, especialmente en la humildad, la pobreza y la mansedumbre”. Así, no pueden ser madres biológicas, pues renuncian a ello al entrar en el convento, donde tampoco tienen permiso para imitar a Jesús y, por tanto, no pueden confesar ni desempeñar otras tantas actividades de poder dentro de la Iglesia (Hollywood, 2004). En consecuencia, la relación putativa materno-filial que se puede establecer por diferencias generacionales, experiencias, etc., se encuentra siempre mucho más limitada que la de “padre” eclesiástico. Esta función, naturalmente, es desarrollada por el confesor, pues a ellas en la tierra solo les queda ser hijas adoptivas de ese varón, además de ser esposas de Cristo: “¿Qué más premios de trabajos, afrentas y desprecios que ser tuya, Señor

7 Esta puede ser la conversión franciscana de principios del siglo XVI del concepto de la comunión de la beguina de Hadewijch, para quien “comer a Cristo significa fundirse con él en una unión erótica, pero también embarazarse de Él, dejar que crezca dentro del vientre” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 159). Similarmente, sor María de santo Domingo explica, hablando con María, que Jesús “se enamoró de ti y enamorose de ti por lo que haúia puesto en ti de sí, y por esso enamorose de sí en ti” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 353).

mío, y haberme nombrado esposa tuya, aunque después no me hubieras de dar la gloria?” (*Vida*, p. 102).

Y, sin embargo, la misma sor Francisca tiene en determinada ocasión una visión en la que se ve a sí misma inserta en una anacrónica y utópica *Piedad*, “en un lugar del convento con Nuestro Señor crucificado vivo, y en el aire los brazos, sin haber cosa en que los sustentara”. En una escena en que ella se considera testigo de lo ocurrido y, posiblemente, madre del Inefable, revive un momento que realmente nunca existió (Mt 27,45-50; Mc 15,33-37; Jn 19,28-30), en el que el redentor agoniza, ella le toma las manos, “hasta que al cabo de algún tiempo me hallaba sentada” y entonces él cae muerto sobre ella, quien le cubre con su mantellina y le oculta de las demás religiosas (*Vida*, p. 235).

Por otra parte, esta distribución de la persona de María en tres partes acordes con la Trinidad se refleja también en la correlación constituida entre ellas y los miembros del cuerpo que representan dicho mito de presentación que da lugar, al final, a la personificación del Inefable (Martín Velasco, 2006; Ricoeur, 2008). Así, la autoridad representada por la cabeza se encuentra sin duda en el Padre, mientras que el rostro que indica proximidad humana es el Hijo. El Espíritu, un ser alado que implica encontrarse a caballo entre dos mundos, comprende a todos ellos en un acto protector que, en conjunto, convierte a la santa Trinidad en un ángel:

- 42) E vieron los bienaventurados todas tres personas en una Majestad y en una esencia. E la cabeza era el Padre, y el rostro e las facciones e brazos eran del Hijo, y el cuerpo muy clarísimo más que de serafín muy encendido e inflamado. E sobre los hombros e brazos del Padre e del Hijo, los cuales eran uno solo, por cuanto la preciosa humanidad del Hijo estaba escondida e encerrada en la Majestad e divinidad del Padre, procedían sobre los dos brazos, dos alas, las cuales eran del Espíritu Santo, que procedía del Padre e del Hijo. E estas dos alas descendían desde los hombros e cubrían los brazos del Padre e del Hijo, los cuales eran unos solos. E alas del Espíritu Santo son adornamiento de los brazos del Padre e del Hijo, que los adorna e los cubre, así como mangas muy anchas e claras e ricas. (SGANS, p. 139)

Vemos, pues, que cuando dice las palabras que aceptan en su cuerpo la voluntad de Dios, María de Nazaret es “cercada del Espíritu Santo e arrobada en espíritu y enajenada de los sentidos. E vio secretos e maravillas que no se podrían decir ni pensar. Por cuanto ella vio toda la Santísima

Trinidad clara e abiertamente, e viose asentada en la silla y ensalzada por reina de los cielos e señora del mundo” (SE, p. 26). Cuando se siente embarazada, no cabe en sí de gozo, no solo por el extremo amor que supone tener en las propias entrañas a un hijo, sino también por saberse la dueña del secreto que implica que ese hijo sea fruto de la gracia divina. Un hijo que, por cierto, agradece a su padre la elección desde el virginal vientre: “¡Oh, Padre mío, cuánto me huelgo de esta tan deleitosa morada!” No desea, sin embargo, salir al mundo, porque teme “ir al frío e a las tribulaciones e persecuciones, porque yo soy tierno y delicado, y en esta morada de mi preciosa madre hallo mucho amor, y caridad, e humildad e limpieza”. La morada elegida por Dios va acorde, entonces, con la vivencia de su hijo quien, al final, se encuentra a gusto en el vientre de María: “E todos los deleites, e olores e virtudes que pueden pensar en el cielo y en la tierra hallo en esta Virgen bienaventurada que me diste por morada e por madre” (SE, p. 27; similar en SE, p. 48).

Pero el mito de la encarnación que se acaba de narrar no puede carecer de una práctica ritual acorde con las circunstancias socioculturales en las que tiene lugar el hecho histórico de salvación mesiánica (Van der Leeuw, 1964). En efecto, en el plan de Dios se encuentran también las normas que él mismo ha impuesto (mito), es decir, Juana debe hacer ver, naturalizándolas, que las convenciones sociales provienen de su voluntad (rito), pues ofrecer un escandaloso desajuste entre uno y otro podría acarrearle determinados problemas, dada la situación sociocultural en la que se encuentra la párroca (Arévalo Viveros, 2017; Rodríguez Mosquera, 2018; Lewandowska, 2019; Fernández Martín, 2021b; 2021c): “¿No sabéis vosotros que no crié yo el varón solo ni la mujer sola? Por tanto, María ha de ser acompañada con varón” (SE, p. 14). Naturalmente, Dios les engaña compasivamente, pues “había de ser Nuestra Señora acompañada y desposada con José; pero no para que fuese ayuntada carnalmente a él en aquel santo matrimonio, mas acompañada como padre con hija muy obediente, y como hermano con hermana muy humilde” (SE, p. 14). En el plan de Dios, por tanto, José desempeña un papel fundamental, pues cubre las normas socioculturales del momento al impedir que María se quede sola y, por tanto, pueda concebir un hijo. En otras palabras, la santa Juana, como las carmelitas, es perfectamente consciente de la importancia de san José en la sociedad patriarcal del momento, pues sin él no habría sido posible el nacimiento de Jesús, dadas las circunstancias que rodeaban a las mujeres y al control que había sobre sus cuerpos (Garrido, 1997; Küng, 2002). La mención a dicho santo, junto con quien da nombre a la orden, ofrece un gran valor simbólico en la autobiografía de sor Francisca Josefa, pues ambos se erigen en sus protectores ya desde el mismo día de su bautizo: “Nací ¡ay, Dios mío!, y luego aquel santo padre me bautizó y dio una gran

cruz, que debía traer consigo, poniéndome los nombres de mi padre San Francisco y San José [...]” (*Vida*, p. 84).

En todo caso, lo que permite comprender el símbolo mítico de la virginidad de María, convertido, así, en una acción ritual cíclica que cala en lo más profundo de la sociedad es precisamente la sacralización de la virginidad existente en la misma sociedad romana, compatible paradójicamente con la necesidad de aumentar el número de ciudadanos (por ejemplo, se ofrecía la libertad de tutela a aquellas mujeres que tuvieran más de tres hijos si eran libres o de cuatro si eran libertas) y con la idea de castidad de las viudas y, consecuentemente, el terrible castigo por adulterio. Con la llegada del cristianismo, la imagen de la mujer como procreadora de nuevos cristianos se intensifica, lo que refuerza la culpabilidad del amancebamiento, la importancia de la castidad, la legitimación del matrimonio como vida de plenitud (a excepción de la vida religiosa tanto para vírgenes como para viudas) y la prohibición de contraer matrimonio con esclavos (Garrido, 1997). Todas estas circunstancias contribuyen a crear los estereotipos patriarcales necesarios para etiquetar y, por tanto, controlar el comportamiento femenino que triunfan en el imaginario colectivo durante siglos (Bechtel, 2001; Küng, 2002; Lagarde y de los Ríos, 2003; Ramón, 2010; Bernabé Ubieto, 2016; Sanmartín Bastida, 2017; Foucault, 2018; Miyares, 2018). Desde la perspectiva mitológica, estos atributos ayudan también a construir la paradójica esencia maternal de la Virgen María mostrada en la narración de Juana, donde consta que la madre de Jesús agradece sobremedida el hecho de que su virginidad esté guarecida en la misma virginidad de José, quien, en cuanto se casa con ella, le cuenta en secreto “cómo tenía hecho voto de nunca conocer mujer ni matrimonio”. Naturalmente, “cuando Nuestra Señora supo el secreto y bien tan grande que el poderoso Dios le había hecho, gozábbase e alegrábbase en su espíritu” (SE, p. 15).

Resulta interesante, entonces, cómo la misma sor Juana de la Cruz no olvida la esencia de la *imitatio dei* como guía de comportamiento para el varón (Eliade, 1957/2018), que ve en la narración a un José en calidad de santo, por trascendente, pero también humano, por impaciente, como ilustra el reproche que le hace a su esposa cuando llega con el vientre demasiado abultado de su visita a casa de Isabel:

- 43) ¿A eso, María, fuiste tú a casa de tu prima con tanta prisa, a tornar preñada, e aun bien crecido el vientre? Pues, de mí, bien sabes tú que no estás preñada. Porque yo e tú tenemos hecho voto de virginidad e castidad, e de mi casa tú nunca fuiste preñada e ahora vienes con el vientre bien crecido. Por eso, tórnate a partir de donde vienes preñada, que más conmigo no estarás. (SVNS, p. 106)

La mujer, más paciente y humilde que él y, naturalmente, más sabia, pero, a la vez, consciente del escaso valor de su propia palabra para con José, ruega a Dios que le cuente la verdad para que pueda volver a su casa, como efectivamente ocurre. “Y en fin, por los ruegos e merecimientos de Nuestra Señora apareció el ángel a San José, en sueños, e le dijo que la tornase a su casa, que lo que en el vientre ella tenía, del Espíritu era e no de ningún varón” (SVNS, p. 106). Él, naturalmente, lo cree, va a buscarla y le pide perdón.

En la cosmovisión franciscana, en síntesis, el fenómeno místico femenino no se puede entender sin acudir a la concepción que se tiene del mito de la encarnación, pues este se construye como acción ritual prototípica en la que deseablemente la tan ansiada unión con Dios acaba configurándose en algo físico, no solo por la evidente ruptura del dualismo cuerpo-alma, donde también se sitúa, como en el pensar carmelitano, sino también por la necesidad de sentirlo después de pasado, en una especie de deseo de estado teopático permanente que deje clara huella de que la experiencia de Dios ha sido realmente una vivencia clavada en el cuerpo y no una simple imaginación. La huella que, en efecto, deja dicha vivencia toma forma cíclica en la acción ritual del alumbramiento como actividad estrictamente femenina y necesaria para encontrarse a la altura del mito de la encarnación. Jesús es, en todo caso, el fruto incuestionablemente humano de la intervención divina de salvación, lo que lo convierte en el mesías constructor de un mito histórico soteriológico que es, en tanto hijo de la más perfecta de las humanas, la prueba fehaciente de la primera experiencia mística femenina de la historia.

4.7. La acción ritual mariana como destrucción del mal

La acción ritual, en directa consonancia con la palabra mítica, implica una experiencia sacramental, es decir, una acción realizada en un contexto sociocultural determinado por personas concretas que transforman la realidad del mundo a través de la asignación de significados religiosos (Widengren, 1976, p. 189; Pikaza, 1999). En nuestro caso, los ritos que se mencionan a continuación no proceden de la realidad física del mundo de los objetos, sino de la realidad discursiva del mundo de lo sagrado tal y como es concebido por el pensar franciscano estudiado (Ricoeur, 2008; Coseriu, 2007). En concreto, la idea subyacente al discurso mariano analizado es que mediante el texto se pueden estar ofreciendo pautas de conducta que contribuyan, en última instancia, a alabar a María con el objetivo de pedirle ayuda para evitar el mal desde la perspectiva *emic* de la creencia fideísta construida socioculturalmente. Dado que los principales ritos festivos localizados son la danza de la Inmaculada Concepción y la práctica que puede implicar contar con los ángeles protectores como intermediarios entre el Ser Supremo y el ser humano, se puede asumir que el principal rito que atraviesa las páginas estudiadas es, en realidad, de carácter apotropeico, mediante el cual se “intenta apartar de sí o rechazar un elemento o ser maligno o peligroso” (Widengren, 1976, p. 195), algo que, independientemente de la periodicidad, puede estar representado por “la lucha del dios supremo contra los poderes malignos de la existencia, su pasión, muerte, resurrección y victoria” (Widengren, 1976, p. 221). Naturalmente, dentro del contexto cristiano en el que nos encontramos, el principal ser maligno es el demonio, un destructor suficientemente poderoso como para haber creado la realidad mundana a su capricho (Pikaza, 1999) que, por esto, lucha con constancia con el hijo del Supremo (Ap 12, 11; 19, 16). Este, a su vez, ya desde el momento en que es concebido en la mujer elegida (Gn 3, 15), hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu, acaba vencéndolo porque triunfa sobre la muerte tras la resurrección hasta llegar, entonces, al reino de Dios (Fraijó, 1998; Triviño, 2006; Llamedo González, 2018). El susodicho rito, pues, reproduce una antigua

historia sagrada de salvación que, en el caso del cristianismo, no se considera solamente un mito, sino que alcanza el valor de un evangelio, es decir, de un anuncio de la verdad salvífica (Van der Leeuw, 1964).

En la autobiografía de sor Francisca, esta lucha contra el mal tiene siempre un nombre propio, una imagen, un objeto específico que acaba aterrorizando al demonio y haciendo que huya, de una forma u otra. Del siguiente ejemplo cabe destacar la imagen de Dios sacramentado como una herramienta metafóricamente útil para alejar el mal de sí misma que recuerda, en cierto modo, a las teresianas palabras “¡Dios, Dios!” (recuérdese en teresiano *Libro de la vida*, 25:22):

- 1) En este tiempo conocí cómo todo mi refugio había de ser y todo mi vivir Nuestro Señor Sacramentado, porque una noche me hallaba en sueños perseguida y acosada de muchos enemigos que me daban gritos, y seguían y yo, llena de aflicción y espanto, buscaba algún refugio, y sólo hallaba una custodia en que estaba el Santísimo Sacramento, y llegándome allí, quedaba consolada y segura, y huían todos mis enemigos, y yo quedé desde aquel día con más aliento y consuelo. (*Vida*, p. 96)

Complementariamente, en sor Juana esta victoria ritual comienza cuando los ángeles, mostrados como extraordinarios aliados de los humanos, claman por la encarnación de Dios, “movidos con caridad e deseo de nuestra salvación” (SVM, p. 229). Parece como si la alianza que habitualmente el humano establece con Dios hubiera sido sellada con los ángeles, como si el tradicional pacto por el que Dios consigue su ofrenda a cambio de una buena cosecha aquí pudiera convertirse en todo un rito apotropeico, útil para garantizar que toda una colectividad, medio humana, medio divina, hable bien de los humanos delante del Inefable (Van der Leeuw, 1964):

- 2) E al cabo de mucho tiempo, viendo los ángeles cómo las gentes perecían e se perdían por ceguedad de engaños de Satanás, tornaban a clamar al Señor, muy airadamente, diciendo: “¡Oh, verdadero Dios, encarna ya e ve a redimir el mundo! Que claman los infernados; conviene a saber, los que están en el limbo esperando cuando los has de ir a redimir. E lloran e dan voces los enfermos; conviene a saber, los que están debajo de la Ley de los Mandamientos, esperando cuándo les has de ir a dar la Ley de Gracia. ¡E ve, Señor, ya! E resucita a los muertos; conviene a saber, desengaña a los que están ciegos e muertos en sus idolatrías e abominaciones”. (SE, p. 9)

Como los humanos, los ángeles no comprenden las decisiones divinas y así se lo hacen saber al numinoso mediante un canto que, igualmente ritual, muestra una suspensión epistemológica digna de cualquier humilde persona: “E gracias, Señor, damos a ti / por tus escondidos e grandes secretos, / los cuales no hay quien los sepa. / Ni comprenden ni entienden / sino aquellos, a quien tú / lo quieres manifestar e mostrar y declarar” (SE, p. 15).

El valor ritual de las figuras angelicales es básico porque son criaturas a cuya protección cualquier persona puede encomendarse, una vez se ha comprobado el papel defensor de la humanidad que efectúan en el Olimpo cristiano ante el Inefable. Son seres que actúan como desinteresados intermediarios entre los seres humanos y Dios, por simple amor a aquellos. Es posible, incluso, que cada uno de ellos se postre ante el Inefable en nombre de su “súbdito” (recuérdese el contexto sociocultural de principios del siglo XVI en que se encuentra sor Juana) para recordarle cuántas veces ha orado por él y cuánto recuerda y agradece el sacrificio que realizó cuando se encarnó: “Acuérdate, Señor, de mi súbdito, que tal hora e tal día e tal noche se acordó de ti, e lloró de compasión del frío que padeciste cuando eras niño chiquito”; “Mi súbdito, Señor, te agradece porque te quisiste encarnar e ser hecho hombre” (SE, p. 46). También son ellos, claro, los que le ruegan el perdón para los seres humanos, una vez han pecado y no han sido capaces de verlo, aunque sí se arrepienten:

- 3) Señor, no te acuerdes del mal olor e del mal sabor que te han dado nuestros súbditos, con sus pecados. Ved aquí esta obra buena y esta que han hecho. Que aunque pecaron, luego se arrepintieron e convirtieron a ti, e ya están en gracia e huelen bien. E más querían ser muertos que haberte ofendido. (SVM, p. 229)

En este fragmento consta un ejemplo del mal metafísico, un tipo de mal-desgracia, representado por el “oler bien” que supone el no padecer ninguna enfermedad corporal, pues solo son curables mediante la intervención divina: “Y el piadoso Dios, aunque fuera muy delicado, no aborreció ni despreció a los leprosos ni enfermos, aunque olían mal”. Sor Juana es, no obstante, perfectamente consciente de que hay también un mal social que causa, en parte, ese mal metafísico: “Y dijo el Señor que lo mismo habemos de hacer nosotros a ejemplo suyo. Que a esto vino al mundo, a enseñarnos que no hayamos asco ni hagamos burla ni aborrezcamos ni despreciemos a los viejos ni enfermos ni pobres, que él a ninguno despreció”. De hecho, sabe que maltratar a los desgraciados condena a las personas, ya que “todas las personas que en este mundo fueron crueles e despreciadoras, e no quisieron hacer caridad e piedad a sus prójimos cuando estaban enfermos con necesidad, están en el otro mundo, conviene a saber, en el infierno

o en purgatorio, padeciendo muy crueles y amargas penas e tormentos, y dando muy grandes gemidos y quejidos” (SE, p. 41).

Dentro de este contexto, cabe interpretar la devoción del padre de sor Francisca, quien solo puede ofrecer a Dios su fervor religioso a través de la palabra que alude a María de Nazaret y al sufrimiento inculcado a Jesús durante la pasión, en lo que se torna un sacrificio material como es la entrega de dinero a quienes carecen de él:

- 4) En hablando de Nuestra Señora (de quien era devotísimo) o de la pasión de Nuestro Señor, siempre era con los ojos llenos de lágrimas, y lo mismo cuando daba limosna a los pobres, que se juntaban todos los de la ciudad en casa los viernes, y yo lo veía, porque lo acompañaba a repartir la limosna, y veía la ternura, humildad y devoción con que la repartía, besando primero lo que daba a cada pobre; y aun con los animales enfermos tenía mucha piedad. (*Vida*, p. 83)

Este mal social de la pobreza (Gebara, 2002), que consideramos dentro del segundo tipo de mal-desgracia, puede ilustrarse a través de las decisiones tomadas a lo largo de la vida y, en concreto, mediante el contraste entre los parientes que “alegran e consuelan e socorren a las personas, así por semejante” y los “dineros e riquezas alegran a los malos e codiciosos e avarientos, los cuales tienen por dioses todas estas cosas” (SPMT, p. 191). La interpretación que Juana, entonces, hace del evangelio de Lucas (14, 26) quizá se relacione más con la idea de abandonar los bienes mundanos para poder seguir a Dios que con la idea de abandonar, en general, a la familia, pues esta, al final, da en la vida el apoyo necesario a cada individuo. El mal social, entonces, no es peor que la enfermedad que se encuentra detrás del mal metafísico, puesto que el sentirse abandonado que lleva a la soledad es el principal sufrimiento del ser humano.

Junto a las enfermas y a las que optan por el dinero en lugar de por el auxilio a esas enfermas, podría decirse que hay un tercer grupo de personas que sufren un mal, aunque en este caso es un mal-culpa, y no un mal-desgracia, derivado de no seguir la voluntad del Absoluto. En efecto, mantienen el uso indigno de la palabra cuando rompen la pertenencia al grupo en tanto no forman parte de la acción ritual, pues forman parte de un mundo sublunar que es espacio de caída porque, alejado del pleroma de Dios, no cumplen su voluntad (Pikaza, 1999). Las palabras de una religiosa amiga de sor Francisca que se encuentra enferma contribuyen a ratificar este sentimiento de culpa causado por el arrepentimiento que se oculta detrás de la incomprensión de las decisiones del Absoluto, como ocurría, en cierto modo, en los textos carmelitanos: “Esto me ha sucedido por lo que hice

con vos” (*Vida*, p. 188). La susodicha monja se había comportado de una manera bastante cuestionable con ella y sus familiares, por lo que, en este caso en concreto, el mal-desgracia se fusiona con el mal-culpa, pues este, en cierto modo, ayuda a dar explicación a aquel, de manera que permite a la creyente comprender los motivos por los que ha caído en desgracia, aunque no sea eso lo que desea la misma afectada: “Mas no quería yo eso, sino que Nuestro Señor me hiciera a mí buena, no que mortificara a las otras” (*Vida*, p. 188). Naturalmente, dentro de esta teodicea específica, las razones del mal-desgracia no pueden separarse de la visión veterotestamentaria de Dios como un castigador que provoca el mal-desgracia en la humana, quien asume, consecuentemente, que se lo tiene merecido y que es necesario para que aprenda a comportarse según la voluntad divina⁸.

Más concretamente, este mal-culpa toma forma en las acciones de lectura y estudio en algunos ejemplos de la autobiografía de Francisca de la Concepción, estrategia discursiva de desautorización solo comprensible dentro de la tradición paulina en que se inserta la crítica negativa a cualquier actividad intelectual realizada por las mujeres (Küng, 2002), registrada también en los textos principales de otra franciscana como es María de Jesús de Ágreda (Triviño, 2019). Dicha estrategia es ilustrada por términos cargados de una fuerte connotación negativa como “mi mal natural”, “vano y dañoso entretenimiento”, “veneno”, “engaño” y “pecado”:

- 5) Así llegué a los ocho o nueve años, en que entré en casa de mis padres el entretenimiento o peste de las almas con los libros de comedias, y luego mi mal natural se inclinó a ellos, de modo que sin que nadie me enseñara aprendí a leer [...]. Yo, pues, llevada de aquel vano y dañoso entretenimiento, pasaba en él muchos ratos y bebía aquel veneno, con el engaño de pensar que no era pecado; y así debe ser en naturales que no son como el mío, que no sacarán de todo males y culpas. (*Vida*, p. 88)

8 Resulta casi imposible no relacionar este caso con el expuesto por Ana de san Bartolomé en el ejemplo (35), en el que el mismo Absoluto le dice, especularmente a como ocurre con sor Francisca: “Esta que a ti te ha ofendido, a mí me hace mucho placer en otras cosas y tú no me le haces en estar enojada con ella; más me ofende a mí la mínima culpa tuya, que a ti te pueden ofender todos los males del mundo, porque tú no sientes más de lo que te toca, yo siento todos los pecados del mundo” (*Autobiografía de Amberes*, p. 379). En otras palabras, el recurso al cuestionamiento epistemológico del comportamiento humano (un tipo de mal social), tanto de franciscanas como de carmelitas, implica mantener una especie de *epojé* sobre el quehacer de los demás, solo explicable desde la incomprendible, incognoscible e inextricable voluntad divina.

El paulino sentir que se va contra la voluntad divina (Fraijó, 1998; Kolakowski, 2009) adopta, pues, la idea de que toda penalidad equivale a un castigo en forma de enfermedad “o pena tal, que despezaban mi alma, y me atraían en un horror y sombra de muerte”, un arrepentimiento que toma la artística comparación con la acción de despedazar el alma y llevarla en una constante de “cosas temerosas y horribles que ni me dejaban comer ni dormir”, hasta el punto de que “andaba flaca y traspasada, lo más de la noche despierta por la casa, sin poder tener sosiego, llorando continuamente, sin saber decir lo que sentía ni haber quién lo entendiera” (*Vida*, p. 88). Resulta nuevamente patente la fusión del cuerpo y el alma en tanto los males de esta afectan a aquel y, por tanto, no pueden realmente separarse de la concepción integral de la persona.

En ocasiones, entonces, de forma bastante explícita, Francisca se incluye a sí misma en el mencionado tercer grupo en que se encuentran quienes no respetan a nadie, pues no están siguiendo el ejemplo de Jesús que, pese a recibir constantes ataques verbales de los fariseos y letrados, no deja “de ir con ellos y decirles y enseñarles doctrinas muy provechosas e saludables para los humores de sus crecidas malicias y engaños” (SE, p. 42):

- 6) E los que estaban revesando e dando muy grandes arcadas, significaban las personas airadas e soberbias e testimonieras e maliciosas, las cuales echan siempre por la boca palabras dañosas e de falsedad y engaño. Porque, así como las personas que reviesan lo causa que están llenas de humores o sobramiento de viandas, así por semejante, todos los que hablan palabras maliciosas y engañosas las dicen de mucha abundancia de mal que tienen en el corazón. (SE, p. 42)

Solamente los cojos, que se reconocen incompletos en la humildad de necesitar un bastón que funciona simbólicamente como la fe y la esperanza, son los humanos que pueden verdaderamente vivir en el mundo: “los que esperaban e creían, los cuales estaban cojos que no tenían cumplimiento de bienes e virtudes, mas estaban afirmados sobre el bordón de la fe y esperanza que tenían de ver al Mesías prometido” (SE, p. 42). Resulta altamente significativo que Francisca, una vez se incluye en el grupo de los que padecen el mal-culpa del arrepentimiento por no seguir la voluntad divina, explique que, a los ocho años, sus amigos “hacían burla de mí, viendo que algunas veces necesitaba de bordón para caminar” (*Vida*, pp. 88-89). Esta anécdota interpretable en términos realistas tiene su correspondiente forma metafórica en un relato ya de adulta, en el que se deja, en primer lugar, la digna carga de su posible culpa; en segundo lugar, la posibilidad, gracias al bastón, de seguir caminando por la senda de la vida, en lo que es

otra metáfora similar a la utilizada en los textos carmelitanos (§3.4.2.2); y en tercer lugar, la idea de que el bordón, que representa la fe, es fácilmente sustituible por el mismo inefable en caso de que se desgaste, lo que viene a implicar que es el mismo Incognoscible el que da fe a sus creyentes:

- 7) Yo llevaba un bordón que me ayudaba a pasar los pasos dificultosos y estribaba en él; a un lado y otro del camino había grandes árboles, y yo entendía de Nuestro Señor que, si me faltara aquel bordón, sería fácil para Su Majestad acomodarme otro y en faltando este, otro, y otro, de aquellos árboles, y que lo cortaría y haría a medida de mi necesidad, y llegando a un paso u hoyo profundo, me parecía que Nuestro Señor, pasando a la otra parte, me daba la mano para pasar de allí. Este hoyo o paso peligroso no sé si ha llegado en alguno de los trabajos interiores que he padecido, o si será la muerte, porque ello era muy al fin del camino⁹. (*Vida*, p. 118)

En el caso concreto de la colombiana, la fe sobre la que se sostiene su experiencia religiosa adquiere forma de enseñanza jesuita (Rojas Gómez, 2018), gran inspiradora tanto de carmelitas como de franciscanas (*Vida*, pp. 142-143), en tanto los libros de comedias de los que tanto se arrepiente se convierten en “dos libritos de meditaciones de mi padre San Ignacio, a quien yo siempre había tenido un amor y respeto grande” (*Vida*, p. 92). Así, el discurso escrito se convierte en una acción religiosa desde el momento en que sirve para que la actitud femenina dé sentido a su vida a través del significado de sus palabras. Al hacerse tangible mediante el texto, la experiencia religiosa, comprensible ahora porque es lenguaje, se nutre de una sana esperanza que toma forma de fe, como única manera de mantener a raya al mal social y al mal espiritual que, en todo caso, siempre serán curados por el único médico capaz de vencerlos:

9 En los textos de sor Francisca también aparece, como vemos, el símbolo del camino (*Vida*, pp. 192-194), si bien no es tan frecuente como en los textos de las religiosas carmelitas (§3.4.2.2). A modo de ejemplo, cabe añadir al párrafo expuesto la visión que tiene anteriormente de “dos hombres atados a unas sillas de hierro ardiendo” que la miraban y decían *Ergo erravimus a vis veritatis*, interpretable como la manera en que terminarán “los que erramos en el camino de la verdad” (*Vida*, p. 92). Más adelante, justo tras confesarse y, por tanto, sentirse nuevamente limpia de corazón (como cabe esperar del susodicho rito de paso), afirma también que “empezaré ahora un camino nuevo (como él me lo enseñare), con la gracia de Dios, que no se niega a quien lo desea y llama” (*Vida*, p. 133).

- 8) Y que no solamente curó e sanó las enfermedades en aquel tiempo que él anduvo por el mundo, más que hoy en día sana él todos los enfermos y no le dan gracias ni sirven por ello; más que antes las dan a los físicos terrenales, los cuales no podrían dar salud ni vida si él mismo que es físico celestial e vida eterna, no la diese, dándoles a ellos gracia y poniendo virtud en las medicinas para que aprovechen a las gentes. (SE, p. 43)

De este párrafo se puede desprender, entonces, que hasta cierto punto hay una consideración, derivada de la metáfora empleada que compara al Incognoscible con el médico, seguramente basada a su vez en la capacidad soteriológica del primero y de curación corporal del segundo, que fusiona el mal social con el mal metafísico, como ocurre, en general, cuando las acciones que tienen lugar rompen todas las expectativas construidas a su alrededor: “quiso Nuestro Señor enviarme algunas afrentas exteriores y reprensiones de mis prelados, aunque yo no las llevé como debía, ni estimé este don y dádiva de la mano de mi Dios” (*Vida*, p. 158). El mal social causado por otras personas, entonces, no tiene por qué venir siempre de la mano del demonio, si bien puede haber ocasiones en que así ocurra: “el enemigo la debía de apretar [a alguna persona a quien ella había hecho cuanto bien podía] para que con acciones y gritos me affigiera” (*Vida*, p. 255). La diferencia en la interpretación cabe encontrarla, a nuestro juicio, en las consecuencias de las respectivas acciones: si la escritora encuentra algo bueno dentro de lo que en un primer momento consideraba absolutamente negativo, entonces es una artimaña divina que ella, al inicio, malinterpreta como perjudicial; pero si no se siente capaz de hallar nada beneficioso en dicha acción, entonces recurre el demonio para justificar que haya tenido lugar, pues, como en el pensar carmelitano, Dios es por naturaleza bondadoso, por tanto, todo bien procede siempre de él.

Dentro de este complejo contexto apotropeico cabe entender la necesidad de emplear agua bendita para expulsar al demonio que es el causante de la enfermedad, como narra Francisca Josefa que le hacen a ella, sobre la idea, probablemente, de que Jesús es “agua viva” (Jn 8,12; 4,10): “Enfermé mucho y se pasaban algunos tiempos sin poderme levantar de la cama. Dábame mal de corazón muy recio, y entonces las personas que estaban enojadas conmigo me echaban agua bendita y decían que estaba endemoniada” (*Vida*, p. 110).

El principal rito apotropeico de los textos franciscanos, entonces, pasa por comprender el papel soteriológico de Jesús, “agua viva” (Jn 8,12; §3.3), que es tan bueno que salva a los indignos pecadores incluso de sí mismos, de su propio mal, de ese pecado original con el que nacen todas las personas y que, en realidad, toma fácil forma en la soberbia que implica rechazar

la gracia divina y, por tanto, no desear seguir su voluntad. Sor Francisca es perfectamente consciente de este mal, que le causa un verdadero pavor porque sabe que el mismo Dios no la salvaría, si por él exclusivamente fuera: “porque a otro mal [que no fuera la soberbia] yo no he temido tanto en toda mi vida, cierta de que si la tenía en mi alma, sería aborrecida de Dios y carecería de todos los bienes, de gracia y de gloria [...]; y lo que es más, del mismo Dios y de su agrado, pues se aleja y huye del corazón soberbio, que no puede ser asiento de la verdadera sabiduría” (*Vida*, pp. 211-212).

Este mal, que ella denomina “tentación”, puede equipararse a otros males similares entre los que destaca la posible ofensa a Dios derivada de la impaciencia que no le permita comprender sus designios, hecho que fácilmente se torna en una falta de fe en su eterna sabiduría: “[...] aquel dolor, apretura y temblor en el corazón [...] con tan gran oscuridad en el entendimiento, como si fuera un bruto del todo incapaz de razón; o como si jamás hubiera tenido noticia de Dios ni de cosa que pudiera alentar ni consolar” (*Vida*, p. 249). La posibilidad de que flaquee su fe y de que, por tanto, pueda estar fallando a Dios en lo más profundo de su ser es lo que hace que sor Francisca Josefa de Castillo sienta un “continuo y gran temor y pavor de todo, hasta de cosas muy leves” (*Vida*, p. 248), pues no sabe, en general, cómo enfrentarse a su propia vida al carecer del bordón que la sustenta (v. *supra*). Por todos estos motivos no cabe sorprenderse por defender que, en el pensar franciscano, vivir sin creer en el Absoluto, en la práctica, implica estar muerto:

- 9) Y los que estaban muertos y echados en las huesas salvo que no estaban cubiertos de tierra, significaban, dijo el Señor, los idólatras. Los cuales estaban muertos adorando a dioses vanos e mentirosos y dejaban al vivo Dios y se metían en las huesas del infierno. Así, por semejante, hacen los cristianos que dejan de amar a Dios e aman las riquezas y deleites, y se aman unos a otros más que a Dios. [...] Y que a estos tales muertos vino él a dar la vida con sus doctrinas y ejemplos muy saludables; y por éstos dijo él en el Santo Evangelio que dejen todas las cosas e le sigan, si quieren haber e alcanzar la vida eterna, que es el mismo Dios. Y estar las huesas abiertas, sin cubrir, aunque estaban dentro los muertos, era significación que aunque estén muertas las almas de las personas que estuvieren en los pecados ya dichos, pueden resucitar e haber vida eterna, si se enmiendan e arrepienten e vienen a Dios. Y a esta significación, llaman en el reino de los cielos a todas las personas que viven en la tierra, muertos remediabiles, porque aún pueden haber remedio de su salvación. (SE, p. 41)

Cometer este pecado supone, como se ha señalado, acarrear el peor de los males-culpa, porque el sentimiento de abandono no es el de la soledad que evita formar parte de la comunidad interhumana de amor y, por tanto, de ser ayudado o, al menos, acompañado cuando más se necesita; el peor de los males-culpa es sentirse plena y absolutamente abandonado {de/por} Dios (Díez de Velasco, 2005), como le ocurrió al mismo Jesús (Mt 27,46): “Mas yo me apartaré de ellos e los dejaré llorar, porque con mayor dolor e angustia me busquen e llamen. Porque la mayor penitencia que yo puedo dar a los que me aman e conocen e desean es apartarme de ellos. Y entonces los dejaré e me apartaré de ellos, cuando les enviare angustias e tribulaciones e penas e me llamaren e yo no los quisiere valer ni responder ni consolar” (SVM, p. 230).

Por este motivo, el papel de los ángeles es tan importante para convencer al paciente Ser Supremo de que no abandone a sus vulnerables criaturas, especialmente a aquellas que han caído en el mal, sea del tipo que sea, porque son las que más necesitan su ayuda. En uno de los sermones, la misma niña María, cuando es transportada al cielo, pregunta dónde están y qué han hecho los “poderosos de estas sillas vacías”, a lo que Dios le responde diciendo que es ella la que causará que vuelvan a llenarse con los buenos (166). Dichos espacios vacíos pertenecen a los ángeles caídos, por lo que ella se convierte, así, en la intercambiadora de almas, pues pueden llegar a llenarse con humanos buenos. Los ángeles son perfectamente conscientes de que dicha completud no es posible sin el papel del redentor, al que se llega a través de su madre en la cual, a su vez, debe encarnarse Dios (167):

- 10) –Hija mía muy amada, los que estaban en estas sillas cayeron por su maldad a desobediencia e soberbia. Mas por Vos, hija mía, se tornarán a llenar a poblar como primero estaban. (SNNS, p. 165)
- 11) –Señor, pues que criaste el mundo y le quieres sufrir, ve siquiera a reparar estas sillas que están vacías de los ángeles que cayeron, que nosotros tenemos muy gran deseo que sean llenas de los hombres de la tierra e queríamos ser acompañados de ellos. (SE, p. 12)

La destrucción del mal que el mismo ser humano tiene en su interior, entonces, solo puede llevarla a cabo el Inefable cuando él mismo considere que va a ser lo suficientemente respetado para que su esfuerzo no sea inútil. Como es padre e hijo a la vez, siendo el Incognoscible habla como humano, pues proyecta sobre el futuro lo que sabe no solo que va a acabar haciendo, pues tiene una visión global que se les escapa incluso a los ángeles, sino también lo que es necesario que haga para realmente salvar a la humanidad:

- 12) –Ciertamente os digo que, por sólo reparar las sillas, yo no iré allá, como por causa principal. Cuando yo hubiere de ir sólo amor y caridad me llevará. E muchas veces voy a salir del seno del Padre y torno luego a encerrarme temiendo, como soy tan tierno y delicado, la cruda e amarga pasión que me han de dar, e todas las otras angustias, e penas e trabajos que tengo de padecer. Porque, aunque impasible, tengo compasión [...] de aquella humanidad que tengo de tomar, porque todo lo que está por venir en mi acatamiento es presente. (SE, p. 12)

Por este motivo, el rito apotropeico, en el cristianismo de los textos estudiados, toma forma en el estilo de vida constante que supone asumir una impertérrita esperanza puesta en Jesús como un bien salvífico al llegar el momento de la muerte, concretamente, en un futuro “advenimiento postrimero del mismo Redentor, el cual ha de venir, no como la primera vez cuando vino hecho niño e llorando por nuestros pecados, mas juez grande e poderoso e fuerte como león vencedor e hidalgo a juzgar los vivos e los muertos” (SE, p. 44). En otras palabras, Jesús salva a los seres humanos de la muerte que los tenía cautivos, convirtiéndose claramente en un rito que transforma el mundo sublunar como espacio de caída en el pleroma de Dios, lugar paradisíaco en el que las almas pueden volver a vivir la celestial perfección (Pikaza, 1999): “E cuando padeció la pasión e fue resucitado como león fuerte e vencedor, cautivando la cautividad que nos tenía cautivos e matando la muerte que nos tenía muertos, entonces nos redimió y rescató sacándonos del poder de Satanás e haciéndonos hijos herederos de su santo reino” (SE, p. 11)¹⁰.

Contrasta, al respecto del símbolo del león, que puede aludir a Jesús y a los demonios simultáneamente, como sucede cuando María llama a su regazo a los pecadores que se encuentran en el purgatorio y que no se atreven a pasar al cielo, a pesar de que ella desea interceder por ellos con todo su ser (*Vida*, pp. 134, 189, 204-205, 316):

- 13) Dejadnos, ángeles de Dios, que bien estamos aquí, aunque nunca veamos a Dios ni a su madre ni a ninguno de sus santos. Que en mucho tenemos nosotros estar aquí, en esta gloria e reposo, e

10 Esta imagen de Jesús como el león salvador se da también en textos de la dominica Hipólita de Jesús (Rocabertí): “Oh buen Jesús o mi Dios [...], sois mi fuerte león [...] que me enciende el corazón en el vuestro, de fuerte y fidelísimo amor ante los demonios y el infierno y que hace nunca sucumba invocando vuestro santo nombre” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 123).

descanso. Que ya aquí no nos muerden víboras e las serpientes e gusanos. E no nos comen e despedazan los leones e dragones, que son los demonios, ni nos atormentan ni da nadie pena, como solía en purgatorio. (SGANS, p. 148)

A este valor cabe añadir el significado, quizá más simple, de la fiera del animal, dada su coordinación con el toro, igualmente entendido como poderoso, bruto y salvaje (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *ss.vv. león, toro*): “Y dijo el Señor que cuando él salía con su preciosa madre, los mismos *toros e leones* se iban muy aprisa hacia ellos e hincados de hinojos, con mucha humildad e reverencia, le adoraban y ensalzaban e bendecían a él e a su santa madre” (SGANS, p. 143). La santa Juana viene a decir, en esencia, que hasta unos animales tan distintos a los seres humanos, como son los leones y, por extensión, los demonios, se rinden ante el poder de María (Gn 3, 15).

Naturalmente, Jesús también desempeña un papel ritual importante para la salvación, como se ha descrito, por ejemplo, en el símbolo de la hostia consagrada (§4.5). Su nacimiento, en la cosmovisión franciscana, no puede entenderse sin la perspectiva diacrónica que adquiere la historia de la humanidad desde la caída en el pecado original (SE, pp. 8-10). Es el único médico capaz de curar nuestro mal, “es la luz y sol de justicia” (SE, p. 43) que hace innecesario molestar a la santa Trinidad para redimir nuestros pecados. Sor Juana de la Cruz vislumbra de una forma incuestionable que el mensaje de Jesús fue que “se vistan armas de luz, conviene a saber, que crean en la fe de la Trinidad e adoren a un Dios vivo e santo y eterno e verdadero e poderoso e trino” (SE, pp. 43-44).

Esta definición de Dios va más allá de su existencia, pues es definido como “vivo”, en tanto tiene una representación personal en el nombre propio de Jesús; es “santo”, en la medida en que es numinoso, inabarcable, incognoscible y sagrado, pero, a la vez, se muestra como trascendente, tanto en el interior de la propia persona que desea vivirlo a través de una actitud religiosa que le abre las puertas de su más profunda interioridad, como en el exterior del mismo ser supremo que desea comunicarse con la persona y, a la larga, fundirse en un alma que no es más que él mismo hecho mundo. Esa actitud religiosa es, precisamente, la que permite a la creyente llevar a cabo una conducta práctica que acaba dando lugar, al final, a una razonable toma de decisiones basada en una reflexión que hoy se consideraría absolutamente teológica: “Yo sentí no sé qué fuerza interior que me movió a responderle que trataba de entrar esa noche a ejercicios” (*Vida*, p. 108). La decisión, pues, de comenzar los jesuitas ejercicios espirituales la noche correspondiente no se debe tanto a una verdadera conciencia de su provecho, sino a una fuerza interior inexplicable que obliga a la orante a

responder a una propuesta con una decisión determinada, que recuerda, en cierto modo, a la pérdida de la conciencia y la enajenación de los sentidos que sufre durante algún arrobó: “y luego sentí un alboroto interior, una ansia y un salir de mí, que los pasos que daba eran como en el aire y así estuve, que para saber si había rezado maitines lo pregunté a otra y me dijo que había rezado muy bien” (*Vida*, pp. 166-167). De una forma similar, la determinación de profesar como franciscana se debe a la aparición en sueños del mismo san Francisco:

- 14) Una noche de este tiempo que me recogí con estas penas, veía en sueños (aunque con efectos que no parecía solo sueño) un fraile franciscano, de mediana estatura y delgado, con la capilla puesta, y que de sus manos, pies y costados salían unos rayos de luz, como fuego suavísimo, que encendían el alma en amor de Dios y venían a dar a mí, y que mirándome amorosamente me decía: “Hija, ¿por qué no eres muy devota de mis llagas?” (*Vida*, p. 115)

Pero el Inefable es también “eterno”, como dice sor Juana, pues está ahí independientemente del humano y, en todo caso, antes de su existencia, en lo que se entiende como una infinitud epistemológicamente incomprendible; es “verdadero” porque se define como una realidad ontológica suprema, a través de cuyo reconocimiento la persona se vuelve modestamente humilde al comprender que hay seres suprahumanos a los que nunca podrá llegar a comprender; y, finalmente, es poderoso porque es el Supremo Bien, no es solo la máxima belleza que puede llegar a fascinar al orante hasta límites insospechados, sino que también es la absoluta superioridad axiológica cuyo poder se encuentra en el valor exclusivo de su ser, decisivamente incomparable con ningún otro (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006).

Este conjunto de valores que describen al numinoso se pueden unir en uno solo: la pureza, una característica necesaria de los seres humanos para salvarse, es decir, para agradar al mismo Jesús. En esta ocasión, se trata de un rito de paso que apunta a una necesidad de modificar el estado humano de sucio a limpio, algo bajo lo que cabe considerar el sacramento de la confesión, además de un instrumento de control eclesiástico útil para conocer a la población, especial, aunque no exclusivamente, a la religiosa y femenina, que pone en completo funcionamiento el generalmente aceptado papel del sacerdote como vicario de Cristo (Del Pozo Coll, 2006; Martín Velasco, 2006; Fernández Martín, 2021a): “en este espacio [de uno o dos años] se fue aplacando aquella pena; ahora pienso que sería con haberme confesado, cuando vinimos a la ciudad” (*Vida*, p. 89). Concretamente, en el caso de sor Francisca, que muestra sus dudas acerca de la vocación

religiosa, lo que ocasiona el cambio en la creyente es el conjunto de las palabras emitidas por el confesor, pues “hicieron tal impresión en mi corazón, que de allí a adelante me dejé toda a su disposición y puse mi alma en sus manos para que la encaminara a Dios, no pudiendo ni queriendo apartarme de su parecer” (*Vida*, p. 99). Dicha figura, pese a encontrarse autoritariamente legitimada para ofrecer su criterio a la fémina, puesto que forma parte de la institución eclesiástica, también se muestra comprensiva, en ocasiones, hacia sus inquietudes religiosas, como muestra el hecho de que ella exponga en numerosas ocasiones su pena por el cambio de confesor y su desaliento cuando siente que el nuevo no llega a comprenderla (*Vida*, p. 120). La comparación de su propia nostalgia con la soledad que marcan los textos sanjuanistas permite construir un paralelismo entre el buen confesor, casi como representante de lo sagrado en su vida social-eclesiástica, y el mismo Dios, como representante de lo sagrado en su vida mística-religiosa: “se fue Vuestra Paternidad de la ciudad, y yo me quedé sola, como en un desierto y noche oscura” (*Vida*, p. 106).

En todo caso, el rito de la confesión se configura en unas palabras que dan forma a un hecho tradicionalmente femenino como es el de lavar que, sin embargo, no puede darse sin la función purificadora del fuego, típica de culturas agrarias (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. fuego*), completamente opuesto al agua que se da como instrumento implícito al rito del bautismo cristiano (Widengren, 1976):

- 15) Si vosotros estáis alegres e gozosos por las vestiduras tan limpias como tenéis, pues yo no estoy contento ni me contentaré hasta que estéis todos tan apurados e acendrados e afinados como el oro muy fino cuando sale de la fornaza encendida. Porque no me contento ni me contentaré con esa poquita gloria e vestiduras limpias que tenéis de las ánimas, hasta que os dé la vestidura de la inmortalidad e regeneración. Conviene a saber, hasta que tengáis los cuerpos apurados e quemados e pasados por fuego, primero que los recibáis e os vistáis de ellos. E entonces tendréis gloria llena e cumplida y entera, como yo ahora la tengo. (SPNS, p. 89)

Este significado del fuego como prueba que se ha de pasar puede ser el que prime en el sueño de sor Francisca donde contempla el río de fuego plagado de animales que simbolizan la tentación y, por tanto, el mal que es necesario superar para poder alcanzar a Dios. En determinado momento, se da cuenta, precisamente, de que se lo necesita para (sobre)vivir en el mundo terrenal: “y mirando abajo veía un río de fuego, negro y horrible, y que entre él andaban tantas serpientes, sapos y culebras, como caras y brazos de hombres que veían sumidos en aquel pozo o río” (*Vida*, p. 86), símbolo este, por cierto, que

tiende a aludir a lugares desagradables para las mujeres de los que desean (y consiguen) salir rezando (Sanmartín Bastida, 2017). El hecho de que al despertar sienta “que en las extremidades de los dedos y las uñas tenía señales del fuego” (*Vida*, p. 86) rompe, precisamente, el dualismo cuerpo-alma, pues algo que ha afectado al alma durante una visión nocturna acaba dejando huella física en el cuerpo de la mujer sin que ella pueda realmente explicárselo, más allá de culpabilizarse por el mal realizado y por el que es consciente que va a realizar: “Con estas cosas y otras me avisaba Dios misericordioso del castigo y pena de los malos para que no le ofendiera” (*Vida*, p. 86).

En ocasiones, este fuego redentor simboliza, como en los textos carmelitanos (§3.3), la sanjuanista llama de amor viva, el *interior intimo meo* que se busca en ese anhelo de fusión con el infinito (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006): “Pocas noches podía irme a acostar, detenida de aquella fuerza de mi alma; parecíame que tenía en lo íntimo de mi corazón una brasa viva, que me enseñaba sin palabras y encendía en un fuego más dulce que la vida” (*Vida*, p. 119; similar en p. 153).

Quizá desde esta acepción pueda comprenderse su interpretación purificadora, en tanto se asume el rito de paso del alivio que implica el acto de confesar el mal interior y expulsarlo¹¹, no solo por la conversión de un pensamiento-remordimiento en palabras, que configuran la acción discursiva como acción física real, sino también por la idea subyacente de que compartir una desgracia disminuye el poder de la desgracia, especialmente cuando quien carga con ella, junto a una misma, es un hombre socioculturalmente preparado para ello, del que, además, ella no puede escapar. Se trata, en el fondo, de un profundo cambio en el que la persona ha dejado de ser-sin-Dios, sola, apesadumbrada y cargada con la culpa del mal, para pasar a ser-con-Dios, acompañada, aliviada y descargada de toda culpa por medio del discurso: “el estar metida entre aquella cruz de fuego me sería como escudo, como casa y refugio” (*Vida*, p. 244). De este modo, el fuego sirve para purificar incluso a la misma Madre de Dios, que “había menester ser apurada e quemada e acendrada para que su precioso cuerpo fuese clarificado e colocado en el reino de los cielos, como ahora es”, de manera que “quedó más fina e resplandeciente e clara que el sol cuando echa de sí los rayos más fuertes e claros” (SPNS, pp. 92-93). Cabe destacar, no obstante, que este rito de paso, que asimismo puede tener valores bautismales, precisamente, porque el fuego es el principal antagonista del agua (Chevalier

11 Esta misma idea se plasma aún en el pensamiento teológico de ciertas monjas como Eulàlia Bofill: “Si pasa algo malo, me pregunto: «¿Por qué ocurre, dónde está el mal, qué lo provoca?» Y al examíname, lo encuentro en mí, e intento luchar contra él y, en la medida de mis posibilidades, quiero erradicarlo, aunque sepa que no lo conseguiré nunca del todo” (De Ahumada, 2011, p. 65).

y Gheerbrant, 1995, *s.v. fuego*), alude también al rito nupcial que implica, en el caso de María, su desposorio con el Absoluto. Al fin y al cabo, “los ritos de bautismo y boda forman parte originariamente de un mismo contexto ritual” (Widengren, 1976, p. 210), esto es, el ritual de la coronación que, en el caso de María, supone la muerte de una existencia terrenal específicamente humana y el nacimiento en una nueva vida celestial.

En efecto, como ya se ha visto (§4.6), María de Nazaret es coronada en la cúspide de la santa Trinidad, como nodo absoluto en el que se fusionan Padre, Hijo y Espíritu, motivo por el cual a ella se la considera hija del padre, madre del hijo y esposa del espíritu (172, 173) y, en la práctica, superior o, al menos, idéntica a los ángeles (174):

- 16) E toda la Santísima Trinidad tomó a Nuestra Señora la Virgen María en sus brazos e *la enceró en su trono real. E allí la coronó e adornó e enriqueció*, e jugó con ella el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, así como con Hija muy amada e con Madre muy honrada e con Esposa muy purísima e limpia e deseada. (SNNS, p. 174)
- 17) E que, así como ella acabó de subir, cercada de muchedumbre de ángeles, la recibió luego la Santísima Trinidad con grande amor y dulcedumbre, así como a hija muy amada, e como a madre muy honrada e como a esposa muy deseada, e la tomó en sus poderosos brazos y la sentó en su mismo trono. Y allí miraba y se deleitaba con ella el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, los cuales son tres personas un solo Dios verdadero e poderoso. (SPMT, p. 193)
- 18) E que, estando así Nuestra Señora alegre e gozosa, tornada dama e doncella como de primero estaba, la tomó él en sus poderosos brazos e la subió al palacio altísimo e real e secreto de la Santísima Trinidad. E allí fue ella ensalzada e inflamada más que todos los querubines e serafines. (SVM, p. 228)

Interesantemente, este rito de paso que realiza la más importante fémina del cristianismo considera a la persona de forma holística, como es bien sabido¹², en lo que se puede interpretar como una nueva manera de romper el dualismo cuerpo-alma (§3.4.2). Así puede verse en la orden

12 Así consta como dogma de fe en la Iglesia Católica, de acuerdo con la Constitución *Munificentissimus Deus* de Pio XII (1 de noviembre de 1950). Así queda constatado en el Ángelus del sábado 15 de agosto de 1981 de Juan Pablo II: “Que la Inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial”. (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1981/documents/hf_jp-ii_ang_19810815.html).

que el mismo Dios da, tras aclarar que las almas han de purificarse antes de ir al cielo: “que en la tierra han de ser apurados e afinados e quemados todos los cuerpos, primero que suban e vayan al cielo” (SPNS, p. 93). Si se considerase absoluta la disolución entre cuerpo y alma, ¿qué sentido tendría la obligación de purificar los cuerpos, fueran o no fueran limpias las almas en ellos contenidas? Si Juana pensaba que había una necesidad de incinerar los cuerpos tras la muerte, cabe entonces la posibilidad de que esto fuera necesario para que las respectivas almas fueran purificadas y, por tanto, llegaran al cielo, lo que implica que no se concebían como dos entes absolutamente independientes, como el patriarcado ha pretendido hacer creer durante siglos.

Pero la función purificadora que acaba con todo mal o, al menos, con el sentimiento del mal-culpa, tan solo ha llegado tras un extraordinario sacrificio que, en la práctica, conviene tomar con sumo cuidado, pues puede no ser suficiente para entrar en el complejo reino de Dios. En algunas ocasiones, la imagen del salvador es la de un hombre muy exigente que puede no dar tiempo para arrepentirse, pues procede directamente a expulsar a quienes hayan cometido diversos pecados mientras que llama a su seno a los que considera que están con él. Se contempla, en este caso, la importancia del mito contenido en la única palabra que saldrá de los labios de Dios, según Juana, dada su abrumadora fuerza ilocutiva, no solo para el futuro, sino también como guía de conducta para el presente: “E que lo mismo nos dice a todos los que vivimos en la carne, conviene a saber: id huyendo de los pecados o venid aprisa a obrar bien; por lo cual, está siempre nuestra salvación o condenación en un *id* o en un *venid*” (SE, p. 44). Con mayor detalle:

- 19) Callad todos los que habéis hecho pecados, que yo lo sé mejor que vosotros me lo podáis decir. Por eso, ya no es tiempo de confesión ni contrición ni arrepentimiento, sino *id*, *malditos*, o *venid*, *ben-ditos*, porque en un solo *id* o *venid* está toda nuestra salvación o condenación. (SE, p. 44)

Sin embargo, esta imagen del padre enfadado que castiga a sus criaturas por haberse portado mal encaja más con el Dios veterotestamentario de la tradición hebrea que con la verdadera esencia de la bondad del Dios cristiano (Pikaza, 1999). Efectivamente, Jesús ha dado su vida para poder salvar al que se arrepiente de una culpa, incluso aunque dicho arrepentimiento implique un tipo de mal difícilmente curable, porque no se puede ya arreglar.

Así, por un lado, se entiende la concepción de que el mal que Jesús vivió en su época se debe al equivocado pensar de los seres humanos, que

imputan sus milagros al demonio. Por otro lado, Jesús sufre cada vez que alguien peca. Todo ello supone, discursivamente, relacionar cuán demoníaco se considera salirse de la ortodoxia y, a la vez, cómo puede considerarse un error atribuir al demonio unos actos que son realmente divinos:

- 20) Porque encarnando él e viniendo muy manso e humilde, despreciábanle blasfemando, diciendo que se hacía Dios e Hijo de Dios no siéndolo; y que en virtud de Satanás de vez en cuando sanaba a los enfermos. E no solamente le blasfemaban entonces, mas aún hoy en día le blasfeman con muchas herejías e incredulidades e sectas malas, e le damos la muerte, habiéndola ya él padecido la más cruda e deshonorada que nunca a hombre se dio. E que entonces le damos la muerte y le recentamos sus llagas, cuando la persona peca mortalmente, la cual ha menester otra vez ser redimida e perdonada por ellas. (SE, p. 11)

La clave, entonces, del rito apotropeico según el cual todo ser humano aspira a actuar, en cierto modo, como Jesús, constantemente luchando para apartar de sí el mal, se encuentra, en el fondo, en la esencia de su mensaje de amor universal (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40), que defiende una predisposición absolutamente inclusiva hacia toda la humanidad (177) y una consideración del mismo Jesús como eje vertebrador de dicha aspiración a la universalidad (178):

- 21) [...] no solamente debemos los que vivimos en la tierra honrar e servir a Dios, más aún a las criaturas que él crió a su imagen e semejanza. Debemos también honrar e no despreciar a ninguno, por pequeño e pobre que sea, sino pensar que ellos son dignos de amor e de misericordia delante de Dios, e nosotros dignos de odio e de justicia. De esta manera le ofreceremos reverdecimiento de buenas obras e humildad. (SE, p. 48)
- 22) E dijo el Señor que, si pluguiese a nosotros de nos querer enmendar e arrepentir e venir a él, que a él bien le place de nos ofrecer la gracia e nos recibir cuando a él viniéramos. E que, si nosotros le amásemos, mucho más nos amaría él. E si le sirviésemos, muchas mercedes nos haría él. Mas, ¿qué dirá él de nosotros? Que somos tan malos y estamos tan ciegos y envueltos en nuestros vicios e pecados que, aunque oímos decir e predicar e leer que hay muy grandes y crueles penas e tormentos en el infierno e purgatorio, no lo creemos ni hacemos cuenta de ellos. Mas pensamos que no hay otros bienes ni males sino los de este

mundo, e por alcanzar los deleites e honras de él, nos dejamos ir al infierno. (SPMT, p. 192)

No llevar a cabo dicho mensaje de amor implica, entonces, ir al infierno, el cual, como consecuencia, existe y puede ser caracterizado como el lugar en el que quienes muestran su desinterés “nunca tendrán descanso ni refrigerio”, igual que, en cierto modo, el purgatorio, donde todas las almas “son unas penas, salvo que esperan redención, lo cual no esperan las que están en el infierno” (SPMT, p. 192). Este espacio posterior a la muerte está repleto de lo que “debemos dar al demonio”, esto es, lo que es propiamente suyo, en contraste con lo que es del César, puramente humano, y lo que es de Dios, puramente divino (Mt 22,15-22): “el odio e aborrecimiento e malquerencia e blasfemia e injurias e denuestos e menosprecios e maldiciones, e todas las cosas de maldad e pecado han de ser para Satanás que las merece” (SPMT, p. 198). Asumiendo, entonces, que el infierno es donde vive el demonio, la vida aquí está plagada de todos los elementos negativos que conforman nuestra humanidad, a modo de contra-hierofanía o absoluta des-identificación (Pikaza, 1999), si bien no deja de ser sorprendente que la escritora ponga al mismo nivel a Dios, al César y al demonio como destinatarios de los respectivos bienes que cada persona ha de entregar a lo largo de sus días (“sonaban aquellos silbos de la serpiente infernal en los oídos de mi alma [...] que solo en la malicia y condenada astucia de Satanás cabía”, *Vida*, p. 148).

Complementariamente a lo que se debe entregar, cabe igualmente señalar aquello que se recibe. En efecto, todo bien que tengamos en la vida procede directamente de Dios, ya que “todos son dones e beneficios de Dios que él se los dio e se los puede quitar” (SE, p. 47), pues es bueno y misericordioso. Sin embargo, a diferencia, quizá, del pensar carmelitano (§3.4.1), en la teología franciscana estudiada Dios tiene una paciencia finita, por lo que, para mantener estos dones hay que realizar buenas obras, que son al alma como la ropa es al cuerpo: “así como la vestidura cubre todo el cuerpo, así las buenas obras e virtudes cubren e adornan toda el ánima”. Por tanto, no cabe sorprenderse si “con esta vestidura e conocimiento e humildad provocan al Señor a hacer misericordia a las tales personas e a acrecentarles los bienes e consolaciones e gracias espirituales que les ha dado” (SE, p. 47).

Dado que el sacrificio realizado por Jesús implica la salvación de todas las almas que, en base a ese sacrificio, busquen ser salvadas porque, a su vez, se han sacrificado por él (Lc 14,26-27), mediante la humilde aceptación de su vulnerabilidad, el valor ritual de la producción de malas acciones, en el cristianismo franciscano analizado, se encuentra en la repetición que supone el castigo de volver a crucificar a Jesús cada vez que se comete

un pecado. Esto lleva, al final, a un mal-culpa insoportable porque uno mismo, incapaz de cargar con tal remordimiento, no puede ni siquiera reconocer el error de ser un inepto para devolver el amor recibido a quien le ha entregado la vida:

23) Y entonces le podéis e atáis sus sagradas manos, e le echáis la soga a la garganta, e le lleváis muy deshonoradamente a los que le han de juzgar e condenar, cuando estáis en vuestros pecados mortales ligados e atados de Satanás, e no os queréis soltar ni salir de ellos e venir a estado de gracia e conocimiento de vuestras propias culpas. (SPNS, p. 70)

En este sentido, entonces, este es el principal rito anual del cristianismo explicado por la santa Juana: la pasión de Jesús, su muerte, su resurrección y su victoria ante la muerte simbolizada en el infierno (Widengren, 1976)¹³. Año tras año, de forma incansablemente cíclica, estas fases del rito se repiten dentro del calendario litúrgico para recordar a los creyentes la esencia del mensaje de entrega del cordero de Dios que, mediante una simple palabra de aceptación sacerdotal, quita el pecado del mundo por el fenómeno de la expiación (Widengren, 1976; Martín Velasco, 2006; Sanmartín Bastida y Massip, 2017). La misma sor Francisca es testigo directa de esta acción ritual: “Decíale a aquel que me servía de cruz y me oprimía que no llevara extendidos los brazos, porque así me parecía que sería menos el peso, y él me respondía: «Así voy por no manchar tu frente llegando las manos a ella»” (*Vida*, p. 140).

En contraste, la violencia de lo simbólico del rito se plasma en ocasiones en los cuerpos de quienes se desean sacrificar, por un lado, por los pecados cometidos contra aquel al que consideran su salvador, cuya estrecha relación de empatía recuerda a la identificación que se da entre las humanas creyentes y el cordero sacrificado (§4.3), en lo que acaba siendo el culmen de un proceso de comprensión de su (auto)entrega a través de un brutal proceso de *imitatio dei* (Eliade, 1957/2018): “[...] el día de la Impresión de las Llagas de mi padre San Francisco entendí que si el comunicarle Nuestro Señor parte de su padecer en las llagas era tan gran favor, ¿por qué no apreciaba yo y estimaba como favor y beneficio

13 A finales del siglo XX, la lucha por hacer entender la esencia del cristianismo sigue vigente, como muestran estas palabras de Lucía Caram: “Creo en Dios Padre Todopoderoso... y que descendió a los infiernos... Sí, hermanas, descendió a los infiernos, pero cuando salió puso un cartel que decía: «Cerrado por resurrección.» Buenas noches” (De Ahumada, 2011, p. 94).

de Nuestro Señor el darme parte de las penas y congojas interiores que padeció en su santísima alma?” (*Vida*, p. 221). Por este motivo, el sentido del anhelo de fusión con el Inefable se encuentra, entonces, en esa necesidad de experimentar lo mismo que él en un afán por devolver el amor desinteresado que él dio al morir por todas las creyentes (Sanmartín Bastida, 2017):

- 24) [...] aquellos días se me representaba caído con la cruz, como cuando la llevaba al Calvario, mas con tal postura que las palmas de las manos y la boca tenía puestas en tierra, y a todas horas lo traía así presente; lo cual debía de disponer su divina piedad, para enseñarme a alentarme y reprender mi soberbia; y con todo esto me daban unos grandes deseos de seguirlo por el camino seguro de la humillación y olvido de las criaturas y de mí misma, que siempre me había mostrado. (*Vida*, p. 201)

Por otro lado, dicha violencia es entendida como un medio de redención que plasma en el cuerpo el malestar del alma (*Vida*, pp. 152, 160, 221): “Hacía cuanta penitencia alcanzaban mis fuerzas y despedazaba mi cuerpo hasta bañar el suelo y ver correr la sangre. Era casi nada lo que pasaba de sustento y solo tenía alivio con los dolores corporales” (*Vida*, p. 109). Esta forma de autocastigo nuevamente se puede considerar una ruptura del dualismo cuerpo-alma, ya que fuera de una concepción integral de la persona no resulta cabal sentir la necesidad de hacerse daño, inmolando la propia salud, a cambio de un bienestar espiritual, en lo que se considera una tradición conceptual que se remonta, al menos, a la Edad Media (Sanmartín Bastida, 2017, pp. 165-186):

- 25) [...] llegando a recibir a Nuestro Señor veía con los ojos del alma que de mi garganta salía mucha sangre y que la recogían los santos ángeles en una toalla o paño que tenía puesto delante de mi pecho. Yo se lo dije al padre Tobar [el confesor del momento] y me respondió: “¿Quién duda que serían ángeles los que recogieron aquella sangre derramada por Dios?” Con esto me alentaba a llevar mi padecer, entendiéndolo, por lo que mi confesor me decía, que era aceptable a mi Señor. (*Vida*, p. 149)

Naturalmente, el papel del confesor, en estos casos, contribuye a realzar la importancia del sufrimiento femenino en lo que aparentemente ella considera que es una ayuda para descubrir si su padecimiento es o no bien visto ante los ojos divinos pero que, a la larga, interpreta como necesario para salvarse: “entendía yo que para ir a Su Divina Majestad se debía pasar

por el padecer, pues Él pasó el mar de su Pasión para ir a su Padre” (*Vida*, p. 168). De hecho, la misma Francisca describe su propia muerte como un posible rito del que es consciente que debe pasar para poder llegar al Inefable de manera definitiva: “Entré, en fin, o me hizo entrar el Señor Dios mío omnipotente, en aquella tierra tenebrosa, cubierta de oscuridad de la muerte, tierra de toda miseria, donde habitaban las sombras de la muerte, donde no había más orden que un sempiterno horror” (*Vida*, p. 300 [Jb 10,20-22]).

En todo caso, la entrega del cordero de Dios, en los textos estudiados, no es posible sin la más importante de las mujeres, María de Nazaret, cuyo nacimiento constituye también una fecha marcada, por ejemplo, en la autobiografía de sor Francisca, que comienza, como tantas otras (Castillo Gómez, 2014; Lewandowska, 2019), precisamente así: “Por ser hoy día de la Natividad de Nuestra Señora, empiezo en su nombre a hacer lo que Vuestra Paternidad me manda” (*Vida*, p. 83). El posicionamiento de la franciscana, ya desde el inicio de su texto, permite comprender que su aceptación de la orden expelida por un hombre está plenamente condicionada a su dedicación a la madre del Inefable desde una doble perspectiva, por la fecha en que comienza su escrito, el 8 de septiembre, fundamental en la historia del cristianismo, como venimos viendo, pues sin el nacimiento de María no sería posible el nacimiento del salvador; y por la dedicatoria de su trabajo discursivo al Misterio cristiano, en cuyo dulce nombre ella dice sacrificarse para obedecer las órdenes del confesor. Evidentemente, cabe siempre mantener la idea de que se trate de un camuflaje formal bajo el cual escribir lo que verdaderamente desea (Cortés Timoner, 2005, 2017; Poutrin, 2018), como muestra un poco después, al inicio del tercer capítulo, en el que se suma a la orden del confesor la propia voluntad de la mujer por compartir sus experiencias: “Padre mío: además del enojo que mostró Vuestra Paternidad porque no proseguí, no podré resistir a la fuerza interior que siento, que me obliga y casi fuerza a hacerlo” (*Vida*, p. 91).

La madre del nombre propio del cristianismo, aceptando la palabra de Dios y mediante la inmolación del cordero pascual que supone el sacrificio del primogénito, cría a Jesús para que este se convierta en el dios que “es comido por sus adoradores en el banquete sacrificial que les prepara, al ofrecerse él mismo en sacrificio” (Widengren, 1976, p. 282), algo que acepta voluntariamente y que, en la cosmovisión cristiana, se repite cada vez que Jesús así lo desea. En efecto, en el Olimpo cristiano descrito por la santa Juana, la figura alegre de Jesús, que sabe que ya todo eso forma parte del pasado, le acaba pidiendo, para su consuelo, que lo ofrezca a los santos para que “me libren e me defiendan de los grandes e abominables pecados

que en la tierra me son hechos continuamente”, de forma similar a como ofreció su vida a los verdugos (SPNS, p. 67).

Esto se entiende, entonces, como un doble sacrificio de comunión, pues se come con él en la última cena (Mt 26,17-29; Mc 14,12-25; Jn 13,1-20; Lc 22,7-20) y, a la vez, se lo come a él en la hostia consagrada¹⁴. Como consecuencia, la comunión se torna en otro rito de paso según el cual la creyente deja de pertenecer al mundo de lo caótico, irreal, sin sentido de lo sagrado, y pasa a formar parte del mundo cósmico, real, con sentido de lo sagrado (Eliade, 1957/2018; Pikaza, 1999): “La mañana siguiente a que me dieron esta noticia, habiendo comulgado, entendí claro que vendría y sería mi padre y guía de mi alma, y entendí, a ese propósito, aquel versito de un salmo que dice: *Orietur in diebus ejus justitia, et abundantia pacis*” (Vida, p. 121 [Ps 71,7]). La iluminación que implica la comprensión de un estado de cosas viene dada por el sacramento de la eucaristía-comunión, pues permite, a través de la ingesta de la hostia consagrada, es decir, del cuerpo del numinoso, recibir una visión diferente de los mismos hechos, plasmable, entonces, en la transformación de mujer religiosa ignorante en mujer religiosa sabia: “Empecé a ver la luz como la veía antes, pude comer aquel día, y en el recibir a Nuestro Señor me sentí otra vez como viva” (Vida, p. 172).

Tal es así que las consecuencias de no haber comulgado, deseándolo, pueden ser nefastas, pues la actitud religiosa de la creyente llega a hacerle sentir que ha rechazado abiertamente a un Absoluto que desea formar parte de ella, como le sucede en una ocasión a la misma sor Francisca, que se halla enferma en su celda y, no pudiendo levantarse para limpiarla y recibir el sacramento como ella piensa que debe recibirse, cierra la puerta y comprueba, entonces, cómo pasa la posibilidad de formar parte de dicho rito a la siguiente religiosa:

- 26) Los efectos que esto hizo a mi alma, ¿quién los podrá decir? Aquel arrancarse las entrañas y quedar en una noche oscura y amarga; mi llanto, mi dolor, y lo que mi alma concibió de penas, pues no lo acierto yo a explicar. ¡Solo pienso cuál será el dolor de los réprobos, cuando claramente conozcan que ellos mismos cerraron

14 A este doble papel del Dios-Jesús cabe añadir el sacrificio realizado por las personas religiosas que, siguiendo su ejemplo, se entregan a los demás y nunca se sacian: “Cristo nos come y nosotros le comemos, y el alma enamorada está siempre hambrienta, nunca se llena del todo” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 236).

la puerta a su bien y sepan qué bien fue el que perdieron cuando ya no lo puedan hallar! (*Vida*, p. 295)

En María de Nazaret, sin embargo, dicha comunión cobra un sentido soteriológico y apotropeico, pues, por un lado, revela la clave de la salvación, equivalente al sacrificio de su hijo bien amado; y, por otro lado, implica la destrucción de la muerte que conlleva el éxito del infierno: “Pasaba las noches mirando y clamando a las imágenes de la Virgen Santísima, como el que lucha con las angustias de la muerte” (*Vida*, p. 167). La doble ritualidad de la comunión, entonces, lleva en sí misma el fin del demonio de la mano de dicha fémina, “que fue muy soberbia contra Lucifer, / sin se humillar ni dejarse vencer de él, / e nunca dejó de combatirle / hasta que le venció e derribó / en lo profundo de los infiernos” (SPMT, p. 195). De esta función salvífica se deriva, entonces, la importancia del dulce nombre de María y, nuevamente, la equiparación de la madre del nombre propio del cristianismo con el mismo nombre propio: “una noche vi al enemigo malo, amenazándome muy furioso y que se iba llegando a mí; yo repetía los nombres de Jesús y de María, y con esto se apartaba algo” (*Vida*, p. 154; similar en pp. 198-199; 204-205). Ella es, pues, la única capaz de aplastar la cabeza de la serpiente (Gn 3, 15), animal que representa, junto con otros reptiles como la víbora y la culebra (*Vida*, pp. 253, 261), al demonio, al diablo, al enemigo y a Satanás (Cantón, 2009).

Por este preciso motivo cobra tanta relevancia la exaltación ritual a la Inmaculada Concepción que sor Juana explica una vez ha demostrado que el castillo que ella simboliza está libre de toda mácula, como representa la doncella (SVM, pp. 228-229; §4.3). La autora, de hecho, introduce en todo su esplendor un simbolismo ritual (Pikaza, 1999) al describir la danza de la Inmaculada como un acontecimiento claramente masificado, en el que el empleo de los números cumple la función de exagerar la cantidad de devotas de la Virgen que asisten a sus fiestas: “e que como todas saliesen de siete en siete y de cinco en cinco millares, bailando e danzando e cantando e tañendo e haciendo muchos juegos e alegrías, el Padre celestial las hablaba” (SNNS, p. 169). Recuérdese el significado del número siete, salud, inteligencia y luz, y el del número cinco, que representa el matrimonio (Fraile, 2011), todos ellos valores altamente significativos no solo para definir a las devotas de María (espiritualmente sanas, inteligentes, iluminadas y frecuentemente casadas), sino también para describir a la propia madre de Jesús. El valor simbólico de la danza ritual es igualmente reseñable, debido, por un lado, a que es una conducta humana en la que participa el cuerpo completo, por lo que es multisensorial y multimodal;

y, por otro, a que responde a un guion pautadamente aprendido y, como consecuencia, cronotópicamente anclado a un contexto sociocultural (Velasco Maíllo, 2007).

Una prueba de que estos ritos son agradables a Dios podemos encontrarla en el papel de la Santana, madre de la Virgen y abuela de Jesús, cuando se muestra en el cielo a Dios, imitando la fiesta de la Inmaculada Concepción que hacen los humanos en la tierra. En estos festejos, Dios valora “la primera intención buena [de las personas] con lo que lo hacen” y, por tanto, “les daré por ello galardón”, aunque “todo va hecho con mezcla de pecado” (SVM, p. 220):

27) –Mirad, Señor mío e nieto muy amado, cómo vengo preñada e traigo aquí la estrella de la mar e la gloria del cielo.

E el Señor, dijo él mismo, la habló con soberano gozo e dulcedumbre, diciendo:

–¿Qué es eso que me decís, señora abuela? Que yo sólo soy la gloria del cielo e mi madre preciosa es la estrella del mar y el norte muy claro e resplandeciente. Mas llegados acá, señora abuela, que quiero ver qué traes.

E que, así como Santana llegó cerca de él, le tocó con sus sagradas manos el vientre e a deshora sacó la niña, así chiquita como cuando ella nació. E teniéndola él en sus sagradas manos, mostrándola a todos los bienaventurados e jugando con ella, a deshora empezó a crecer e se hizo muy linda y hermosa doncella. (SVM, pp. 220-221)

La representación de esta escena tiene, nuevamente, fuertes connotaciones socioculturales, pues, partiendo de que sea un público femenino el oyente de los sermones, la narradora se asegura de estar incluyendo también a las de mayor edad, por la búsqueda de la identificación con la figura de la madre de la madre. En otras palabras, trata de incluir a quienes, habiendo ya sido madres, son también abuelas, para hacerles llegar su importancia dentro del rol familiar y, a la vez, transmitirles la existencia de un personaje femenino primordial cuyo ejemplo modélico, si se ve necesario, también se puede imitar (Pikaza, 1999).

En síntesis, pues, en los textos franciscanos analizados la diferencia entre el mal-desgracia (corporal-social y espiritual-metafísico) y el mal-culpa no es tan clara como en los carmelitanos. Si bien es cierto que el principal mal es el causado por la culpa que supone no seguir la voluntad divina, no menos cierto es que los constantes paralelismos entre la jerarquía celestial y el ordenamiento terrenal abren la interpretación a una posible idea de

confusión entre lo social y lo metafísico. Lo que, sin embargo, sí está claro es el papel desempeñado por la madre del nombre propio del cristianismo como destructora de todo tipo de males, pues, si bien él es el que se entrega por los pecadores, ella es la que también entrega a su primogénito en una acción ritual que, generada discursivamente sobre el mito de la muerte que implica la asunción de una vida paradisiaca en el más allá, se repite año tras año.



CAPÍTULO 5

HACIA UNA FENOMENOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA RELIGIÓN EN TEXTOS FEMENINOS ESCRITOS EN CASTELLANO

Como se ha señalado anteriormente (§2.1), si el objetivo de una fenomenología filosófica de la religión ha de ser, en cierto modo, alcanzar a comprender el fenómeno religioso en tanto humanamente universal, se hace preciso establecer cierto número de comparaciones, debido, esencialmente, a que la única manera de conseguir la caracterización general del *homo religiosus* pasa necesariamente por conocer la mayor cantidad de sus manifestaciones empíricas tal y como las llevan a la práctica las distintas personas.

No obstante, dado que “la experiencia religiosa cobra tantas formas como sujetos la realicen”, entonces “su descripción debe tener en cuenta la enorme variedad de circunstancias diferenciales: de edad, sexo, condición cultural y social, etc., que condicionan sus formas concretas” (Martín Velasco, 2006, p. 175), lo que hace humanamente imposible incluir en cualquier comparación toda la realidad configurada en la experiencia de individuos concretos. Esto no implica, naturalmente, que la aspiración de la comparación deje de ser holística, aunque no sea posible “realizar una tipología adecuada de todas las formas que han revestido esas representaciones [religiosas]”, si bien se hace entonces “imprescindible, para llegar a un conocimiento más preciso del hecho religioso, recorrer al menos sus formas más importantes” (Martín Velasco, 2006, p. 248). Y, en efecto, esto es lo que se hace al aplicar como criterio de comparabilidad el que un fenómeno concreto se lleve a cabo dentro de un contexto sociocultural ligado a una religión específica, como dejan entrever los trabajos de Martín Velasco (2006, 2009) y Melloni (2018), entre otros muchos, donde se analizan con extraordinaria minuciosidad los fenómenos místicos en no más de diez

religiones que son, en general, las más extendidas por el mundo. Por tanto, parece razonable asumir que, dadas estas limitaciones inherentes a toda comparación, se haga necesario aplicar determinados criterios para hacer la comparación factible y, con ello, análoga a la que se efectúa en los trabajos de fenomenología de la religión citados (Ricoeur, 1994).

En nuestro caso, estos criterios se derivan de los objetivos propuestos (§2.1): el primero es el núcleo feminismo-cristianismo; el segundo atañe a la elección del contexto hispánico y, concretamente, a los textos escritos en lengua castellana. De aquí se deduce que nuestra comparación se limite a la experiencia religiosa de algunas mujeres cristianas cuyos textos se han escrito en español, especial, aunque no exclusivamente, durante la Edad Moderna (1492-1789). En primer lugar, se puede partir del hecho, afirmado por todas las que han experimentado el Absoluto, de que “no hay lenguaje capaz de celebrar estos espejos indecibles” (López-Baralt, 2020, p. 146), lo que supone que ya resulta excesivamente complejo tratar de acceder a experiencias religiosas a través del mero instrumento humano considerado lenguaje (Martín Velasco, 2009; Fernández Martín, 2022). De aquí que, en segundo lugar, se pueda deducir que “toda realidad está mediada lingüística e interpretativamente” (López Sáenz, 2009, pp. 19-20), porque el lenguaje expresado conlleva en sí el estado interpretativo que alcanza la comprensión del *Dasein*, lo que implica a su vez que el ser del lenguaje mismo es el *Dasein* (Heidegger, 1967, §35). Así, el principal motivo por el que nos limitamos a analizar sus discursos en una única lengua es que las escritoras ya están efectuando una acción de interpretación de sus experiencias místicas cuando las convierten en unos textos que solo se pueden entender dentro del ámbito de lo sagrado (Ricoeur, 1994).

Una segunda interpretación tiene lugar, como se ha intentado desarrollar en el segundo capítulo, cuando la hermeneuta accede a unos textos que fueron escritos hace quinientos años y que, por tanto, implican per se una experiencia religiosa determinada. El motivo se encuentra en que esta está anclada a un espacio-tiempo específico que conviene desentrañar parcialmente para, precisamente, poder ser plenamente comprendida (Ricoeur, 2002; López-Baralt, 2020). Dada la característica interpretativa de toda traducción (Gadamer, 1994; Sanmartín Bastida, 2017; Vega Cernuda, 2020)¹, que “crea un nuevo acto de comunicación a partir de uno ya existente” (Moire,

1 En general, el volumen coordinado por Martino Alba, Vega Cernuda y Fuentes (2020) acerca de la interrelación entre feminidad, literatura mística y traducción es un excelente compendio de ejemplos en los que se muestran numerosos problemas formales y conceptuales derivados de las traducciones de estos tipos de textos femeninos que, a nuestro humilde juicio, justifican con creces todas las decisiones metodológicas aquí tomadas.

2021, p. 79), acceder a una experiencia religiosa determinada a través de una versión (lingüística) traducida supone una tercera interpretación del texto, lo que aleja el proceso hermenéutico un grado más de la esencia del fenómeno religioso tal y como lo viven las mujeres antes de interpretarlo textualmente (Díez de Velasco, 2005, pp. 195-201; Vega Cernuda, 2020, p. 25).

Este tercer paso, de todos modos, tiene lugar de forma prácticamente inevitable en aquellos textos redactados por personas distintas (sean otras religiosas, sean los confesores) a las mujeres cuyas experiencias místicas se están analizando, como sucede en este trabajo con sor Juana de la Cruz y puede suceder, en general, con las mujeres que eran iletradas (Sanmartín Bastida, 2017). La paradoja metodológica se encuentra, entonces, en que en estos casos concretos no hay otra manera de acercarse a esas experiencias, lo que en la práctica hermenéutica viene a significar un grado de complejidad interpretativa difícil de subsanar si se pretende acceder a la esencia de las susodichas vivencias. En otras palabras, comprender textos escritos en otras épocas sin salir de la misma lengua resulta lo suficientemente complejo, desde la perspectiva del alcance de una aceptable validez filosófica, como para que constituya un corpus discursivo específico que pueda ser ampliado más adelante, con otras lenguas a cuyos textos se acceda mediante otra metodología especialmente construida para ello.

En todo caso, es el rasgo de la historicidad que atraviesa todos estos discursos el criterio principal que nos permite seleccionar determinados textos para la comparación fenomenológica, dada la imposibilidad, nuevamente, de atender con el mismo nivel de detalle a todos los contextos sociohistóricos en los que esos textos se producen. Así, la comparabilidad de los textos comienza, entonces, en el ámbito del propio discurso, que resulta ser el producto de una larga tradición que abarca textos escritos en muy diferentes lenguas, dentro de muy diversas religiones e insertos en muy distintas socioculturas, como los de Plotino, Pseudo-Dionisio, *Upanishads*, Tao. Sin el concepto de tradición discursiva resulta complejo entender el fenómeno místico, pues estos están condicionados por la situación, no exclusivamente por la lengua (Coseriu, 2007; Martín Velasco, 2009; Sanmartín Bastida, 2017).

Esta, sin embargo, implica la historicidad que hace igualmente justa la comparabilidad de los textos aquí seleccionados, no solo porque se encuentre en el nivel sociohistórico del lenguaje y, por tanto, establezca el marco de actuación escrituraria de todas las mujeres elegidas, sino también porque, dentro del nivel textual del lenguaje, el grado expresivo es el que permite al individuo la posibilidad de elección estilística, de creación estética y, en última instancia, de intención artística (Coseriu, 2007). La lengua actúa así de herramienta limitadora del discurso al hacerlo controlable

tanto desde la perspectiva hermenéutica del análisis como desde la perspectiva comunicativa de la producción textual.

En otras palabras, si se nos permite establecer una comparación entre el lenguaje y la religión dada su similitud simbólica (Ricoeur, 1994), podemos defender que la universalidad patente en el concepto del *homo religiosus* es equivalente a la universalidad del lenguaje y, por tanto, al nivel de la elocución que todo ser humano, por serlo, posee. El segundo nivel coseriano del lenguaje es la manifestación histórica que aquel adopta, concretamente, mediante las lenguas, en lo que se puede convertir, en el ámbito religioso, en las religiones históricas (cristianismo, islam, judaísmo, taoísmo, hinduismo). El tercer nivel lo constituye el texto, lo que hacemos aquí equivalente en las religiones a las mediaciones (subjetivas y objetivas), como hemos intentado esgrimir en el segundo capítulo.

Así, si no es necesario poder ampliar el conocimiento sobre el lenguaje humano a partir de exclusivas comparaciones entre *todas* las lenguas del mundo y, por tanto, puede ser científicamente aceptable trabajar en lenguas particulares para, posteriormente, contribuir a su comparación en otros trabajos que se lo planteen como objetivo, puede entonces ser igualmente legítimo intentar ofrecer un profundo conocimiento del funcionamiento de la experiencia religiosa en mujeres de una misma religión que escriben textos en una misma lengua que, eso sí, permiten ser comparados a lo largo del tiempo. Aquí se muestra, entonces, el tercer significado del término historicidad: el que afecta al discurso, el que afecta a la lengua y el que afecta al cambio y la evolución tanto del discurso como de la lengua, pues ambos están anclados a las situaciones socioculturales en las que sus autoras los producen y la fenomenóloga los interpreta.

De todo esto se puede inferir el intento que realizamos a continuación por ampliar lo explicado a partir de las cuatro mujeres seleccionadas en los dos capítulos precedentes, construyendo un núcleo eidético de la experiencia religiosa femenina que, ahora, abarca a otras mujeres de la misma época y a algunas otras anteriores o posteriores que siguen, sin embargo, unidas todas ellas por un discurso artístico-literario escrito en lengua castellana en algunas variantes diacrónicas. Concretamente, utilizando el método de acercamiento al Absoluto de Melloni (2018), en el primer apartado trataremos de explicar de qué diversas maneras se manifiesta el Absoluto en las experiencias religiosas plasmadas en los distintos textos (§5.1); en el segundo apartado, utilizaremos algunos elementos bergsonianos para comprender la posible relación entre la religión y la ética en los textos analizados y, por tanto, qué implicaciones éticas tienen dichas experiencias religiosas (§5.2); y, finalmente, emplearemos ciertas ideas de Hanna Arendt (1984) para comprender cómo se revela en estas

mujeres la iluminación epistemológica a través de la experiencia religiosa (§5.3), siempre entendida como un evento comunicativo doble: el que se produce entre el Inefable y la experimentante, y el que tiene lugar entre esta y la hermeneuta (§2.0). El “ego” de la comparación parte, naturalmente, de las experiencias estudiadas en las cuatro mujeres áureas seleccionadas en los dos capítulos precedentes, a cuyos apartados remitimos con relativa frecuencia.

5.1. Dios es experiencia textualizada

El núcleo de la esencia divina que venimos intentando comprender, tal y como se manifiesta en los discursos de estas mujeres, equivalentes, por la misma esencia del quehacer hermenéutico, a las propias vivencias femeninas narradas en ellos, se encuentra en el centro de lo que se puede considerar un inmenso *mandala*, plagado de distintos surcos de los cuales solo interesa aquí el que intenta explicar el cristianismo. Concretamente, cada surco cognitivo consta de un centro, en el que se encuentra el Absoluto en su total plenitud, y una periferia que abarca a su vez tres planos o niveles: en el primero de estos planos se encuentra la persona histórica de Jesús de Nazaret; en el segundo se revela la imaginería socioculturalmente construida en torno a él, mientras que en el tercero aparece el discurso del nombre propio convertido en sí mismo en palabra (Melloni, 2018). Estos tres niveles de acercamiento al Inefable equivalen, en realidad, a las tres visiones explicadas por la primera Doctora de la Iglesia (6M 8:2-5; 6M 9:1; LV 25:2, 27:6; Melloni, 2018, p. 173): las corporales (nivel histórico), las imaginarias (nivel imaginal) y las intelectuales (nivel de la totalidad), exquisitamente distinguidas también por sor Isabel de la Madre de Dios para evitar problemas con las autoridades eclesiásticas (Gómez Jara, 2011), todo lo cual constata nuevamente la importancia de la experiencia mística para comprender la esencia del Ser².

En el primer plano, como se ha señalado, se encuentra el Jesús histórico (Melloni, 2018), que vive en una sociocultura judío-grecorromana en la

2 Desde la perspectiva feminista que intentamos mantener aquí, la monografía de Melloni (2018) como, en cierto modo, la de Martín Velasco (2009), merece sin duda una mención especial, dentro de los estudios dedicados a la fenomenología de la religión, puesto que a lo largo de toda ella (y especialmente en el segundo capítulo) el autor utiliza ejemplos de experiencias religiosas femeninas que, no limitadas a santa Teresa, incluye en su discurso con una naturalidad envidiable que, en realidad, debería ser norma (en el sentido coseriano) en las ciencias de las religiones desde hace ya mucho tiempo.

que no se puede prescindir de la religión para comprender el papel de la mujer. Así, mientras los varones tendían a adorar dioses que simbolizaban el poder, la guerra y el comercio, los cultos femeninos se focalizaban sobre todo en las figuras de diosas de la fertilidad (Garrido, 1997). Paralelamente, podría argüirse que la primera es establecida por el poder (masculino) del imperio, en la que se venera, entre otros, al trío capitolino (Juno, Minerva y Júpiter), así como al mismo emperador, considerado un dios, y dentro de cuyo culto se insertan también las mujeres como diosas (emperatrices), devotas (adoradoras) y sacerdotisas dedicadas a su culto. En el culto no oficial, las mujeres dedican su fe tanto a otras diosas aparte de las estatales, esto es, Venus, Diana o la misma Juno, como a abstracciones personificadas, es decir, Pietas, Pax y Fortuna (Mirón, 2005). Dentro de este contexto de deidades femeninas es donde cabe entender el surgimiento de la tradición que acabará dando lugar a una estable adoración a María de Nazaret, en distintas formas y lugares, que posiblemente culmina durante la Edad Media (Küng, 2002; Sanmartín Bastida, 2017) y, por supuesto, se mantiene en la Edad Moderna, como se ha constatado en nuestros textos (§§3.4.2.1, 4.2, 4.3, 4.4, 4.5, 4.6): “entrando en más razón, tenía un amor siempre grande a la purísima Virgen María Nuestra Señora, y creía que este vicio era de gran enojo suyo, y que no podía haber devoción a la Virgen Santísima, ni que ella mirara con ojos de madre al alma manchada con tal fealdad” (*Vida*, p. 151).

Fenomenológicamente, la adoración comienza cuando, al dejar de lado la oración, la forma de apertura al Misterio traspasa fronteras mundanas y acaba embriagándose del Absoluto en todo su esplendor (Van der Leeuw, 1964), lo que tiene lugar, precisamente, durante lo que se considera “la *pisteusis* fundamental del cristianismo” (Melloni, 2018, p. 63), esto es, la encarnación. En el personaje histórico de María, dicho embriague por el Inefable es tan fuerte que su palabra, la palabra femenina, convierte, en conjunción con la divina, un espacio no sagrado, caótico, previo a toda salvación, en un espacio sagrado, cósmico, posterior al *fiat voluntas tua*, justo en el momento en que se emplea este discurso religioso, el diálogo con el Inefable, como acción fundante de una nueva realidad (Pikaza, 1999; Eliade, 1957/2018). Pocas obras han explicado con mayor claridad la relevancia que este papel histórico de María tiene para el cristianismo como la extraordinaria *Mística ciudad de Dios* de la concepcionista María de Jesús de Ágreda, que puede tomarse por una auténtica revolución discursiva si “se considera que la protagonista de esa mística ciudad, María, es una mujer que, en virtud de la dinámica propia de la ciudad celeste, renuncia radicalmente a su voluntad y a sí misma tras el anuncio de un enviado de la trascendencia, el ángel Gabriel, que requería de ella el sometimiento a la voluntad divina: *fiat mihi secundum verbum tuum*” (Vega Cernuda, 2020, p. 16; Lc 1,38). Las consecuencias de estas palabras marianas son

ontológicas, en tanto dan lugar al nombre propio del cristianismo hecho carne; metafísicas, en la medida en que dicho nombre propio se hace con un alma; antropológicas, debido a que se interpreta la fusión del alma y el cuerpo como los componentes esenciales de su persona; y teológicas, dado que se asume la doble naturaleza del que, en consecuencia de todo ello, es Jesucristo (Llamedo González, 2018):

- 1) Al pronunciar este *fiat* tan dulce para los oídos de Dios y tan feliz para nosotros, en un instante se obraron cuatro cosas. La primera, formarse el cuerpo santísimo de Cristo Señor nuestro de aquellas tres gotas de sangre que administró el corazón de María Santísima. La segunda, ser creada el alma santísima del mismo Señor. La tercera unirse el alma y cuerpo y componer su humanidad perfectísima. La cuarta unirse la divinidad en la persona del Verbo con la humanidad que con ella unida hipostáticamente, hizo la encarnación, y fue formado Cristo Dios y hombre verdadero, Señor y redemptor nuestro. (María de Jesús de Ágreda, “La encarnación de Jesucristo”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 309)

Lo brillante de la franciscana concepcionista, de forma similar a como hace siglo y medio antes su correligionaria sor Juana de la Cruz (§4.4), es el extraordinario valor teológico que otorga a las palabras marianas, cuando la madre del nombre propio del cristianismo le explica a ella misma lo que supuso para la salvación de todos los seres humanos que, debido al amor que siente por todas sus criaturas, el Misterio tomara forma humana en su vientre y lo agradecidos que debemos estar por ello:

- 2) Quiero, pues, carísima, que conviertas la atención altísima y ponderes que se humilló Dios viniendo a mis entrañas, no para mí sola, mas también para ti misma, como para mí. El Señor es infinito en misericordias y su amor no tiene límites y de tal manera atiende y asiste a cualquiera de las almas que le reciben, y se regala con ella como si sola aquella hubiera criado y por ella se hubiera hecho hombre. Por esta razón debes considerarte como sola en el mundo para agradecer con todas tus fuerzas de afecto la venida del Señor a él, y después le darás gracias, porque juntamente vino para todos. (María de Jesús de Ágreda, “La encarnación de Jesucristo”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 309)

Así, las palabras pronunciadas por María pueden constituir la primera oración dentro del contexto sociocultural del cristianismo, cuyo caso se

puede considerar la principal vía de comunicación con el Inefable, ciertamente buscada por determinadas féminas que, siguiendo el modelo de silencio de María, quieren conversar con el Incognoscible a solas, porque, como explica la granadina María Riquelme o sor María de Jesús, “el silencio es la respiración del alma. Sin recogimiento es imposible vivir nuestra vocación. Jesús quiere mucho silencio para hablarnos al corazón. [...] Guarda silencio exterior e interior, y será alma unida con Jesús e inspirada con Jesús” (Correa Ramón, 2022, p. 211). Por este motivo, en ocasiones se ven abocadas a encontrar sitios especiales en los que poder mantener cierta intimidad para entablar la necesaria conversación (Jaramillo, Perdomo y Salinas, 2014):

- 3) Yo tenía poca conveniencia de tener oración, y así la había de tener en los gallineros, que era lo más secreto, por la mucha gente que vivía en casa; y cuando estaba en el campo, en los zarzos o debajo de los árboles, o en una cuevecita secreta que hallé entre unos altos, cerca de la casa. (*Vida*, p. 95)

Aún dentro del primer nivel que implica una perspectiva histórica del hecho religioso cristiano, nos encontramos con la eucaristía y el consecuente sacrificio que ella implica en la parte específica de la comunión (Melloni, 2018). A las palabras ya analizadas en capítulos anteriores (§§4.5, 4.7), cabe ahora añadir las siguientes de nuestra sor Francisca de la Concepción, que establece un paralelismo entre el valor material de las piedras preciosas y el valor espiritual de la sagrada forma, lo que dota de mayor tragedia al significado personal del sacrificio realizado por Jesús:

- 4) El pisis [o la píxide] allí patente, descubierto, limpio y puro, y lleno de una riqueza inefable, no de formas, sino de un tesoro divino de perlas y piedras preciosas, en particular esmeraldas, engastadas en finísimo oro, y tan unidas con él, que parecían una misma cosa; no como son las de por acá, mas todo aquello era como espiritual. (*Vida*, p. 307)

Jesús es, ahora ya resucitado a través del acontecimiento pascual, el enclave esencial del segundo plano (Melloni, 2018). Aquí las imágenes de Cristo constituyen la manifestación del Inefable inserta dentro de la concepción sociocultural de las mujeres cristianas que lo contemplan y, a la vez, es la palabra hecha carne mediante el misterio de la encarnación, lo que coloca este plano entre el tercero de la plenitud y el primero de la historicidad.

En efecto, como se ha visto anteriormente (§§3.4.1, 4.6), en el cristianismo Jesús constituye el rostro de Dios en el mundo de lo sagrado

expresado en los discursos religiosos de las mujeres seleccionadas (Borrego Gutiérrez, 2020; Fernández Frontela, 2013). A diferencia de lo que sucede en el judaísmo, donde “el Dios hebreo puede ser oído, pero no visto” (Arendt, 1984, p. 143), de esa fascinante faz cabe resaltar el embelesamiento que conlleva la contemplación de sus ojos, que son la más clara representación del alma y que, precisamente por ello, se encuentran en el completo saber del Innombrable sobre el mundo (“centros gloriosos”, “pozos de ciencia”) y la más absoluta ignorancia a la que puede aspirar la humana (“lince de lo más profundo y escondido”, “senos misteriosos”), entre el principio de la vida y el final de la muerte:

- 5) Lince de lo profundo y escondido,
balcones del amor, centros gloriosos,
alegres palmas, triunfos victoriosos,
piedras-toques del oro más subido,
espesas selvas donde me he perdido,
floridos paraísos deleitosos,
pozos de ciencia, senos misteriosos
y dulce suspensión de mi sentido;
sentencias de la muerte y de la vida,
cristales do se ve mejor el mundo,
soles que solos quitan mis enojos
y refugios del ánimo afligida,
blancos do mi afición segura fundo,
son de Jesús los apacibles ojos.

(Sor Ana de la Trinidad, soneto 15, p. 71)³

Al tener lugar ese encuentro entre miradas (Martín Velasco, 2009), la unión entre lo divino y lo humano cobra sentido porque el testimonio ya no es imaginado, sino imaginal, dado que los ojos que se contemplan mientras a la vez son contemplados no pertenecen al mundo de la imaginación de la mujer religiosa, ni se trata de arquetipos conformantes del imaginario colectivo construido socioculturalmente. Constituye, más bien, la fusión mística de dos seres que tiene lugar mediante los ojos del alma, símbolo imaginal que “existe independientemente de quien lo percibe y constituye uno de los tres dominios o planos de la realidad, junto con el mundo sensible por debajo y el inteligible o espiritual por encima” (Melloni, 2018,

3 Citamos los textos de esta autora según la edición de Jesús Cáseda Teresa, pero también nos ha sido de gran utilidad la de Mercedes Marcos Sánchez referenciadas, ambas, en la bibliografía final.

pp. 128-129). Al acceder a los ojos de Jesús, sor Ana de la Trinidad está siendo testigo de la revelación de una realidad intermedia que la prepara para acceder al Absoluto en un nivel fenomenológico más profundo. El poder de reflejarse en un espejo que asume que es el otro pero que, en realidad, es ella misma porque el otro está en su interior, la convierte en una y otro a la vez, en un baile de espíritus que ha comenzado, precisamente, con ese cruce de miradas: “Estos ojos afloran en el agua tranquila que es Dios en la que se ve reflejada la contemplante” (López-Baralt, 2020, p. 119). Ese baile culmina, entonces, en un fuego abrasador que hace a sor Micaela desear la muerte por el padecimiento que implica no sentir más dicho fuego, deseado y temido a la vez (Sáez Vidal, 1987), al hilo del teresiano “Vivo sin vivir en mí” que también se ve en Isabel de Jesús: “E estuve mucho tiempo fuera de mí, por cuanto no mandaba yo, ni vivía yo, porque vivía Christo en mí” (Gómez Jara, 2011, p. 670). Se trata, en definitiva, de un fuego que es también el nexo de unión de un colorido abrazo en el que la luz no se mueve, en el que la fusión entre lo divino y lo humano tiene lugar en un no-lugar y en el que el Absoluto toma una exclusiva forma de profundo sentir amoroso gracias al cual todo se perdona:

- 6) Trato de evocar el dinamismo que le es intrínseco a la experiencia teopática con la fuente danzante en abrazo con sus colores reflejados, aunque sé bien que ni la palabra sucesiva ni la imagen gráfica, siempre estática, se prestan realmente a dar cuenta de una experiencia ocurrida en el *no-lugar* del encuentro divino y regocijada por una actividad inexpresable. En el éxtasis lo variopinto de las revelaciones inacabables de la Esencia confluyen en la Unidad esencial de Dios, que a Su vez redime y sustenta el mundo creado en Su Amor. (López-Baralt, 2020, p. 48)

Nótese, entonces, el valor del abrazo y de la danza como símbolos imaginales que, al menos desde la Edad Media (Sanmartín Bastida, 2017), ayudan a comprender la relevancia de la unión entre lo divino y lo humano. En el caso de sor Úrsula Morata, además de un abrazo ella recibe besos acompañados de palabras divinas lo suficientemente poderosas como para tranquilizarla e, implícitamente, para transmutar en lenguaje humano la experiencia divina en lo que implica, en este segundo plano, desbaratar (una vez más) el dualismo cuerpo-alma: “dábame ósculos amorosos diciéndome: «No temas, querida mía, camina, que segura vas y yo voy contigo y no te perderás»” (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 46).

Asimismo, este encuentro amoroso permite a la experimentante comprender mejor la esencia del nombre propio del cristianismo y, por ello,

acercarse a la resignada aceptación de su voluntad como camino vital porque, en palabras de María de san José Salazar, “nuestro buen Cristo Jesús es el camino” (Rodríguez, 2018, p. 104). Por esto, Hipólita de Rocabertí advierte a sus lectoras de que los ojos de Jesús siempre están pendientes de ellas, lo que se torna entonces en una lista de pautas de conducta que han de seguir a rajatabla si lo que quieren es encontrarse con ellos en este mundo o en el otro:

- 7) Trabajando de manos, poned delante de vuestros ojos a Jesucristo que os está mirando: levantad el espíritu con fervor, pidiendo mercedes que os dé su santo amor, os haga humildes, mansas, pobres de todo corazón, mortificación, caridad con los prójimos, menosprecio verdadero del mundo, vitoria contra vuestros enemigos, fervorosa oración, alta contemplación, penitencia de vuestros pecados y faltas, conocimiento de quien sois y otras virtudes que Dios nuestro señor os enseñara. (Alabrús Iglesias, 2019, p. 121)

Estas formas de comportamiento, que tienen claras connotaciones éticas, se transforman en un constante sacrificio realizado por ellas mismas con el fin último de imitar a Jesús, con todos los inconvenientes que eso suponía para quienes esperaban que se fijasen en su madre y no en él (Küng, 2002; Hollywood, 2004; Fernández Martín, 2021c). Además de las huellas que dejan diversas marcas en sus cuerpos (cilicios, delgadez, estigmas, ausencia de menstruación o de excreción...), este sacrificio puede llegar a permitir que se consideren a sí mismas comida de Dios, como corderos que también precisan ser sacrificados para la salvación de todos aquellos por los que el nombre propio del Inefable cristiano también se sacrificó (Sanmartín Bastida, 2017). El optimismo surge, sin embargo, cuando se lleva la *imitatio dei* al último extremo y, en consecuencia, se acepta no solo que la imagen del fuego funciona como símbolo redentor del sufrimiento propio, sino también como origen de la resurrección del propio yo que se creía destruido y ha vuelto a la vida gracias a la experiencia con el Cristo resucitado, en un conjunto de imágenes que, estando todavía en el segundo nivel, abren sin duda la puerta al tercero:

- 8) En soledad, de todo enajenada,
desnuda de mi ser y de mi vida,
para ser como fénix renovada,
en tu amorosa llama y encendida
me arrojé, que, si fuere allí quemada,
seré, cual salamandra, renacida.

(Sor Ana de la Trinidad, soneto 4, p. 49)

En estos tercetos se puede observar cómo sor Ana de la Trinidad expresa el deseo de arder en el amor de Dios, fusionándose con el fuego salvífico que la convierte en otra persona (López-Baralt, 2020), en lo que puede considerarse un rito de paso bautismal y nupcial simultáneamente (Widengren, 1976): bautismal, porque deja de vivir en un mundo caótico y pasa a habitar un espacio cósmico, ordenado, gracias a la acción del Absoluto; nupcial, porque su alma se fusiona con la del esposo. Asimismo, una vez se ha despojado de todo su yo busca, como el ave fénix, renacer de sus propias cenizas (“para ser como fénix renovada”), sin miedo a lo que le suceda después, porque sabe que, como la salamandra (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. salamandra*), sobrevivirá al fuego y saldrá de él convertida en una persona nueva (“seré, cual salamandra, renacida”), cuyo estado teopático le otorgará la fuerza suficiente para continuar adelante (Martín Velasco, 2009). La equivalencia discursiva propuesta entre la salamandra y el fénix, por un lado, el uso de ambos sustantivos como atributos del yo, por otro, y la identificación de la mencionada ave con Jesucristo en el imaginario colectivo medieval (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. fénix*), permiten defender que ella, tras la experiencia mística vivida y, como consecuencia, tras la íntima comunicación con el Absoluto, a quien le ha entregado el alma pero, a la vez, de quien la ha recibido, se considera a sí misma tanto un ave fénix como una salamandra y, como consecuencia, comparte con el nombre propio de todos los nombres la peculiaridad de vencer a la muerte.

Esta *imitatio Christi*, que puede juzgarse como prepotente desde una perspectiva *etic*, tiene su razón de ser *emic* en el poder del vínculo que se ha creado entre ambos seres, tan trabadamente ligados entre sí que la mujer, consciente de lo efímero del momento, desea construir un pequeño espacio en lo más profundo de su ser para que pueda en él morar la presencia divina para siempre, de manera que nunca más pueda sentirse sola:

- 9) Y si el alma y Dios siendo dos
son por amor una cosa,
digamos que el alma es diosa
si es una cosa con Dios.
Mas fuera de esta exterior
soledad, razón sería
hacerle a Dios, alma mía,
otra celdica interior.

(Luisa de la Ascensión, “A la soledad interior”,
apud Andrés Martín, 1996, p. 272)

Así, como explica bellamente Luisa de la Ascensión (192), el amor es el motor primero de la profunda experiencia mística que supone la conversión

del alma propia en una parte de Dios. Por este motivo, la voz poética razona, a posteriori, la necesidad de crear una habitación interior específicamente construida para que él nunca se marche de su ser y, por tanto, nunca deje de ser en ella y ella nunca precise absolutamente nada más para ser, en lo que, tal vez, pueda considerarse un adelanto en bastantes siglos a la idea woolfiana de la identidad femenina en búsqueda de su propio espacio. La ánima-esposa y el nombre propio-esposo se tornan uno solo sin dejar por ello de ser dos seres en uno. La fémina religiosa es quien se desposa con Cristo resucitado (tercer nivel), una vez se transforma en la experiencia viviente del yo y supera, por tanto, la mera visión ajena de la imagen (segundo nivel). Fusionando la clave conceptual de la experiencia mística con la carga simbólica de la cruz, nuestra Ana de san Bartolomé explica que el sacrificio personal de las esposas de Cristo consiste, precisamente, en su entrega a él en la misma forma en que él lo hizo antes por ellas:

- 10) Pues si le amáis, esposa, de subir tenéis a la cruz y darle la bebida que pide, que es que le conozcáis por rey, esposo de corazón, y que os unáis a Él y semejéis en lo mismo. Y aquí no será atrevimiento vuestra petición, pues os ofrecéis a morir en la cruz (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 205).

La entrega que ellas desean hacer de sí mismas en la cruz en esa empática imitación de Jesús se torna a su favor, sin embargo, cuando él, a cambio, les promete la piedad de su propia madre, “corona y diadema de diamantes”, y su propia sangre humana que evoca con la hermosa imagen de una “cruz de rubíes”. El diamante simboliza la pureza, la luminosidad y la dureza (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. diamante*), como atributos aplicables a María de Nazaret; mientras que el rubí es una “piedra de sangre” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. rubí*), que se ha llegado a considerar, por extensión, la piedra de los enamorados, lo cual encaja perfectamente con la lectura matrimonial de la unión mística. En ambos casos se trata de minerales de un valor incalculable que solo cobran sentido si se los relaciona con el abrasador fuego que las envuelve con sus llamas de “esperanza y amor”, como explica sor Francisca:

- 11) Yo soy el Señor Dios tuyo, mira que yo te adornaré con piedras preciosas. Yo te daré aquella corona y diadema de diamantes, que es mi fiel, piadosa y amorosa Madre. Yo pondré en tu pecho aquella cruz de rubíes, que soy yo, tu esposo, humanado, amantísimo y ensangrentado. Yo te daré aquella piedra que, siendo blanca, toda es fuego, que te adorne y abrase en el sacramento, y sea para ti un rico tesoro de esperanza y amor. (*Vida*, p. 313)

Simultáneamente, la *imitatio Christi* también puede relacionarse con la tradición iconográfica medieval, según la cual la sangre que sale del costado de Cristo simboliza a la Iglesia (Sanmartín Bastida, 2017, p. 131) a la que, no lo olvidemos, ellas también pertenecen. Así, por ejemplo, conviene recordar que el símbolo de la rosa alude al cáliz con la sangre de Cristo (Chevalier y Gheerbrant, 1995), como ya vimos (§4.3), de donde cabe deducir que la visión de sor Úrsula Micaela en la que observa cómo del mismo costado de Cristo sale un ramillete de rosas tan fusionadas que parecían una sola, significa que las religiosas que iban a ir al nuevo convento de Alicante debían estar conformes entre sí en todo, “salidas y alimentadas en aquella dulcísima llaga de su amoroso costado” (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 138). De este modo, las mujeres intentan dar una legitimidad incluyente desde la perspectiva femenina al versículo “Yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mt 16,18) que, desde el principio, se ha leído de forma excluyente en clave de género (ni de etnia, ni de clase, ni de origen geográfico).

Dentro de esta legitimidad eclesiástica, apelan también al sacrificio en clave sacerdotal que le supuso a María la entrega de su hijo con fines soteriológicos, lo que ocasiona, por un lado, la asunción de un papel protector hacia todos aquellos fieles que la veneran y la consideran, precisamente, madre; y, por otro lado, la identificación con el sufrimiento de la madre que ha tenido que entregar lo máspreciado. En cuanto a lo primero, las mujeres religiosas asumen un rol protector y mediador similar al que interpretan que ha tenido María para salvar a todos los pecadores como si fueran sus hijos. Es el caso de la mencionada sor Úrsula Morata cuando ruega a Jesús que el desbordamiento del Segura de 1653 evite la muerte de un gran número de personas a cambio de que solo afecte a las haciendas, en lo que se percibe como un castigo que, sin embargo, es suavizado gracias a la intercesión mariana (Sáez Vidal, 1987, p. 82). Similarmente parecen situarse algunos poemarios de sor María de los Ángeles, en concreto, el titulado *Azucena entre espinas* (1893), en el que se muestra, entre otros, la siguiente octava real:

12) Mas ¿qué no he de esperar? Del hombre hermana
 es, aunque Reina en la sublime esfera,
 Ella, la flor magnífica y galana
 que en la mente de Dios brotó primera.
 tú, del sacro pensil la Soberana,
 destila sobre mí, tal vez siquiera
 cuando henchida de gracias las descojas,
 el puro néctar de tus blancas hojas.

(sor María de los Ángeles, “Invocación”, *Azucena entre espinas* [1893], *apud* Correa Ramón, 2022, p. 224)

En cuanto al vínculo que se crea entre la mujer y la Virgen acerca del dolor por la entrega del hijo, resulta frecuente emplear la voz de María como una sinestésica imagen que representa el comportamiento maternal causado por el sufrimiento y la pérdida de su hijo, prueba fehaciente del sacrificio personal realizado con fines soteriológicos. Así consta, por ejemplo, en el siguiente fragmento de Constanza de Castilla, que narra la pasión desde la perspectiva de una madre que asiste al cruel e inhumano proceso que culmina con la indescriptiblemente trágica muerte de su ser más querido:

- 13) E la dolorosa tu madre, su braços abiertos, su cuerpo encorvado [...] responder non podía porque su lengua era privada. Su espíritu tenía amortiguado, su corazón era fecho ovillo de dolores al pie de la cruz desque te vido desnudo enclavar e oyó las rezias martilladas que rasgaban tus manos e pies. Vido cómo estaba tu cuerpo colgado de dos clavos, la sangre corer de las llagas tanto abundosa, tu cuerpo e rostro tanto diforme que non ay seso humano que conocerlo pueda, así mesmo cómo eras escarneçido, blasfemado. E oyó el grant clamor con lágrimas que diste al Padre, diciendo que eras desanparado dél. Llena de dolores, te quiso fablar e allegarse a ti; non tovo fuerça nin sentido para lo conplir. Resçibía la sangre que de ti corría con grant reverencia. E acatando en ti con grandísimo amor, su corazón fue rasgado, traspasado con cuchillo agudo, su ánima ensangustiaada en tanto grado que la Señora recibió martirio de dolores, ca ella sintió los tormentos que tú reçebiste propriamente contigo, así commo una mesma carne. E los dolores suyos multiplicaron a ti dolores sobre dolores (Constanza de Castilla, *apud* Sanmartín Bastida, 2017, pp. 185-186).

Este papel de madre sufriente no puede desligarse del papel de madre nutricia, ya visto en los textos franciscanos (§4.6), que en otras religiosas se expresa hipostasiado en sus pechos, representantes simbólicos de fecundidad y vida en tanto otorgan alimento al niño. La diferencia, quizá, con aquel pensar, en el caso de la dominica Hipólita de Rocabertí, es que una vez los alaba como tales, acaba convirtiéndolos en fuente del alimento propio, en los cuales “me sustento y duermo con mucha seguridad” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 141). La capuchina sor Úrsula Micaela Morata hace algo similar cuando explica cómo la Virgen “regalábame entre sus pechos dándome a mamar de ellos su dulce leche” (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 64). Esta comparación entre calmar la sed con el Dios agua (Jn 8,12; 4,10) y apaciguar el hambre con la madre leche, que se remonta ya a Catalina de Siena y que explícitamente emplea

también Teresa de Ávila (Sanmartín Bastida, 2017), implica, a nuestro juicio, poner una vez más al mismo nivel a María y a Jesús, pues de ambos beben las experimentantes que necesitan calmar su sed en el amor infinito del inconmensurable bien que es Dios.

En todo caso, lo interesante de estos símbolos es que pueden relacionarse también con el especular proceso de feminización de Jesús que consta ya en ciertos textos de religiosas medievales, como Isabel de Schönau y Juliana de Norwich, y que probablemente tiene su razón de ser en la equivalencia entre el dolor en la cruz y el dolor en el parto (De Pablo Maroto, 2001a; Sanmartín Bastida, 2017; Melloni, 2018) o, tal vez, en la asunción simbólica del lenguaje que supone un Dios que no tiene por qué tener sexo (Beorlegui, 2016). Dentro de este contexto es donde puede tener sentido la idea del *Cristo es madre* que expresa sor Juana de la Cruz en el último de sus sermones (De Pablo Maroto, 2001b), así como el pareado de una de las octavas reales de María de san José Salazar en la que se queja de lo oculto que a veces es el Absoluto a quien se dirige como “padre” y “madre” a la vez: “Respóndeme, Señor y dulce Padre, / Esposo, Hermano, Amigo y cara Madre” (Rodríguez, 2018, p. 135 y, también, Moriones, 2021, p. 20).

Asimismo, esta visión sufriente de la entrega de la persona más amada parece tener una doble posibilidad conductual en los textos de nuestras religiosas. Por un lado, desde una perspectiva positiva, hace comprender la necesidad de agradecer que propone María de san José Salazar, en lo que puede considerarse una humilde forma de aprovechar cada segundo vital al máximo y, a la vez, reconocer que se es como se es gracias al sacrificio que él realizó en su momento por todos. De forma más concreta, explica, incluso, en su *Instrucción de novicias*, cómo debe hacerse: “infinitas gracias os doy, Padre celestial, porque, mirando nuestra grande miseria, nos disteis para remedio de ella a vuestro Hijo. Gracias os doy, Verbo del Padre eterno, porque quisisteis tomar vos la carga y satisfacción de nuestras culpas. Gracias al divino Espíritu Dios y Señor, porque con su eterna caridad trazó nuestro remedio” (Rodríguez, 2018, p. 118 y Moriones, 2021, p. 393).

Por otro lado, se puede intentar transformar ese sacrificio en un dolor propio, como el que caracteriza, en los textos explorados, el símbolo de la cruz que, ya plenamente en el tercer nivel, “adquiere la categoría de un sacrificio primordial y metahistórico” (Melloni, 2018, p. 254) y, además, ratifica la fusión entre el alma y el cuerpo en lo que es una nueva ruptura del dualismo. A la idea de sacrificio explorada anteriormente cabe ahora señalar la que muestra el siguiente extracto de nuestra Ana de san Bartolomé, en el que fusiona ambos conceptos, cuerpo y alma, pese a su constante separación en términos de opuestos bien-mal, pues otorga un rasgo

puramente físico y corporal al comportamiento espiritual esperablemente asignable solo al alma:

- 14) Había el Señor mostrádome una grande cruz un día acabando de comulgar, y díjome que aquella se me aparejaba. El alma la tomó con alegría y buena resignación en la presencia del Señor. Mas en siendo ausente, se sintió un gran peso y hizo efectos de cruz bien grandes. (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, p. 183)

La cruz, entonces, se convierte en la hipótesis de la unión de ambas categorías antropológicas, dado que “el alma tiene en todo cruz, alma y cuerpo, y no quiere sino cruz, porque en nada halla lo que en la cruz” (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, pp. 184, 205). La persona encuentra en la cruz la esencia de su propia existencia, el único camino posible para alcanzar la eterna felicidad en la gloriosa unión con el Absoluto que, paradójicamente, es quien desea el sufrimiento humano como instrumento de purificación para él mismo. El sufrimiento de estas mujeres, entonces, se ve recompensado por el amor del Inefable que poseen, en lo que se torna en un constante anhelo de más virtudes divinas, aunque ello suponga padecer (Gómez Jara, 2011). Así, ya que él no desea evitar el mal, aunque sí ayuda a la creyente a sobrellevarlo con fe, esperanza y caridad, esta puede entonces convertirlo en virtud con la que afrontar la vida:

- 15) Y así el que quiere ser unido
con Cristo, y gozar de sus favores,
conviene que le busque do es su nido,
en medio de tormentos y dolores,
que a enseñar tal ciencia ha descendido
dejando los supremos moradores;
y no se llame suyo quien no amare
la cruz, pena, afrenta, y la buscare.

(María de san José Salazar, “Amor a la Cruz”,
apud Rodríguez, 2018, p. 138)

Como también explica sor Francisca, la cruz simboliza entonces el mal necesario como entrega sacrificial para el Supremo Bien, que recompensará dicho sacrificio una vez la mujer fallezca:

- 16) Solía decirme después [su confesor] que, aunque se sentía inclinado a ayudarme a llevar mis cruces, no podía menos que tratarme de aquel modo; y que parecía yo insensible, porque ya no hallaba modos de mortificarme y humillarme; pero que él solo deseaba mi mayor bien y

que se limpiara y purificara mi alma para Dios, y que fiaba en Él y en su inmensa bondad, que, si así perseveraba hasta la muerte, volaría mi alma al Señor, en saliendo de las prisiones del cuerpo. (*Vida*, p. 230)

La pasión de Cristo, entonces, no solo sirve como representación escenográfica de los asuntos meditados durante la oración mental, sino que también desempeña un papel fundamental para comprender el simbolismo de la cruz. Lo primero consta, por ejemplo, en la toledana Isabel de la Madre de Dios, quien “gusta de imaginarse al Señor como Varón de Dolores, todo llagado y ensangrentado” (Gómez Jara, 2011, p. 673). Lo segundo aparece en las siguientes estrofas del poema “La pasionaria” de la granadina sor Martina de la Misericordia, que comienza, precisamente, aludiendo a la cruz como emblema de la entrega redentora; continúa, fiel a los evangelios (Mt 26,1-28,20; Mc 14,1-16,8; Lc 22,1-24,53; Jn 18,1-20,29), con la tensión narrativa que conlleva la esencia salvífica del sacrificio de Jesús y termina, finalmente, haciendo mención a su madre a la que, al comparar también con la susodicha flor, cabe entender como funcionalmente equivalente a su hijo:

- 17) Ya Jesús en la Cruz es inmolado
 y entre el cielo y la tierra suspendido,
 ha su misión divina consumado,
 y aún su pecho exhaló triste gemido.
 Dirije [sic] su mirada dolorosa
 al mudo cielo, dando tiernas quejas
 y de muerte entre angustias horrorosas
 exclama: ¡Oh, Padre! ¿Por qué así me dejas?
 Una lágrima ardiente y silenciosa
 surcando su mejilla ensangrentada,
 bajó al suelo, rodando presurosa.
 Por la roca de sangre matizada.
 Pero al humedecer después la tierra,
 de esta brotó una planta y dio una flor:
 la pasionaria que en su centro encierra,
 místico emblema de aquel gran dolor. [...]
 Sí, bella flor, en ti grabada veo
 la historia del amor de los amores,
 llevando tu corola por trofeo,
 clavos, espinas, cáliz y dolores.
 Al exhalar su esencia embriagadora

lleva con ella al Dios tres veces santo,
que es el supremo ser que el alma adora
los himnos de mi amor en dulce canto.
Y tú también, oh, celestial María,
flor pasionaria al pie del fiel madero,
mi corazón a Dios en este día
presenta en holocausto verdadero.

(sor Martina de la Misericordia, “La pasionaria”,
apud Correa Ramón, 2022, pp. 198-199)

La desmembración de Cristo como parte de esta significación sacrificial de la cruz solo puede explicarse desde este tercer nivel de aproximación al Absoluto, porque en esa visión se funda, dentro del cristianismo, lo imaginal de Jesús (segundo nivel), con la presencia del Inefable, en formato de Logos o Dios resucitado (tercer nivel). La superación del segundo plano se encuentra, entonces, en el momento en que la trascendencia de la cruz permite a la mujer alcanzar cierta iluminación gnoseológica, acerca de la imposibilidad de recibir la gracia divina con la frecuencia deseable, sencillamente, porque su natural debilidad humana no lo soportaría, igual que tampoco lo acepta el calendario litúrgico al que se encuentra siempre atada (Martín Velasco, 2006). Este es el caso de Hipólita de Jesús cuando sufre una visión en la que accede al descoyuntamiento de los huesos de Cristo y de sus nervios, ya que es entonces cuando “se da cuenta de que el favor divino y el sacrificio de este para salvar a la humanidad no podía recibirlas todos los días” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 140). Puede decirse, entonces, que es esta iluminación interior con características epistemológicas, de extensa relación con el ejercicio de la pasión que viven algunas mujeres místicas ya desde la Edad Media (Sanmartín Bastida, 2017), la que permite distinguir entre los símbolos del segundo plano y la presencia innombrable del tercero, sin que esta se transforme todavía en el centro de la religión que estamos aquí analizando, esto es, el cristianismo. Al fin y al cabo, “la vivencia extática no es solo una experiencia inefable de luz y de paz, sino que tiene una repercusión inmediata en nuestra manera de entender la indefectible relación íntima que tenemos con el mundo que nos rodea” (López-Baralt, 2020, p. 142), es decir, la experiencia religiosa convertida en unión mística termina siendo una herramienta para conocer el mundo.

Jesús es, en todo caso, “la encarnación del Nombre que contiene todos los nombres” (Melloni, 2018, p. 260). En él, como en Dios, su discurso es equivalente al hecho, al acto, como dice Hipólita de Rocabertí: “fue con tanto fervor y devoción que sus palabras parecían saetas encendidas del divino amor” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 133). Sus palabras se sienten

porque son hechos, porque se convierten en actos en el mismo momento en que las pronuncia; las mujeres, como María de Nazaret, que está muy por encima de los profetas (Ramón, 2010), pueden no sentirse dignas de que él entre lo más profundo de su morada interior, pero este temor no impide que él igualmente acceda a su secreto castillo y, en ese momento, ellas se sientan sanadas con su gracia (Mt 8,5-11).

Por este motivo es tan importante orar para ellas, porque es la única manera de llamar a Dios, de conseguir que sea invocado al reconocer en las mujeres la humildad suficiente para acudir en su ayuda. Además de lo visto (§3.3), este es el caso, por ejemplo, de sor Úrsula Micaela Morata, a quien la oración “le proporciona una reconfortante sensación, ya que desde siempre se había dedicado a este ejercicio” (Sáez Vidal, 1987, p. 33). De este modo, el círculo fenomenológico en torno al Inefable se cierra porque la vía orante, en el primer plano, es la forma de clamar a lo incognoscible mediante la invocación de su nombre propio que resulta estar, en toda su esencia ontológica del sí, en el tercer plano, lo que, a su vez, permite comprenderlo tras vivirlo, facilita asumirlo tras experimentarlo, logra entenderlo después de vivenciarlo.

En este tercer plano, la religiosa que ha vivido en sus entrañas al Absoluto es consciente de que Dios es lenguaje (Fernández Martín, 2022) porque “la unión con Dios es la forma de plegaria más alta –nuestro rotundo *fiat voluntas Tua*– porque el alma se pliega con jubilosa aquiescencia a todas las manifestaciones que recibe de Dios. El estado de unión, insisto, se experimenta como una danza incesante, como un *convivio* sin límites” (López-Baralt, 2020, p. 133). El baile que conforma la unión mística es una danza de términos inteligibles para la humana que ve reducida la experiencia mística a un discurso aprehensible y, por tanto, expresable, con mayor o menor dificultad, por su propio bien teopático.

En la experiencia religiosa femenina estudiada, entonces, se puede observar cómo el culmen del éxtasis tiene rango comunicativo, como se viene demostrando desde la identificación efectuada entre la producción discursiva y la experiencia religiosa. Así le ocurre a la mencionada Hipólita quien, como las carmelitas (§3.3), siente el fuego de amor que la abraza viva mientras experimenta en su cuerpo al Inefable. Se trata de un fuego que, a su vez, le permite intensificar el diálogo con Dios para, al final, fusionar su propia voluntad con la del Innombrable (Alabrús Iglesias, 2019). El culmen, entonces, de la experiencia mística y, por tanto, del encuentro entre lo divino y lo humano está en el puro amor que además de ser mutuo (§3.4.1), implica dejarse abandonar en el otro con la total confianza que supone olvidar todas las dudas acerca de lo experimentado en el propio ser, cuyo núcleo vital está constituido, al final, por las palabras del mismo Jesús, en este caso, a sor Micaela Morata: “No temas. Cuida tú de mí, que yo cuidaré de ti” (Sáez Vidal, 1987, p. 52).

La fusión, entonces, entre el innumerable y la mujer es la causa por la que se producen los milagros, esa luz resplandeciente que surge en los rostros de las personas amadas después de haber experimentado al Absoluto en sus propias carnes. El sentir de plenitud se obtiene tras permitir la absoluta complementariedad del yo con el otro, en un juego de alteridad e identidad en el que la identidad pasa a ser ajena y la alteridad se convierte en propia, puesto que la susodicha unión es tan fuerte que se confunden ambos seres en uno solo. Cuando esto ocurre, la tensión amorosa atraviesa todos los niveles del círculo cognitivo de las religiones y viaja desde el centro, donde se encuentra la esencia de su ser, hasta la periferia, donde se encuentra el principio del vínculo que lo ata a sus matrimoniadas criaturas (201), siempre y cuando considere que estas tienen algo que ofrecerle, pues el alma no puede presentarse de balde a sus desposorios con el Bien Supremo (202):

- 18) Es como si [Jesús] dijera: éstas no son mis bodas, en las cuales siendo yo el esposo tengo de cumplir por fuerza todas las cosas necesarias. Que cuando se lleguen mis bodas e yo me haya de ayuntar con mi esposa, entonces será mi hora llegada de hacer maravillas muy grandes e de dar muchas consolaciones e deleites accidentales al ánima, mi esposa (SPNS, p. 83).
- 19) Porque, así como los hombres e mujeres terrenos, cuando se han de casar o desposar, por grande e honrada que sea la mujer, pide siempre el marido algo con ella, así por semejante, quiere e demanda el Señor Dios todopoderoso, cuando se desposa con el ánima cristiana su esposa, que le dé e lleve alguna cosa consigo al tiempo de las bodas e que no vaya sola e pobre. Porque, después de pasada el ánima en esta vida, no le sea dicho que fue pobre e no llevó nada consigo (SPNS, p. 82).

Y desde esta unión matrimonial es como se accede al centro del *mandala* en el que se encuentra el Incognoscible. Precisamente por sus peculiares características (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006), el Absoluto es complejo de definir. La posible paradoja entre su esencia lingüística y su indescifrabilidad se resuelve, de hecho, acudiendo a la humildad humana para la que todo es lenguaje, el determinante cultural más importante del ser humano, a través del cual “organizamos la captación del entorno y damos sentido a lo que vivimos interpretándolo” (Melloni, 2018, p. 35). Por este motivo, el acceso al corazón de la religión no está limitado a nadie, puesto que toda persona posee un lenguaje, si bien la complejidad de su comprensión radica en la realización lingüística de dicho lenguaje, esto es, la lengua concreta y específica en que al final todo se dota de

sentido, precisamente, porque al final solo cobra sentido aquello que realmente debe tenerlo, pues el alma se despoja de todo lo que no es la infinitud del Sumo Ser:

- 20) Porque el alma que se dispuso a lo primero, rompiendo con aquella rebeldía que en sí sintió, cuando se ve engolfada en la dulzura de este amor casto, tierno, y regalado, ella misma se deshace, no sólo de las criaturas y de sí, mas de las cosas muy forzosas. (Sor María de la Antigua, “Comentario al «romance de la soledad»”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 302)

Las definiciones del Absoluto, entonces, que encontramos en los textos analizados son de muy diferente naturaleza. Así, por un lado, el Incognoscible es lo totalmente otro, lo que compone un secreto, es discreto, está oculto, se encuentra escondido. El Misterio es lo impensable, lo que escapa por completo a nuestra visión (Martín Velasco, 2006), lo que menos se comprende cuando más se busca entender:

- 21) ¿Quién dijera que un Niño de hoy nacido
mi baja musa hace perder de vuelo?
¿Mas, qué mucho si en su ser infundido
tiene el objeto de un amor sin suelo?
Mas queda inaccesible y escondido
cuanto más le descubre el mortal vuelo.

(Sor Ana de la Trinidad, soneto 14, p. 69)

Así, la carmelita descalza María de san José Salazar se pregunta en una de sus octavas reales: “¿Por qué huyes de mí y te has escondido?” (Rodríguez, 2018, p. 135). “Mas dexó el Señor en tanta obscuridad mi Alma que parece se avía hecho del retirado”, escribe Isabel de la Madre de Dios (Gómez Jara, 2011). Lo santo, para sor Francisca de la Concepción, es invisible a los ojos del cuerpo igual que el oro está oculto a la tierra, el agua no siempre se muestra en todo su esplendor, el aire se nos escapa de las manos y el fuego busca elevarse al cielo. Así se muestra la presencia del Innombrable, como una fusión conformada por los cuatro elementos básicos que tapan aquello que constituye la esencia de cada uno y, por tanto, se muestran incapaces de explicar a qué se debe su extraordinaria valía:

- 22) Las cosas inanimadas te enseñan este recato: la tierra oculta en su seno el oro y piedras preciosas, el agua inclina todo su peso a esconderse, el aire parece que siempre huye, el fuego ansía con toda su fuerza por subir y alejarse. (*Vida*, p. 125)

Asimismo, el Absoluto es el Bien Supremo, aquella “manifestación que reviste el Misterio que el sujeto religioso reconoce cuando el rayo deslumbrador de su Presencia se difracta en esa faceta central de la persona que es su estimativa, su voluntad y su deseo” (Martín Velasco, 2006, p. 151). No se puede concebir, entonces, la asunción del Inefable como la máxima bondad o la superioridad axiológica si no se lo ha sentido antes mediante algún tipo de experiencia religiosa como, por ejemplo, la que expone nuestra Francisca de la Concepción en (206), donde se observa el contraste entre la búsqueda del Máximo Bien, equivalente al anhelo de eternidad que solo la experiencia de lo numinoso puede dar (“Buscando te he andado, Amado mío”, escribe María de san José Salazar [Moriones, 2021, p. 17]), y la carga de las distintas cruces, equivalentes al “gran padecer”, a las cosas adversas, como muestra de entrega sacrificial solo redimible, precisamente, al alcanzar dicho Máximo Bien y convertir el anhelo de lo santo en mundo vivido:

- 23) Es un estar muriendo de deseos y ansias de hallar al Sumo Bien; y me parece es esto, después de un gran padecer, en que todas las cosas exteriores e interiores se han hallado adversas o se han vuelto cruces, y sobre eso ha dado Nuestro Señor una luz y conocimiento grande de que Él es el Sumo Bien, descanso y hartura del alma; y con esto se encubre y esconde, y parece que se aleja y huye. (*Vida*, p. 224)

Igualmente se contempla en este fragmento la idea ya esbozada de que el Misterio es escurridizo, pues se oculta cuando no le interesa aparecer, cuando no es su deseo manifestarse ante la humana. Sin embargo, cuando cree que esta va a ser absorbida por la luz del entendimiento espiritual, entonces él se encarga de embriagarla con todo su ser abismal, iluminando así la noche de la ignorancia y dejándose, por tanto, de negar a sí mismo en la fusión con el alma que lo busca. En las siguientes hermosas palabras de María de san Alberto puede comprenderse cómo el intelecto finalmente alcanza el alumbramiento gnoseológico del mismo absoluto bien, partiendo de una teología negativa que niega la definición eidética del propio Ser Supremo por excelencia:

- 24) Negándose a sí mismo,
por no negar Aquel que nunca niega,
entré en el dulce abismo
de aquella noche ciega,
donde halla viva luz el que se entrega.

(María de san Alberto, “Noche oscura”,
apud Andrés Martín, 1996, p. 271)

La voluntad divina, entonces, es la responsable de que el Inefable se revele ante sus ojos, solo cuando considera que eso es lo que la mujer necesita (208), en lo que se torna, entonces, en la prueba de su irrefutable amor, esto es, actuar como el Ser que consuela las almas que se sienten desgraciadas (209):

- 25) Respira en aquellos aires suavísimos de mi inefable bondad, que quien por sola ella te dio lo que tienes, no te negará lo que te falta (*Vida*, p. 226).
- 26) [...] algunas veces en las cuales acudí a Nuestro Señor como padre amorosísimo, enseñando y consolando mi alma (*Vida*, p. 233).

Esta entrega de amor recibida por la experimentante en relación con la propia necesidad que el Innombrable ha detectado que ella tiene está directamente relacionada con la característica de la inabarcabilidad del Absoluto, pues en su infinita naturaleza un ser finito no podría alcanzar a implicarlo todo en la plenitud de su ser. Por este motivo, ha de conformarse con vivirlo en una mezcla de sentidos que hacen de él una deliciosa sinestesia de la que, al final, lo único que se comprende es el bienestar íntegramente personal que deja tras un don que se desearía fuera eterno, pues Dios es “los espacios, los tiempos, la música, la soledad sonora, y no solo una de esas cosas, sino todas y aún infinitas más, porque de la febril celebración enumerativa parecería desprenderse que el júbilo de la recepción de estos atributos nunca acaba” (López-Baralt, 2020, p. 123).

Esta alegría conseguida gracias a la voluntad del Bien Supremo se encuentra, en realidad, en su inmensa sabiduría, pues sabe perfectamente qué cantidad exacta de sí mismo puede entregar a cada mujer para que le sea a ella suficiente para vivir y, por tanto, satisfacer su necesidad de él sin destruirla. Es desde esta perspectiva desde la que podemos entender el siguiente cuarteto de sor Ana de la Trinidad, consciente de lo inabarcable de la deidad, quien, sin embargo, puede saciar plenamente a la humana compartiendo con ella una mínima parte de su ser, pues la poeta, como tantas otras escritoras cuyos textos se vienen analizando, ni se siente digna de que Jesús entre por completo en su casa (Mt 8,8), ni se siente físicamente capaz de aguantar la fuerza de la divinidad en su limitada persona:

- 27) Bebo en un mar de sed donde me anego,
que a los umbrales puesta el alma mía
del bien se desfallece de alegría
y a gozarle del todo nunca llego.

(Sor Ana de la Trinidad, soneto 12, p. 65)

Vemos, por tanto, cómo se emplean palabras que definen la presencia del centro con una claridad envidiable, pero a la vez, en mayor o menor grado, se recurre a una teología negativa, en línea con la tradición propiamente cristiana y en consonancia con la de otras religiones, que defiende, en última instancia, la imposibilidad de comprender y explicar su esencia (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006; Cabrera, 2002). El ejemplo más claro de esta línea de definiciones es el que ofrece nuestra Cecilia del Nacimiento:

- 28) Que, si Dios es suma santidad y bondad, verdad, paz, gloria, con otros infinitos atributos, y Él en sí mismo mucho más que todo cuanto le podemos atribuir, ni cuanto podemos alcanzar, ni entender de Él natural y sobrenaturalmente, estando el alma hecha tan una con Él, tiene una participación y unión con un Señor que es más que todos los atributos, y que los tiene en sí todos con inmensidad. Y de aquí también, junto con ese bien que tiene mayor que todo eso, se le comunica bondad, sabiduría, hermosura, poder, etc.; y Él la hace buena y sabia, con todos los demás bienes inmensos que le comunica, y así queda transformada en Dios sustancialmente, gozando de su esencia en su sustancia, y las condiciones buenas que de ese mismo bien participa; así que tiene vida de Dios sustancial, todo lo demás es como accidente (UAD, p. 278).

En efecto, Cecilia está aquí definiendo al Indefinible por medio de ciertos conceptos básicos aplicables probablemente a los centros de todas las religiones humanas. Para ella, él es santidad, paz, verdad, bondad y gloria; es también el Ser infinito que no puede concebirse (“Él en sí mismo mucho más que todo cuanto le podemos atribuir, ni cuanto podemos alcanzar, ni entender de Él natural y sobrenaturalmente”), ni comprenderse. Sin embargo, la carmelita hace el esfuerzo de aprehenderlo mediante el intento de comprensión de su propia unión con él, de manera que acaba estableciendo un paralelismo entre el Inefable y su propia alma, porque, mediante la experiencia mística, siente en su propio ser que los principales atributos de lo numinoso, imposibles de determinar de forma sencilla mediante el pensamiento-lenguaje humano que es extremadamente limitado, le son trasvasados “con inmensidad”, de manera que se convierte en un interlocutor al que se “le comunica bondad, sabiduría, hermosura, poder”. Ella se configura a sí misma como una interlocutora dialogante a la que se la ha hecho partícipe de un diálogo divino, cuyo mensaje de amor está construido a partir de la verdad de la esencia del Ser Supremo.

Sin embargo, la manera más fiel al centro del cristianismo de aludir al Absoluto es mediante la referencia a la Trinidad, a la que se accede, por

un lado, porque dicho núcleo está lleno del Ser que es uno y trino a la vez (Melloni, 2018) y, por otro, porque la experimentante, en el tercer plano, acaba de acceder al nombre propio que contiene todos los nombres, útiles para intentar definir la esencia del Misterio. Así, la dimensión *ad extra* de la Trinidad que, a diferencia de la dimensión *ad intra* que tiene lugar entre las tres personas, sí es accesible a la orante, “se refiere al acto creador (el Padre), al acto encarnatorio-redentor (el Hijo) y al acto de transformación continua (el Espíritu)” (Melloni, 2018, p. 323). Esto, en la práctica discursiva, implica encontrar a Cristo resucitado dentro ya del mismo centro del *mandala*, porque en la Trinidad ya ha sido encarnado y, a la vez, ha cumplido también la misión salvífica que su Dios le había encargado.

En otras palabras, “Dios sigue siendo Uno en tanto que se relaciona sólo consigo mismo, pero es tres en la unidad con el Hijo y el Espíritu Santo” (Arendt, 1984, p. 359). De este dogma teológico del tres-en-uno extrae san Agustín un principio filosófico general que le sirve para llegar a la antropología. Al distinguir los procesos de ser, saber y querer dentro del mismo yo, que en ningún caso hacen que se trate de distintas personas sino de una compuesta por tres partes inseparables, abre la puerta a un paralelismo entre el Ser y el Padre, el saber y el Hijo y el querer y el Espíritu, en el que él parece no desear entrar. Más bien establece, entonces, la triada mental de la memoria, el intelecto y la voluntad, en lo que se entiende una consolidada antropología ya alejada de la metafísica del Ser, pues este no está incluido en ella por no ser una facultad de la razón (Arendt, 1984).

En todo caso, este uno tripartito agustiniano nos permite comprender los siguientes versos de la granadina sor María de la Santísima Trinidad, para quien la voluntad pertenece a Dios, el intelecto es una propiedad de Jesús y el amor, sustituto entonces de la memoria, compone el principal atributo del Espíritu Santo. El intelecto, al ser divino, es igualmente incomensurable, y solo cabe aprehender el poder del Absoluto en términos de un profundo amor por todas sus criaturas, como ya soluciona san Agustín al tratar el conflicto interior de la voluntad (Arendt, 1984). Lo santo en grado sumo se divide, entonces, en tres personas a quienes la orante se ha de dirigir en tres ocasiones mediante una oración que reconozca humildemente la esencia del Ser supremo, para que a cada persona del tres-en-uno le llegue una de esas proclamaciones:

29) ¡Oh, espirado [sic] soberano!
 No me niegues este auxilio,
 porque en algo corresponda
 a favores tan divinos:
 Padre te explica el Poder;
 la Sabiduría, hijo;

Santo Espíritu el Amor
 en solo un ser infinito.
 A este entendimiento sumo
 sumo término es preciso
 y a esa suma voluntad
 un sumo amor de continuo.
 Por tu santidad empiezo:
 una y mil veces repito:
 tú solo Santo, Señor;
 Tú solo Santo, Dios mío.
 Los serafines me enseñan
 tres veces a repetirlo
 de que infero eres un santo
 y en tres personas distinto.

(sor María de la Santísima Trinidad, *apud*
 Correa Ramón, 2022, p. 158)

Fenomenológicamente y, como consecuencia, experiencialmente, cabe deducir de la importancia del Hijo, en tanto está conformado por una doble naturaleza humana y divina (Llamedo González, 2018), que se trasvasa más fácilmente hacia la persona, porque comparte con ella, precisamente, su rasgo de humanidad, motivo por el cual se acaba convirtiendo en el rostro del Padre (Borrego Gutiérrez, 2020). No es posible, entonces, como explica a continuación Mariana de san José, en línea con el poema anterior de sor Ana de la Trinidad (209), poder conocer la inmensidad de lo sagrado ni siquiera mediante una experiencia mística en la que él le entregue su gracia a la contemplante. No obstante, sí se puede acceder a una mínima parte del Absoluto a través del rostro de Jesús, el nombre propio del cristianismo que, en todo caso, puede ser suficiente para calmar las tan reconocidas ansias de Dios, base de toda actitud religiosa (Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006; Kolakowski, 2009; Gómez Jara, 2011):

- 30) No quiero decir que se ve todo lo que hay en Cristo, sino parte de los tesoros de Dios (que todos nadie puede alcanzarlos, ni los que hay en Cristo, Señor nuestro): que aún es menos lo que se da, gusta y entiende que si en un mar nos dejaran tomar un sorbillo del agua de él; mas es un sorbito muy pequeño, aunque de gran precio (Mariana de san José, “Visión imaginaria de Jesucristo”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 248).

Similarmente, tampoco es posible comprender la esencia del centro cristiano sin recurrir al que se puede considerar su nodo fundante, esto es,

la Virgen María, en lo que se torna una vuelta al primer plano, el histórico, el de la encarnación, porque sin él, como ha quedado dicho, el cristianismo no tiene razón de ser (Melloni, 2018). En efecto, adelantándose casi trescientos años a la fecha en que se configura la Concepción Inmaculada de la Virgen María (Díez García, 2019), la experta marióloga María de Jesús de Ágreda lo explica recurriendo al origen de la concepción como base nuclear del centro del cristianismo (Triviño, 2019), pues en el acto de la encarnación son las tres personas, en su dimensión *ad intra*, las que ocupan “las entrañas de María Santísima”, si bien es el Padre el que envía al Hijo a humanizarse y este es quien se convierte, entonces, en la palabra hecha carne:

- 31) Llegó, pues, el dichoso día en que despreciando el Altísimo los largos siglos de tan pesada ignorancia, determinó manifestarse a los hombres y dar principio a la Redención del linaje humano, tomando su naturaleza en las entrañas de María Santísima, prevenida para este Misterio [...]. Con esta indivisión ejecutaron y obraron todas Tres Personas con una misma acción la obra de la Encarnación, aunque sola la Persona del Verbo recibió en sí a la naturaleza del hombre uniéndola hipostáticamente a sí mismo; y por esto decimos que fue enviado el Hijo por Eterno Padre de cuyo entendimiento procede y que le envió su Padre por obra del Espíritu Santo que intervino en esta misión. (María de Jesús de Ágreda, “La encarnación de Jesucristo”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 308)

En síntesis, el Absoluto, tal y como se concibe en la tradición cristiana, se caracteriza por “su inmanencia, misericordia, luz, armonía suprema, belleza, júbilo... Sobre todo Su Amor, siempre Su Amor” (López-Baralt, 2020, p. 55), un sentir que solo puede comprenderse desde la reciprocidad que implica la doble necesidad de amarse: él precisa de sus criaturas como objeto de amor; ellas lo necesitan a él como sujeto amoroso (Bergson, 2020/1928). Desde la experiencia mística femenina analizada, se constata entonces que la verdad, al final, es su amor, pero un amor que se torna incuestionable porque ha sido vivido en el propio cuerpo y, por tanto, un amor del que todas ellas pueden dar firme fe porque no es un Dios “ni intuido ni mucho menos argumentado: se trata del Dios experimentado” (López-Baralt, 2020, p. 175). Dar fe implica, entonces, dejar constancia en el discurso religioso, que puede adoptar múltiples formas textuales, de la esencia de un concepto de Dios que ya no merece la pena discutir, porque estas mujeres han sido testigos de la vuelta a la palabra del

Incognoscible. En efecto, sus vivencias religiosas, que en ocasiones alcanzan las características de profundas experiencias místicas, las convierten en privilegiadas informantes de su propia transformación en Dios y, a la vez, de la transformación divina en ellas mismas, en concreto, en sus palabras, porque ellas viven cómo el Bien Supremo no tiene reparos en volverse de nuevo palabra, una vez más, para ser comprendido y, sobre todo, para ser amado. De este modo, la palabra preexistente que da lugar al Cristo resucitado tras su conversión en carne tras la encarnación se convierte, en la vivencia mística de estas mujeres, en la experiencia pura, por íntegra, de un centro numinoso, inefable, incognoscible, indescriptible, santo, sagrado y supremo del que ninguna de ellas desearía salir jamás.

5.2. Jesús las libra del mal

La relación entre religión y ética, ya parcialmente estudiada (§1.2), puede ser analizada en nuestros textos a partir de la extracción de los rasgos que Bergson (2020/1928) emplea para definir el contraste entre una religión estática, característica de sociedades cerradas en las que la moral encuentra su razón de ser en la obligación impuesta por la presión social, lo que implica que es de orden infraintelectual porque funciona como ha sido dada por la naturaleza, a base de creación de hábitos y costumbres, y se aplica en exclusiva al pequeño grupo que se busca cohesionar; y una religión dinámica, característica de sociedades abiertas en las que los principios morales son supraintelectuales, porque contienen aspiración, intuición y emoción, en el sentido de que buscan su aplicación a toda la humanidad, en la medida de lo posible, manteniendo las costumbres heredadas de las sociedades estáticas y sumando a estas las leyes construidas sociohistóricamente (Puleo García, 2008).

En nuestro caso, no utilizamos estos rasgos para oponerlos sino para complementarlos, ya que partimos de la base de que los aspectos que relacionan la religión estática con la ética (o la moral) en las sociedades cerradas se mantienen, a su modo, en la relación que se establece entre la religión dinámica y la ética (o la moral) en las sociedades abiertas. Por tanto, se trata simplemente de utilizar una guía que muestra factores coexistentes e incluyentes que ayudan, a nuestro juicio, a comprender mejor la visión femenina del mal dentro del cristianismo, según los textos analizados y siempre en consonancia con lo ya visto (§§3.4.3, 4.7).

Asumiendo, entonces, que la inteligencia supone el más puro egoísmo que lucha por la supervivencia exclusivamente individual, la vivencia religiosa, tomada en un sentido muy amplio, “es una precaución contra el peligro que se corre, cuando se piensa, de no pensar más que en uno mismo” (Bergson, 2020/1928, pp. 119-124), es decir, es un instrumento de defensa de la propia naturaleza contra la inteligencia porque permite la aparición de un dios que marca unas indiscutibles pautas de conducta. En el cristianismo, cuando no se hace lo que este Supremo Bien propone,

dentro de esta concepción de la religión y del doble mensaje de amor de Jesús, surge el paulino arrepentimiento que afecta a las mujeres cuyos textos se han estudiado, porque consideran que no han sido capaces de seguir a rajatabla la voluntad divina: “el gran mandato, el tú-debes, me coloca ante una elección entre un yo-quiero y un yo-no-quiero; esto es, y teológicamente hablando, entre la obediencia y la desobediencia” (Arendt, 1984, p. 325).

Así, por ejemplo, nuestra contemporánea Luce López-Baralt (2020) expresa su temor a ser feliz dentro de una consideración sociocultural del arrepentimiento que fuerza a la mujer a ser más complaciente que el hombre (Gebara, 2002), lo que dificulta la tranquilidad de conciencia basada en un natural egoísmo que provoca una irracional compasión, un profundo sentimiento de culpa basado en el pensamiento de creerse privilegiado con respecto a los demás o una baja autoestima que supone no considerarse merecedor de tan alto don: “ser feliz también es un acto de valentía extrema. Pocos deciden serlo de veras y proceden a tomar medidas para conseguirlo, probablemente el dolor todavía se estila más en nuestra cultura religiosa (y aun civil) que el gozo aceptado como bendición” (López-Baralt, 2020, p. 195). Si, por tanto, la experiencia mística llega a suponer la absoluta felicidad por la fusión {de/en} Dios, no cabe sorprenderse por que haya siempre cierto recelo a confesar ese deseo de amor de Dios, como tan hermosamente hace en este poema sor Juana Inés de la Cruz, que expresa su contrariedad por anhelar la unión espiritual si es, precisamente, la forma de vida a la que toda religiosa aspira:

- 1) El término no es a quo,
que causa el pesar que veo,
que siendo el término el Bien,
todo el dolor es el medio.
Si es lícito, y aun debido
este cariño que tengo,
¿por qué me han de dar castigo
porque pago lo que debo? [...]
Que corresponda a mi amor,
nada añade; mas no puedo,
por más que lo solicito,
dejar yo de apetecerlo.
Si es delito, ya lo digo;
si es culpa, ya la confieso;
mas no puedo arrepentirme,
por más que hacerlo pretendo [...].

(Sor Juana Inés de la Cruz, “Efectos del amor divino”,
apud Andrés Martín, 1996, p. 275)

Este mal-culpa, la voz de Dios hecha razón práctica kantiana o *lumen naturale* (Arendt, 1984), recuérdese, tiene su culmen en la ingratitud que consiste en rechazar el amor divino, esencia del Inefable (Cabrera, 2002; Stein, 2002; Llamedo González, 2018), y reconocer ese rechazo. De este modo, surge un arrepentimiento que a priori no tiene más cura que el perdón por parte del propio Absoluto, al cual se puede llegar, al menos, reconociendo que es él mismo el que ha efectuado la penitencia-sacrificio para salvar a la mujer (Widengren, 1976; Fraijó, 1998; Pikaza, 1999; Martín Velasco, 2006) y, por tanto, ayudarla a recuperar la tranquilidad de su conciencia, como explica, por ejemplo, Mariana de san José:

- 2) ¡Oh cuán ingratos somos, y cuál es nuestra maldad! Mas su bondad infinita me consolaba y me alentaba con aquellas palabras de san Pablo: *Magnum Pontificem*, etc. que absuelve y perdona, habiendo él hecho la penitencia de mis pecados; y el dolor de ellos me parecía le tenía atravesada el alma, a nuestro modo de decir, la cual entendí ser la luz del Padre por la unión del Verbo. (Mariana de san José, “Visión imaginaria de Jesucristo”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 247)

Esta penitencia de la cristiana personificación del Absoluto resulta ser una forma de superar el mal-culpa, simbolizado, especialmente, por el sacrificio representado por la cruz que simboliza, como es sabido, el perdón de todo mal, únicamente realizable por Jesús. El problema es doble, por un lado, el único mal que no se perdona con facilidad es la soberbia; por otro lado, el mal-desgracia no necesita perdón porque no supone, en sí mismo, la realización de ningún hecho que lo justifique. Así, el pecado imperdonable de la soberbia supone no haber cumplido la voluntad divina y funciona, por ello, como causa directa del arrepentimiento que implica reconocer este hecho. Por este motivo, aunque Jesús libre de todo mal a la mujer (Van der Leeuw, 1964; Stein, 2002), la importancia de que la libre del mal interior es superior al consuelo que puede ofrecerle para superar todo mal-desgracia, precisamente, porque para este no necesita perdón ninguno, ya que ni proviene del interior de la persona ni tiene una causa metafísica que lo explique.

El nombre propio del cristianismo es quien, en cierto momento, le llega a decir a Úrsula Morata: “Bebe de esta fuente, pues sólo esta agua puede satisfacer tu sed”, si bien ella siente que se abrasa más de la sed que padece espiritual y corporal, por lo que vuelve a rogarle que la alivie, a lo que el nombre propio del cristianismo, de nuevo, le acaba respondiendo, tajante: “Más misericordia te hago en darte fuerzas para padecer, que en quitarte lo

que padeces” (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 47). Se entiende, entonces, que el dolor la hace fuerte porque la convierte en la persona que es, pero, a la vez, que él no va a permitir que sufra a solas, por lo que la proveerá con lo que crea necesario para superar los sufrimientos. Sor Francisca de la Concepción lo explica también a su estilo, cuando reconoce que el demonio va sembrando el mal en su interior, provocándole tentaciones y caídas que van contra la moral establecida expuesta por el mismo Absoluto. Sin embargo, es este el que actúa contra ese mal interior incitándola a seguir las normas para, en la práctica, realizar el bien que no es otra cosa, ya se ha señalado, que su divina voluntad:

- 3) Así sembraba mi enemigo en la tierra inútil de mi corazón estas semillas, para que creciendo en el tiempo de mis tentaciones y caídas, ahogaran los buenos deseos que Dios había puesto en mi alma (como adelante diré), si su mano, poderosa obradora de bien, no me sacara de los lazos, ni dejaba de prevenirme misericordioso, para que conociera que el bien que no podía esperar de mí lo tenía seguro en su amoroso pecho. (*Vida*, p. 130)

Por todo ello, cuando una persona solicita el perdón de otra, dado el sentido arrepentimiento, ha de dársele, porque es la única manera de ayudarle a superar ese propio mal que proviene de su interior y, por tanto, facilitarle el perdonarse a sí mismo, de manera que no pueda acabar llegando a la eckhartiana conclusión de que habría sido mejor no haber nacido (Arendt, 1984). En nuestro pequeño mundo meramente humano, el perdón implica una liberación interior que solo puede entenderse desde la empatía a la que se aspira desde el kantiano reino de los fines, donde el ser humano se convierte en sujeto último del amor recíproco, pese a todo el dolor que haya podido infligir: “Cuando perdonamos, recuperamos el control sobre nuestro destino y nuestros sentimientos: somos pues nuestros propios libertadores. [...] Es como si pensáramos que Jesús repitiera su supremo sacrificio redentor de la Cruz en infinidad de vidas voluntarias adicionales” (López-Baralt, 2020, p. 156). Este sacrificio redentor realizado en la cruz por Jesús se plasma con prístina claridad en los continuos reproches que hace María de Nazaret a sus fieles devotos sobre la cíclica inmolación que producen en el amor de su hijo cuando ellos no se comportan de acuerdo con la voluntad del Absoluto, en lo que se interpreta como un constante revivir de la entrega sacrificial en la cruz de su particular cordero.

Como contrapartida, no cabe sorprenderse por que sea el demonio el que mejor representa este mal-culpa, con su tentador trato y su constante invitación a la caída. Así, por ejemplo, a la religiosa de Rocabertí “el demonio

intentó turbarla, por lo que estableció un intenso combate con él, del que salió victoriosa, gracias a la misericordia divina” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 126). Igualmente, el demonio es frecuente también en la autobiografía de sor Úrsula Micaela Morata quien, como ocurría con las carmelitas (§§3.2, 3.4.3) y con sor Francisca de la Concepción (Cantón, 2009; Fernández Martín, 2021b), además de identificarlo con numerosos animales fantásticos, como cerdos, sapos y culebras, se caracteriza por llamarlo “enemigo” con alta frecuencia, “lo que expresa muy adecuadamente el efecto de lucha que mantiene el alma hasta lograr vencer” (Sáez Vidal, 1987, p. 28).

Todo esto se muestra, entonces, como un ejemplo más de la metafórica batalla que tiene lugar en el cuerpo de la mujer entre el bien y el mal, sobre todo, en aquellos episodios en los que ellas sufren palizas físicas dadas por él (Sanmartín Bastida, 2012). De hecho, el mismo Jesús le dice a Úrsula: “No temas, que estoy contigo. Grandes batallas y peleas has de tener con los enemigos. Ya es tiempo, esposa mía, que salgas al campo y hagas cara al enemigo. No te faltará mi favor, que siempre estaré contigo, aunque a ti te parezca que estoy lejos y que te tengo dejada y olvidada” (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 55). De forma similar se le aparece el nombre propio del cristianismo a sor Gabriela Gertrudis de san José, a quien le “faltaba poco para dar la vida por el grande amor que el Señor había derramado en mi alma, pidiéndole a mi Señor me ayudase, me dijo: «hija mía, no tengas pena que aquí estoy yo y te asistiré siempre»” (Correa Ramón, 2022, p. 240). Así, pues, la ayuda divina, en esa forma de “aquí estoy contigo”, rastreable ya en el Antiguo Testamento (Martín Velasco, 2006, p. 157), se entiende como un maná que llega en plena batalla, cuando lo que está en juego es la integridad de la persona y su inclinación a hacer realidad la voluntad del Absoluto. Este es el motivo por el que consideramos que la imagen del demonio alude principalmente al mal-culpa, aunque hemos visto casos en que también se lo utiliza para explicar los enredos causados por algún tipo de mal-desgracia.

En todo caso, la experiencia mística femenina se convierte en una necesidad para superar el mal, o al menos, para contactar con el Supremo Bien y extraer de él su voluntad, en lo que se transforma, entonces, en una comunicación efectiva para comprender la voluntad divina y actuar en consecuencia contra el demonio que es, como venimos diciendo, el principal representante simbólico del mal-culpa, equivalente a la soberbia por no haber seguido el mensaje principal del Misterio cristiano (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40). Dicha experiencia, entonces, permite entender el dolor que se manifiesta en lo corpóreo cuando el Sumo Bien exige la entrega absoluta de lo espiritual o, en otras palabras, cuando tiene lugar la unión de uno y otro en la transverberación que atraviesa parte de dicha experiencia:

- 4) Entre tantas saetas con que llaga
mi corazón –fortuna que no queda
lugar do nueva herida le suceda–
hace la del amor sensible llaga.
(Sor Ana de la Trinidad, soneto 1, p. 43)
- 5) Me fue mostrando en espíritu un ángel con un dardo de fuego,
que me lo metió en el corazón. Fue tan grande el dolor y el fuego
que sentí, que me penetró todos mis huesos y caí en tierra desmayada.
Mas el ángel me detuvo para que no me hiciese mal. Estuve
así cosa de una hora, gozando y padeciendo lo que yo no sé decir,
sino que me abrasaba y quemaba en llamas de amor divino, que le
sentía en lo más íntimo de mi alma. (Sor Úrsula Micaela Morata,
autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 82)

En (218) puede contemplarse cómo a sor Ana de la Trinidad la flecha que realmente le causa dolor es la única que contiene el amor de Dios; todas las demás flechas no consiguen alcanzarle el corazón porque son totalmente insignificantes para dañar su alma, protegida por el amor del Absoluto. Similarmente, en (219), sor Úrsula Micaela Morata, siguiendo muy de cerca el estilo discursivo de santa Teresa (LV, 29:10), experimenta un amor tan brutal que su cuerpo no es capaz de soportarlo y necesita la ayuda de un ángel.

La visión expuesta anteriormente en los textos franciscanos complementa, pues, esta perspectiva del mal, vista desde el holismo soteriológico que defiende el cristianismo de las mujeres místicas estudiadas y que cobra todo su sentido en la entrega absoluta que unas personas desean hacer voluntariamente {a/por} otras a partir de un delicioso sufrimiento que se torna en profundo amor salvífico, en lo que consideran una perfecta *imitatio Christi* hipostasiada en el símbolo de la cruz:

- 6) Díome su Divina Majestad a entender en esta visión cuán crucificada había de estar con Él en la Cruz y el camino de trabajos y penas como mi Esposo fue. Quedóseme estampada la imagen del Cristo, mi Bien, en mi corazón. Diéronme grandes ansias de padecer y hacer penitencias, mas como había de tener capacidad, ni ahora la tengo, que habría en tanto pocos años, callaba mis deseos y no los ponía en ejecución ni decía nada a nadie. (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 27)

De hecho, la esencia vital de esta religiosa en concreto, sor Úrsula Micaela Morata, es “padecer para asemejarse a Jesucristo en la cruz” (Sáez

Vidal, 1987, p. 49), lo que es, a nuestro juicio, una forma de proyectar una constante culpa por el simple hecho de existir y, a la vez, continuar una tradición histórica plasmada ya en los textos místicos de las religiosas medievales que no solo rompen el dualismo cuerpo-alma desde el principio, sino que también buscan emular el sufrimiento de Jesús en señal de agradecimiento por su sacrificio para la salvación de todos (Sanmartín Bastida, 2017). Una prueba de esta desafortunada cosmovisión puede encontrarse en la constante alusión a sus “maldades”, entendidas como actos malignos realizados por una misma que dañan la autoestima, porque impiden que se pueda sentir digna del amor de otras personas y que, por tanto, le sirven para justificar el autocastigo y la ausencia de felicidad (Sáez Vidal, 1987). Su sacrificio, entonces, es visto como necesario para redimir constantemente el mal-culpa del que parece ser consciente que nunca va a salir en lo que se convierte, constantemente, en la necesidad de recordar que Jesús se encarnó voluntariamente para destruir el mal y construir, sobre él, un próspero y bello mundo de amor. Constanza de Osorio lo explica empleando la metáfora del jardín, donde las malas hierbas de espinas fueron arrancadas gracias al sacrificio realizado por el salvador que las sustituyó por bellos lirios:

- 7) [...] vino este Señor a este desierto del mundo que estaba hecho un criazo de vicios, lleno de espinas de culpas y pecados, a arrancarlas, trabajando con el sudor de su rostro y de sus venas y plantar en su lugar lirios bellísimos; porque a esta tierra descaminada y desierta se le dio la hermosura del Líbano y el resplandor y fertilidad del monte Carmelo y Sarón, y esto será porque estas aguas vivas han regado los desiertos y las soledades. (Constanza Osorio, “La fuente que fertiliza el huerto”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 305)

A la inversa de lo expuesto, según lo cual primero se da la moral estática y luego aparece el mal-culpa o arrepentimiento porque se produce un desajuste entre el comportamiento femenino y lo propugnado por dicha moral, la experiencia religiosa permite también revelar hechos desgraciados que no tienen una sencilla explicación racional, pese a que puedan ser justificados objetivamente. En otras palabras, la religión contribuye a dar sentido a una desgracia que sucede sin que nadie pueda desearlo ni mucho menos merecerlo, por mucho que siempre pueda explicarse desde una perspectiva científica en términos de causalidad (Bergson, 2020/1928). Entre estas desgracias se encuentra, fundamentalmente, la muerte, que es según san Agustín el *summum malum* (Arendt, 1984), esto es, el principal mal que, complementario al mal social, que sí resultaría evitable porque su esencia radica en las desiguales relaciones de poder del sistema sociocultural en que se encuentran las

experimentantes, es considerado aquí metafísico o espiritual no solo porque abre al ser humano a la conciencia hegeliana de su propio fin, sino también porque interrumpe toda su voluntad, transformando el futuro en un pasado anticipado y destruyendo las expectativas del alma de forma inesperadamente abrupta, al obligar a la persona a contemplar el vacío abismo que se abre ante sus ojos como esencia de la propia vida (Arendt, 1984).

Sin embargo, la peculiaridad de la visión de la muerte en estas mujeres es que los muertos siguen estando presentes en el mundo de los vivos (Bergson, 2020), lo que genera la pregunta de si, entonces, esta relación entre los vivos y los muertos puede tener lugar exclusivamente en el ámbito de lo sagrado o si puede darse también en el ámbito factual de la realidad, dada la diferencia entre la existencia y el estar: “semejante coestar con el muerto, el difunto mismo no existe fácticamente más. Sin embargo, coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo. El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro mundo. Desde éste, los que quedan pueden estar todavía con él” (Heidegger, 1967, §47). Al hablar así de la muerte, cabe entender que los restantes vivos (*die Bleibenden*) pueden estar todavía relacionándose con el mundo (*noch mit ihm sein*) desde el propio mundo (*ans ihr her*), dado que el *Mitsein* solo ocurre *de facto* si los dos seres se encuentran en el mismo mundo (*Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt*).

En la interpretación del texto encontramos una consideración lingüística que puede ser de interés. Así, si se entiende que, en la versión traducida, dicho pronombre *él* alude al mundo, se puede sugerir entonces que se está hablando de una forma implícita del concepto de *Mitsein* inserto en el de *Dasein* (ser-ahí y ser-en-el-mundo). Esta posible lectura podría tener sentido, pues el *Dasein* es sin duda alguna también ser-para-la-muerte, ya que no hay ninguna otra característica esencial que pueda atribuírsele al mismo concepto de ser, a diferencia del ente, que es todo apariencia y, por tanto, aceptaría cualquiera (López Sáenz, 2016). Al hablar así de la muerte, se podría interpretar, como consecuencia, que la idea de Heidegger es que los restantes vivos (*die Bleibenden*) podrían estar todavía relacionándose con el mundo (*noch mit ihm sein*) desde el propio mundo (*ans ihr her*), dado que el *Mitsein* solo ocurre *de facto* si los dos seres se encuentran en el mismo mundo (*Mitsein meint jedoch immer Miteinandersein in derselben Welt*). Este *Miteinandersein* nos obliga a interpretar que, en nuestros textos analizados, los muertos no se relacionan con los vivos más que en el ámbito de lo sagrado porque vivos y muertos no se hallan en el mismo mundo factual.

La segunda alternativa contribuye a enriquecer la interpretación hermenéutica del texto. Si se parte de la base de que dicho *él* alude al sustantivo “difunto”, entonces cabe señalar una aparente contradicción entre lo

que se dice en esa precisa frase (“los que quedan pueden estar todavía con él”) y lo indicado por el filósofo unas líneas más arriba sobre la esencia conceptual misma del término *Mitsein* (“coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo”). En cambio, si se entiende que los que quedan vivos pueden estar con el difunto desde el mundo de los vivos y se asume que este ha abandonado este mundo y, por tanto, se encuentra en otro, entonces no puede entenderse de qué manera compartirían mundo los vivos y los muertos, ya que no están, necesariamente, en el mismo mundo. Nuevamente aquí habría que restringir la interrelación entre los muertos y los vivos al mundo de lo sagrado.

La única forma de salir de este laberinto metadiscursivo es ampliar el contexto del fragmento para comprender algo más acerca del concepto del *Mitsein*, pues unos párrafos más arriba del señalado, el mismo texto ofrece al lector la clave crucial para su interpretación: la diferencia conceptual entre “el muerto” (*der Gestorbene*) y “el difunto” (*der Verstorbene*), entre el ente y el Ser, entre el salir-del-mundo (*aus-der-Welt-gehen*) y el no-estar-más-en-el-mundo (*nicht-mehr-in-der-Welt-sein*), pues la primera forma de ser, el ser difunto, pese a no estar-ahí, sigue siendo una forma de ser, sigue siendo una forma de relacionarse con los que están en este mundo, continúa siendo una manera de estar-en-el-mundo (Heidegger, 1967, §47).

Esta idea es fundamental para encontrar sentido al mal-desgracia que implica la muerte y, a la vez, para esbozar una prueba de esta irremediable fusión factual entre el mundo-discurso de lo sagrado y el mundo-discurso de la realidad, que sería la tercera alternativa a la interpretación de la relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. En nuestras mujeres, la fusión queda constatada, por un lado, por dichas vivencias religiosas que permiten comprender el paso de un mundo a otro como si fuese una acción ritual; por otro lado, por el hecho de que no todas las mujeres religiosas padezcan las mismas vivencias, ya que no todas llegan a renunciar tanto a los sentidos necesarios para alcanzar el conocimiento kantiano preciso que les permita comprender el otro mundo (Arendt, 1984).

La muerte se torna así un rito de paso necesario pero abierto a la comunicación entre los que están en el mundo de los muertos y los que siguen en el mundo de los vivos. Las experiencias místicas vividas por nuestras mujeres son, entonces, esenciales para comprender ese rito de paso y los vasos comunicantes que se abren desde la perspectiva *emic* entre los dos mundos (Bergson, 2020/1928), pues muchas de estas religiosas tienen visiones de personas fallecidas que interactúan con ellas, les dan información relevante y que incluso les avisan proféticamente de lo que está por llegar. Esto le ocurre, entre otras, a Hipólita de Rocabertí, cuando ve a su prima Estefanía tras la muerte de esta:

- 8) Una vez, estando yo en una aflicción espiritual muy terrible, ella vino a buscarme y me dijo que el Espíritu Santo le había dicho que viniese a mí que padecía mucho y me consolase y esforzase en el camino espiritual y así sabe Dios que digo la verdad que habiéndole yo dicho todas mis penas me dijo tales palabras que más me pareció ángel que mujer y yo quedé con grande quietud y sosiego y me quitó mis penas, dudas y temores. (Hipólita de Rocabertí, *apud* Alabrús Iglesias, 2019, p. 133)

Permítasenos insistir, entonces, en que la experiencia mística femenina resulta crucial para comprender esta comunicación que se da entre los dos mundos heideggerianos porque, en definitiva, todo rito fundamental toma como base analítica el mito de la muerte (Widengren, 1976); por tanto, no puede explicarse prácticamente ninguna experiencia religiosa sin tenerlo en cuenta, en tanto el más allá se hace más acá y este se comunica a su vez con aquel. Así, el paso que demuestra que las mujeres se encuentran dentro de un marco sociocultural dinámico es que esta presenciación de los difuntos toma forma mediante lo vivido en sus propios cuerpos. Continuando con Hipólita de Rocabertí, esta mujer recurre a la imagen de la saeta que se le clava en el corazón para explicar la equivalencia entre el sentir y el hablar durante la experiencia mística que habría tenido su prima Estefanía, con quien “hablaba de esto las veces que yo la vi hablar de este divino misterio y fue con tanto fervor y devoción que sus palabras parecían saetas encendidas del divino amor” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 133). La palabra de una mujer (Estefanía) cobra vida en la palabra de otra mujer (Hipólita), las cuales, simultáneamente, son experiencias del Absoluto convertidas en discursos recogidos, a su vez, por otra mujer (Rosa M^a Alabrús) que los clasifica, los interpreta y los transmite siglos después de que se produzcan.

No obstante, el hecho de que ellas conviertan la muerte, en cierto modo, en una forma de vida las hace conscientes de que este estar-en-el-mundo está irremediamente atado a la limitada temporalidad de nuestra naturaleza y de que, por tanto, la más pura esencia del *Dasein* es ser-para-la-muerte. De ser así, las mujeres místicas cuyos textos se vienen analizando están llevando a cabo una existencia verdaderamente auténtica (López Sáenz, 2016) que, en los términos cristianos en que nos movemos, las convierte en modelos de comportamiento difíciles de superar, porque encuentran en la muerte la esencia de la vida o, en otras palabras, lo único que verdaderamente constituye la característica común a todo el género humano (Bergson, 2020/1928).

Por este motivo, precisamente, se puede decir, con Isabel de la Madre de Dios, que “el Amor es más fuerte que la muerte”, ya que “no hay

espada que pueda quitar la vida con tanta velocidad como este Amor [divino]” (Gómez Jara, 2011, p. 684), pues solo la providencia es la dueña de la vida y, por tanto, solo ella puede superar la muerte. Por este motivo, precisamente, se hace necesario el amor más puro de Dios, porque es el único que puede librarlos de la muerte al tornarla en vida eterna, el agustiniano *summum malum* convertido en el *summum bonum* (Arendt, 1984). Y así es, en efecto, cuando se encarna en el cuerpo de una mujer, el verdadero origen de la salvación y, por tanto, protagonista fundamental del rito apotropeico cristiano, pues, continuadora del mito originario de Eva, gracias a ella el mal sale siempre derrotado (Pikaza, 1999; Forcades i Vila, 2011). Lo interesante es que la narración discursiva de la encarnación, tal y como la acomete nuestra sor Juana de la Cruz, por ejemplo, cobra sentido si se la considera fundamental para comprender el sacrificio que le supone al Inefable entregarse por unas criaturas que no han comprendido aún la esencia de dicho sacrificio. Recuérdesse, en todo caso, ese sentimiento divino de caridad, la tercera virtud teologal junto con la fe y la esperanza, que “fundamentan cualquier otra valoración de la conducta humana” (Llamedo González, 2018, p. 85). Y así hace que las palabras de los ángeles, seres en constante comunicación entre el allá y el acá, entre los humanos y los dioses, entre el cielo y la tierra, se conviertan en hechos en Dios. Aunque a estas alturas ya ha tomado la decisión, el Incognoscible, sin embargo, hace de nuevo esperar a la humanidad para entregarse por su salvación. Los ángeles, entonces, que se sienten entrañables protectores de los humanos, muestran su desconcierto al no comprender por qué no lo hace de forma inmediata:

- 9) E los ángeles no entendían las palabras que el Padre les decía, porque no era su santa voluntad que por entonces las entendiesen. Aunque no son capaces de angustia por ser bienaventurados, por el deseo que tienen del bien de los hombres y el no querer su desconsuelo, justamente la manifestaban con señales de tristeza, en especial en lo que tocaba a virgen tan pura. (SE, p. 14)

Son precisamente los ángeles los que se percatan de la bondad de María y del amor que Dios le tiene y, en consecuencia, acaban comprendiendo que hasta que ella no nazca él no va a encarnarse. Son ellos los que insisten en que ella es la única manera de salvar a la humanidad de sí misma, por lo que le transmiten a Dios sus virtudes, le comunican lo perfecta que es, lo entregada que está a él y, por tanto, lo necesaria que se convierte para el gran plan divino. En otras palabras, ella es quien destruye el mal (Gn 3, 15), en el pensar franciscano, antes incluso que el propio Jesús, pues ella es la causa de que Dios decida entregarse por nosotros: “cuando él está así tan airado

contra el mundo, luego viene Nuestra Señora la Virgen María como Madre de misericordia. E le amansa e quita todos los enojos que contra nosotros tiene, con sus amorosos e dulces ruegos e plegarias. E que, por sola ella, hace más mercedes que por todas las criaturas celestiales e terrenales, por cuanto ella fue la que le hizo venir del cielo hasta la tierra” (SVM, p. 230).

De este modo, como ya se dejó planteado anteriormente (§2.1), el ser-en-el-mundo de los vivos se muestra como completamente ligado a un estar-en-el-mundo de los muertos, compuesto tanto por los vivos del pasado que ya murieron como por los demás seres que nunca han llegado a vivir como humanos: el *Dasein* actual está obligado a crear vínculos con otros *Dasein* que le precedieron vivos en el pasado (la tradición) y que comparten espacio en el presente a través del lenguaje (la lingüicidad), en el mundo al que ha sido abruptamente arrojado (Heidegger, 1967, §§ 38, 43), pero que ahora están muertos y, sin embargo, siguen viviendo en el discurso. De aquí se deduce que la misma esencia del Ser pueda interpretarse a través de la tradición y del lenguaje, dado que son las únicas herramientas finalmente válidas para “hacer hablar de nuevo al texto fijado” (Gadamer, 1994, p. 333), para poder entrar en el universo de su contenido y darle el sentido suficiente para ser comprendido por la intérprete. El discurso de las mujeres permite que el *Dasein* de la hermeneuta se encuentre inmerso en una constante fusión con el *Dasein* del propio texto, solamente alcanzable cuando se unen ambos horizontes en la dialéctica intersubjetiva, construida a partes iguales entre la tradición del pasado (estar-en-el-mundo [aparecer abruptamente]) y las circunstancias del presente (ser-en-el-mundo [relacionarse con lo demás]) (López Sáenz, 2009).

En otras palabras, dentro del universo discursivo que atañe al mundo de lo sagrado de las mujeres estudiadas, el mal-desgracia de la muerte no se supera solo porque el nombre propio del cristianismo así lo haya deseado desde tiempos inmemoriales, sino porque ese deseo se ha hecho palabra (Jn 1,1), esa voluntad divina se ha transmitido de generación en generación a través del discurso religioso y, como consecuencia, se ha llegado a experimentar en la esencia de las personas que, ahora ya, pueden decir que han vivido al Absoluto dentro de sus propios cuerpos. Por este motivo, las mujeres que han experimentado en sus carnes la grandiosidad del Ser son bergsonianamente modélicas y heideggerianamente auténticas en tanto la comprensión de la magnificencia del amor divino las hace entender, a su vez, la insignificancia de la existencia humana demostrada en la inevitabilidad de la muerte, pero, curiosamente, en su superación desde la fe que se enmarca en el ámbito de lo sagrado.

Otro gran tipo de mal-desgracia metafísico es explicitado por Bergson (2020/1928) como la tercera función de la religión, en tanto intenta

explicar los motivos por los que los hechos que la creyente ha de afrontar en la realidad no concuerdan con las expectativas construidas a su alrededor. Además de la muerte ya analizada, dentro de nuestra clasificación (§1.2) esto encajaría con cualquier aspecto considerado imprevisto y que, a priori, no conlleva una situación agradable, por ejemplo, una catástrofe natural. En estos casos, puede ocurrir que el evento se interprete en términos de castigo, en lo que implica entonces la convicción de que el mal es merecido porque se ha contravenido la voluntad del Ser (es, así, un tipo de mal-culpa). Sin embargo, cuando sor Úrsula Micaela Morata contempla cómo “de improviso se aparece un ángel que, con una espada de fuego, estaba sobre la ciudad [de Murcia] para ejecutar el mandato divino”, suplica a Dios que tenga misericordia. El mismo Jesús se le aparece para explicarle que no la va a tener porque la ciudad está llena de ingratos; ella insiste en que pague su ira solo con ella misma, pero él le responde que la religiosa es demasiado poco importante como para poder compensar el rigor de su justicia “que tan ofendida está” (Sáez Vidal, 1987, p. 81). Lo peculiar de su teodicea es que hay lugar para mejorar la situación, tanto porque se siente lo suficientemente cercana al Absoluto como para rogarle el perdón de sus conciudadanos, como porque reinterpreta determinados males-desgracia como avisos o señales divinas para que los humanos afectados reorienten sus prácticas religiosas. En ambos casos, ella se incluye entre los ingratos de la ciudad que no le rinden el tributo que se merece, pues, a través de las palabras que le da el nombre propio del cristianismo, sor Úrsula muestra no considerarse un digno sacrificio para salvar a la ciudad y así es como interpreta no haber seguido de forma completamente apropiada el deseo del Incognoscible. Sin embargo, sus textos denotan un agradable optimismo en la explicación del mal que se deja ver en el proceso de fundación del convento alicantino, cuando la familia donante, los Martínez de Fresnada, apoyan su construcción, pero no desean que su hija profese como capuchina en su convento, sino como agustina en otro. El hecho de que al final acaben claudicando tras alguna enfermedad y otras desgracias que se interpretan como señales divinas que los reorientan para seguir la voluntad de Dios abre la esperanza a una vía de comunicación entre el Absoluto y la humana y, a la vez, a una forma de comprensión positiva del mal, que deja entonces de ser considerado un castigo por un comportamiento inapropiado, es decir, disconforme con la voluntad del Inefable, y pasa a ser una guía plagada de pistas para interpretar los deseos divinos (Sáez Vidal, 1987).

Otra sorprendente explicación racional del origen del mal-desgracia se da en los textos femeninos en que se caracterizan los pecados propios como la causa de que Dios no escuche las súplicas, en lo que se podría considerar una especie de ruido ensordecedor que haría que la palabra de la orante

no llegase al Supremo Bien y que, por tanto, tuviera lugar el mal de forma inevitable, no por la ausencia de bondad de Dios, sino por su desconocimiento, lo que implica una consideración del Absoluto más como bueno que como sabio (Fraijó, 1998), en línea con el pensar de otras mujeres como Teresa de Jesús (Fernández Martín, 2020). De este modo, dicha percepción de los males propios como distractores de la comunicación entre la mujer y el Supremo Bien permiten comprender la interrelación entre los males como una perfecta simbiosis entre el mal-culpa interior, controlable, y el mal-desgracia exterior, inevitable, porque aquel estaría ocasionando este, como da a entender, por ejemplo, Leonor de la Misericordia en la biografía de Catalina de Cristo al explicar el motivo de la peste de los años 1588 y 1589 en Cataluña:

- 10) Impidieron nuestros pecados a que Dios no lo oyese, y fue el castigo adelante. Comenzaron luego al verano grandes enfermedades que, aunque contagiosas, no se conoció que era peste hasta que el mal estuvo bien metido, y fue bien repentino. (Leonor de la Misericordia en la biografía de Catalina de Cristo, *apud* Alabrús Iglesias, 2019, p. 50)

Este tipo de males no son evitables, en el sentido de que la mujer, en tanto individuo, poco puede hacer por luchar contra ellos. Sin embargo, sí puede minimizarlos, desde su fe, encomendándose al Absoluto en cualquiera de sus formas, como hace Ana de san Bartolomé con la santa Trinidad o disminuirlos, si ese es el deseo del Inefable, siempre apotropeicamente por encima de los personajes malignos que intentan provocar ese mal, como le sucede a sor Úrsula Morata: “El viaje tuvo sus percances por lo intransitable del camino y porque uno de los carruajes se despeñó entre las rocas, aunque sin daño para las personas. Según Úrsula, se cumplían las amenazas de los demonios, cuya intención ‘era volcar los coches y hacer todo el daño que pudiesen’” (Sáez Vidal, 1987, pp. 141-143).

Finalmente, junto a estos males-desgracia metafísicos o espirituales, existe un mal-desgracia social que, en general, alude a la dimensión ético-política del ser humano y, en particular, a aquellas tomas de decisiones que perjudican en mayor o menor medida al débil, en nuestro caso concreto, a la mujer. Desde esta perspectiva, se trata de un mal evitable, en el sentido de que podría tal vez reducirse al mínimo posible cambiando ciertas políticas que mantienen un status quo que no beneficia a las féminas (Mate, 1990; Gebara, 2002; Ramón, 2010; Fernández Martín, 2023, 2024).

Así, si el poder es la capacidad de un ser humano para que otro haga su voluntad (Lewellen, 2009), el cuerpo biológico es poderoso, pues limita

nuestra acción a la vez que nos guía por ella. El dualismo mente-cuerpo, reinterpretado por el judaísmo-platonismo-agustinianismo como cuerpo-alma (Küng, 2002; Ramón, 2010; Posada Kubissa, 2015), adquiere una forma etnocéntricamente comprensible como concepto científico en el término *psicosómata*, que toma forma de cuerpo sociocultural constreñido o liberado dependiendo de la explotación que se haga de él o, en su defecto (y contraindicación), de la explotación que se deje a otros hacer {de/en} él. La destrucción del dualismo, entonces, es tan evidente en la experiencia mística que incluso Bergson (2020/1928) la deja entrever, cuando explica que el maquinismo es a la ciencia y a la materia (cuerpo) como el misticismo (aquí, la experiencia mística) es a la religión y al alma, lo que se traduce en que no se puede fomentar un progreso materialista como el que ha provocado la ciencia en los últimos siglos, sin contribuir a que, de forma paralela, se avance igualmente en la mejora de las almas a través, precisamente, de la experiencia religiosa. Es posible, entonces, que la explicación de la hipocresía condenada por bastantes mujeres a lo largo de la historia tenga que ver, precisamente, con el exceso de atención prestada a lo material (incluso entre los eclesiásticos) y el abandono de lo espiritual, lo que nuevamente confirma que, si realmente funcionasen como categorías totalmente separadas, no habría inconveniente en que también evolucionasen de forma separada.

Entre los ejemplos discursivos de la crítica a la hipocresía eclesiástica cabe mencionar a María de Ajofrín, que dice que los prelados “traen vestidos de ovejas y corderos y son dentro rabiosos robadores, que no tratan sino de beber la sangre de los súbditos”, igual que Brígida de Suecia alude al arzobispo Juan Visconti, al que considera “como una tortuga sobre cuya dura coraza los golpes rebotan” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 53). Otros casos similares muestran los discursos de sor María de santo Domingo y Teresa de Cartagena. La primera lo expone de forma explícita: “son malaventurados todos aquellos, mayormente los rreligiosos, e dignos de mucha culpa delante del Señor, que por su negligencia permiten e dexan criar orín de pecados en sus ánimas e consciencias [...]” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 342); la segunda identifica el demonio con “perlados o pontífices” (Sanmartín Bastida, 2017, p. 63, n. 78). En esta misma línea se muestra, entonces, la tardorrenacentista María de san José Salazar, que se queja del mal que causan los malos confesores: “¡Oh, si supiera mi pluma decir lo que mi alma siente de los que son matasanos! ¡Oh, qué estragos hacen en las conciencias de las pobres religiosas los que no tienen conciencia!” (Rodríguez, 2018, p. 108). De forma similar se expresa la ya barroca Hipólita de Rocabertí, que tacha de hipócrita a la sociedad en general: “más nos preciamos de cristianos solo en el nombre,

más que en los hechos y obras” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 112), igual que hace su coetánea la clarisa capuchina sor Micaela Morata, cuando habla de los españoles, “que se precian de ser verdaderos católicos y credos en lo acendrado y puro de la fe católica y verdaderos hijos de la Iglesia; pero en las obras no lo son, sino más ingratos a su ley y beneficios. Por esta causa somos los que más ofendemos a la divina Majestad y merecemos mayores castigos” (Sor Úrsula Micaela Morata, autobiografía, *apud* Sáez Vidal, 1987, p. 97).

De hecho, la evolución puramente científica que ha tenido lugar no permite que se pueda distinguir el cuerpo del yo porque es el mismo yo construido {por/en/para/desde} el espacio sociocultural, también extraordinariamente poderoso por constituir la arena de actuación sociopolítica. En otras palabras, la persona no se puede dividir en dos (cuerpo-alma) igual que tampoco se puede extraer el cuerpo biológico del cuerpo social, pues todo ello conforma la conciencia del yo que resulta, entonces, irreductible, indivisible, *átomos* (Posada Kubissa, 2015).

Por lo que respecta al cuerpo social, el mal-desgracia tiene lugar en él cuando ocurre lo que Bergson (2020/1928, p. 131) denomina “un margen desalentador de cosas imprevisibles, interpuesto entre la iniciativa tomada y el efecto deseado”, si bien en este caso no se trata de la súbita aparición de catástrofes naturales, enfermedades o muerte, que constituye el mal-desgracia metafísico, sino de la abrupta ruptura de las expectativas, según la cual las mujeres se sienten traicionadas por sus congéneres, a los que entienden no han hecho nada perjudicial como para que se comporten como lo hacen. Por ejemplo, a Úrsula Micaela Morata le molesta que la comparen con Judas que es, como cabe esperar, la representación del mayor traidor que puede emplearse en la cosmovisión cristiana: “Jamás podía pensar que alguien, y todavía menos un religioso, pudiera comparar sus deseos de servir a Dios con la actitud de Judas” (Sáez Vidal, 1987, p. 35). Parece claro que este juego de atribuciones ilustra claramente cómo el mal social afecta de forma extraordinariamente negativa a sus emociones porque rompe radicalmente las expectativas atribuidas al comportamiento de la otra persona que, quizá por ser religiosa como ella, todavía duelan más. Sin embargo, recurrir a Jesús en estos casos supone pedirle ayuda para que resuelva el problema o le haga llegar la solución, pero no necesariamente para que la salve, porque ella, en realidad, no ha cometido ningún pecado; su mal proviene de las manos del propio hombre y, por tanto, resulta claramente evitable, si hubiera verdadera voluntad humana, es decir, si en la puesta en práctica de la libertad que caracteriza a cada persona, esta no la empleara en hacer daño al prójimo.

En este sentido, creemos que la explicación que da López-Baralt (2020, p. 153) de este tipo de mal sirve para comprender esta ruptura de las expectativas sobre el comportamiento de los otros a la que venimos refiriéndonos:

- 11) Lo que parece maldad u odio se debe a que todos los seres humanos estamos en distintos momentos de crecimiento o evolución espiritual. Imposible pues no amar a todas y cada de las almas hermanas que van de camino, aunque no lo sepan: quien ha rozado de cerca el Amor total de Dios es imposible que no siga viviendo siquiera los destellos de ese Amor en ese plano de existencia. (López-Baralt, 2020, p. 153)

En efecto, la necesidad que se tiene del Absoluto para superar estas situaciones no es comparable con la necesidad que se muestra de él en los textos cuando se expresa la superación del mal-desgracia metafísico o incluso del mal-culpa. El mal social como el descrito se supera con amor, paciencia y empatía, rasgos que sin duda sí se pueden solicitar al Supremo Bien, que, entonces, actúa más como consuelo que como entidad salvífica: “Los actos de crueldad, de odio o de traición de las personas no son otra cosa que un grito pidiendo amor” (López-Baralt, 2020, p. 154).

Si el que se puede considerar el mayor acto de crueldad es la guerra, entonces esta es posiblemente la puesta en la escena política del más desgarrador grito que pide amor. La visión mística de tan cruenta acción contrasta enormemente con la visión naturalizante, por ejemplo, de Bergson (2020/1928), que la convierte en algo inevitable ligado a cualquier tipo de propiedad por la natural esencia de toda estructura sociocultural: “poco importan lo que se haya cogido y el motivo que se aduzca: el origen de la guerra es la propiedad, individual o colectiva, y como la humanidad está predestinada a la propiedad por su estructura, la guerra es natural”. La perspectiva femenina, sin embargo, tiene bien claro que no hay nada de natural en una situación política de desastrosas consecuencias como la guerra, que es decisión última de los gobernantes evitarla, que se debe dedicar mucho esfuerzo y energía a conseguir y mantener la paz y que, al final, al hombre no le sirve absolutamente para nada más que para obtener con ello un alma empobrecida, pues son vidas humanas que se derrochan al dejar a su paso solo miseria y destrucción. La misma María Jesús de Ágreda, asesora epistolar del rey Felipe IV, se muestra contra la guerra, en general, si bien luego va puliendo esta opinión porque ve que la tensa situación política, generada por los propios hombres, la acaba haciendo inevitable: “nunca podemos hacer guerra ofensiva, y la defensiva es con

mucho trabajo y peligro” (María de Jesús de Ágreda, Carta CXV, 15 de febrero de 1647 [p. 130]).

En efecto, más adelante explica al rey sutilmente que ella no puede ayudarle de forma material a ganar la guerra, aunque sí puede guiarle espiritualmente a luchar por la paz. Sin embargo, su mayor preocupación es que el rey se salve, porque ella es consciente de que las decisiones políticas que él toma a favor de la violencia van contra la voluntad de Dios, de acuerdo con el mensaje de amor de Jesús (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40), lo cual, unido al reproche que este mismo hace sobre, precisamente, la avaricia que supone hacerse con la propiedad material que tanto se desea (Mc 8,34-38, 9,1; Lc 9,23-27; Jn 10,25), está muy cerca de la tentación de la soberbia que es el único mal prácticamente imperdonable:

- 12) Yo no puedo satisfacer a la voluntad que tengo a V.M. con darle riquezas para las guerras, ni gente que venzan los enemigos, ni otras preesas humanas, porque soy inútil y pobre, y si todo esto tuviera lo ofreciera luego a V.M.; pero porque me falta me convierto al Todopoderoso y le pido que supla esto por Sí mismo, como Señor de los ejércitos, dándonos victorias y paz y a V.M. la salvación. Ésta me lleva mi atención y afecto, y porque V.M. la consiga estoy empeñada con el Altísimo, ofreciéndole cuanto hago y sus infinitos merecimientos. Puesta a los pies de V.M., le suplico que ayude y coopere V.M. de su parte a cumplir la voluntad divina en esto, que, sin duda, es que V.M. le sirva y tenga Su amigad; ésta, señor mío, no se puede alcanzar sin trabajo, porque vale mucho, y más para V.M. que todos sus reinos, pues dijo Cristo Nuestro Señor por San Mateo: “¿Qué le importa al hombre ganar todo el mundo si su alma padece detrimento?” y “¿cómo, si una vez la pierde, podrá restaurar este daño?” [Mt 16,26] Por lo cual se ha de trabajar lo poco que dura la vida con la esperanza del descanso eterno; y no le contriste a V.M. la flaqueza propia, pues el Todopoderoso no la deja sola, que siempre justifica Su causa dando luz y auxilio. (María de Jesús de Ágreda, Carta CXXXVIII, 20 de julio de 1647 [p. 133]).

De hecho, el mismo rey pide a la franciscana que rece por él, pues parece consciente de que no está siguiendo la voluntad divina, pero, a la vez, piensa que es inevitable actuar de otro modo, en la línea, tal vez masculina, que sugería Bergson (2020/1928): “Pedídselo así, Sor María [a Jesús y María que intercedan para ganar], y que se duelan de mí, pues tengo por infalible que sólo mis culpas nos tienen en tan trabajoso estado” (Felipe IV,

Carta CDXXX, 28 de septiembre de 1655 [p. 205]). Ella, sin embargo, se percata de que siempre va a haber una excusa para justificar la guerra, bien sea material, bien sea espiritual:

- 13) Señor mío, las guerras entre príncipes cristianos son para defender sus Estados, ciudades y reinos, quédanse en fines humanos; pero las que son con herejes y enemigos de Dios defienden Su causa y la fe santa, con que por todos lados se justifica la guerra. Esta se ha levantado por nuestros pecados, y a su vista debieron los príncipes católicos unirse, hacer paces y armarse contra los herejes, dejar su propia causa terrena y defender la de Dios. (María de Jesús de Ágreda, Carta CDXLI, 17 de febrero 1656 [p. 209])

Surge así este mal-desgracia social como consecuencia del mal-culpa que supone no seguir la voluntad divina, pues “se ha levantado por nuestros pecados”. La guerra se torna un indeseable castigo del Absoluto producido, en realidad, por la voluntad del propio ser humano que, envuelto en un halo de soberbia, no ha querido seguir su mensaje de amor. El ser humano siempre va a poder justificarla, precisamente, porque siempre va a haber otros seres humanos que tampoco sigan ese mensaje (o que así sea interpretado desde el yo). El contenido de dicho mensaje es, entonces, la única vía de salvación después de la muerte y un poderoso instrumento para evitar la violencia antes del fin. De hecho, en muchos de estos textos femeninos el amor es la esencia de su percepción del cuerpo político, en tanto dicho amor sustenta la construcción de una red de confianza que les permite tomar decisiones en el futuro (Fernández Martín, 2021b) y que, como hemos visto en María de Jesús, si se adoptara en un nivel individual sin condiciones no daría lugar a catástrofes sociales como la guerra.

Este amor es, precisamente, lo que guía el anhelo de realizar en la propia persona las tres vías clásicas de la experiencia mística (purgativa, iluminativa y unitiva), a las que Hipólita de Rocabertí añade las teresianas oración y contemplación (Alabrús Iglesias, 2019, pp. 130-133), en tanto funcionan más como tres modelos de comportamiento (penitencia, conocimiento y lectura religiosa, respectivamente) que como tres fases componentes de la experiencia mística necesarias para alcanzar el matrimonio espiritual (Widengren, 1976, pp. 477-496; Martín Velasco, 2009, pp. 303-305; Underhill, 2015, 2017; Borrego Gutiérrez, 2020, pp. 35-38). Así, estas fases convertidas en pautas conductuales basadas en el amor a Dios y al prójimo (Jn 13,34-35, Mt 22,36-40) quedan, por ejemplo, en la orden propuesta por María Emilia Riquelme y Zayas Fernández de Córdoba, sor María de Jesús, cuando escribe que lo único que se debe desear es seguir la voluntad divina, pues esta es poderosa para dar fuerzas que le permitan conseguir

lo que se proponga: “No quieras más que amar a Dios y hacerlo todo por agraderle; esto sí que es la alquimia que todo lo vuelve oro fino” (Correa Ramón, 2022, p. 211).

En todo caso, su importancia para el cuerpo político radica en las numerosas ocasiones en que alude a la aceptación eclesial de su discurso y a la consecuente cautela sobre su valor, naturalmente, por motivos inquisitoriales: “La verdadera penitencia está en el modo de vida [...]; aquellos que quieran obedecer el Santo Evangelio ni aprovecharse de tantas virtudes y tesoros de la Santa Iglesia Católica romana, que mejor les fuera no haber nacido” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 130). Asimismo, su importancia para el cuerpo social se encuentra en que esta fusión espiritual ocasiona el sentimiento de empatía que provoca en la experimentante la necesidad de expresar su unión fraternal con todos los seres humanos en lo que es la esencia de la religión dinámica (Bergson, 2020/1928): “Entendí, pues, sin que pueda ser capaz de explicarlo, que estaba unida en amor a todos los seres, y unida a todos con Dios o, mejor, que estábamos unidos todos en el seno mismo de Dios. En el fondo, todos nos amamos en Dios” (López Baralt, 2020, p. 84).

Si estamos en lo cierto y, por tanto, las tres vías de la experiencia mística se corresponden con tres estilos de vida, en lo que implicaría un trasvase del mundo de lo sagrado al mundo factual de lo sociopolítico, entonces cabría precisar algunas cuestiones interesantes. En primer lugar, como se ha indicado, Hipólita estaría dando tres cauces diferentes a sus posibles lectoras entre los que poder elegir a la hora de vivir la misma experiencia mística. Esto, en segundo lugar, impediría cerrar un camino estándar a la propia comprensión de la experiencia mística y, al contrario, asumiría, tal vez siguiendo a santa Teresa, que cada persona podría vivirla a su modo y servir a Dios también de distintas maneras dependiendo de la esencia de su propio ser (De Ahumada, 2011; López-Baralt, 2020). Finalmente, la referencia a la Iglesia puede resultar llamativa si se compara con las experiencias místicas de corte interiorista descritas a partir de los textos carmelitanos (§3.3) y con la experiencia autobiográfica y el relato mitológico expuestos a partir de los textos franciscanos (§4.5, 4.6), donde la alusión explícita a la Iglesia en tanto institución es prácticamente inexistente a la hora de dar una explicación racional, dentro de su cosmovisión cristiana (es decir, dentro del universo discursivo, del mundo del discurso o del imaginario colectivo), a las experiencias místicas vividas por las mujeres cuyos textos se han estudiado. Esta inexistencia cabe ser explicada aludiendo a la lucha entre la visión interior de la religión de las personas místicas y la destrucción exterior de la misma religión de los poderes eclesiales (De Pablo Maroto, 2001a).

En todo caso, el mal-desgracia que afecta a la poca participación de la mujer dentro del cuerpo político (Gebara, 2002; Ramón, 2010) se soluciona con educación (Marín Serrano, 2021), algo que las religiosas ven desde muy temprano, como demuestra el caso de la medieval Isabel de Villena (De Pablo Maroto, 2001b; Forcades i Vila, 2011) y que el mismo Jesucristo le comunica a la inteligente Hipólita de Rocabertí: “para encontrar el camino del cielo, lo más seguro era escribir y leer. Asumía que derrotarlo no era fácil. Imágenes borrosas de aquel [el demonio] se le fueron apareciendo, en diversas ocasiones, con diferentes formas, en revelaciones, homilías, maitines..., en los que le decía que la comunicación con Dios no existía y era «invención suya»” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 39). Este mensaje, además de conformar una idea plenamente autorizada por el poder patriarcal que le permitiría a ella participar de la historia del conocimiento, se puede relacionar con el hecho de que el discurso religioso, en tanto práctica escrituraria, sea una acción que libra del mal a la monja. En efecto, además de justificar que leyendo y escribiendo sigue la voluntad divina, la brillante religiosa constata experiencialmente y a posteriori la importancia que tuvo en su vida la oración mental y la lectura para superar tanto sufrimiento, pues era mediante estos dos canales como “rogaba la mediación del Espíritu Santo para reforzar a Dios en su interior” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 139). El papel de la Virgen María, como en tantas otras místicas estudiadas aquí (§§3.4.2, 4.2-4.6), y la lectura de los textos de Dionisio Aeropagita, como le ocurría a Ana de san Bartolomé (§3.2), la fortalecieron lo suficiente como para alcanzar algo de sosiego.

Otra estrategia, frecuentemente aducida, para participar en la arena política que es la religión, se encuentra en la voz de María de Nazaret, ya estudiada en los textos franciscanos (§4.4). De hecho, el mencionado libro de una de sus mayores estudiosas, sor María de Jesús de Ágreda, no se queda en la simple narración de la vida de la madre del Numinoso, como puede deducirse de la obra analizada de sor Juana de la Cruz, si la totalidad de sus textos se limitasen a ella (v. cap. 4). El libro de María de Jesús de Ágreda incluye un manual de comportamiento, en el que “las doctrinas con que finaliza cada capítulo son hermosas instrucciones para adquirir las virtudes y encaminar todas las potencias, purificar los sentidos, dirigir nuestras fuerzas y nuestra voluntad, nuestro corazón a Jesucristo Redentor y desde Él alcanzar la gracia de vivir en la Santísima Trinidad” (Escorihuela Estrada, 2019, p. 49).

La experiencia religiosa de estas mujeres, entonces, alcanza una dimensión ética que implica utilizar los símbolos y las visiones para poder generar directrices que las ayuden a decidir cómo comportarse en determinados momentos de su vida o, al menos, les den modelos de comportamiento

que seguir en sus quehaceres cotidianos (Fernández Martín, 2020, 2021b). En otras palabras, la religión dinámica que constituye la apertura del yo al otro con marcado carácter universal carece de sentido si no se relaciona con la acción (Bergson, 2020/1928), lo que implica, entonces, la necesidad de alcanzar pautas de conducta a partir de la experiencia mística que constituyan la aplicación ética de toda la cosmovisión cristiana a la realidad.

El siguiente fragmento de Luisa de Carvajal y Mendoza puede sintetizar las consecuencias éticas de lo que ella denomina el amor transformante en lo que es una sucesión de sustantivos que son las consecuencias de la unión con el Inefable:

- 14) Trazas nuestras en millones de cosas de menudencias, muy encajadas en la voluntad; deseo demasiado para conservar la salud y la vida, gustos dificultosos en el tratamiento ordinario de la persona y regalillos; apegamiento al modo de vida que se tiene, o al lugar, no siendo puesto en perfección ni nivelado por ella, amor a confesores y padres espirituales, apasionado y sin límites. Vanaglorias espirituales muy delicadas, vanaglorias temporales (que entiendo por las que no son en materia de espíritu y santidad), y honrillas de mil maneras apegadas a los huesos; imperfectos apegamientos a gustos espirituales en materia de oración, poca mortificación en el querer parecer bien, y de buen talle y disposición, mayormente en personas mozas; y en mujeres es esto mucho más, aunque sea por vía sutil y delicada, no tanto que no se deje conocer si se examina. (Luisa de Carvajal y Mendoza, “El amor transformante”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 304)

En efecto, el estado teopático en que se suma la experimentante (Martín Velasco, 2009, pp. 407-422; Borrego Gutiérrez, 2020, p. 43; López-Baralt, 2020, p. 82) implica prestar atención a cualquier pequeño aspecto de la vida que constituye el deseo (“menudencias”), igual que permitir que las ansias de vivir se multipliquen (“deseo demasiado para conservar la salud y la vida”) y se valore el propio estilo de vida como nunca antes se ha hecho (“tratamiento ordinario de la persona”). Esta disposición implica una profunda gratitud hacia quienes comparten Iglesia con ella (“amor a confesores y padres espirituales apasionado y sin límites”) y, en cierto modo, al cuerpo de una misma (“honrillas de mil maneras apegadas a los huesos”) que aprende a encontrar el gusto en la oración (“imperfectos apegamientos a gustos espirituales en materia de oración”) y, a la vez, a cuidarse para ella, no para otros (“poca mortificación en el querer parecer bien y de buen talle y disposición”).

En definitiva, dado que la religión dinámica, típica de una sociedad abierta, incluye los rasgos de la religión estática, típica de una sociedad cerrada (Bergson, 2020/1928), cabe señalar el esfuerzo intelectual que estas mujeres realizan para explicar los diversos males a los que se ven abocadas a enfrentarse a lo largo de su vida. El primer mal que deben afrontar es el arrepentimiento que supone no ser capaces de seguir la voluntad divina, en lo que se torna un mal-culpa solo arreglable mediante la aceptación de la redención de Jesús. Sin embargo, quizá el inevitable mal-desgracia más importante, por encontrarse en el origen de toda explicación religiosa, por ser, quizá, el más doloroso que una persona deba sufrir a lo largo de la historia y por la pérdida de control sobre la propia vida que implica, es la muerte, seguido de la constante ruptura de las expectativas, sea por catástrofes naturales (mal-desgracia metafísico), sea por los comportamientos de otras personas (mal-desgracia social). Estos males, a su vez, están relacionados con los cuerpos en los que las mujeres se sienten partícipes de la sociedad en la que viven. Así, el mal-culpa afecta al yo interior de la persona y, por tanto, al cuerpo biológico, inseparable del alma porque el dualismo cuerpo-alma, en realidad, no es tal, como demuestra el hecho de que la experiencia mística vivida afecta de forma íntegra a toda la persona. Al cuerpo biológico también le afectan los males-desgracia considerados aquí metafísicos como la muerte, las enfermedades o las catástrofes naturales, si bien en estos casos resulta altamente complejo distinguirlo, en lo que al mal se refiere, del cuerpo social, pues este asigna al cuerpo biológico un conjunto de reglas morales que las mujeres han de seguir si quieren formar parte del orden naturalizado en forma de *habitus*. Es, igualmente, la ruptura de estas reglas la que provoca inesperados males-desgracia sociales que ellas no son capaces de explicar, igual que los que suceden dentro del cuerpo político en el que, sin embargo, pueden participar, especialmente, mediante el uso de la palabra. Para vencer al mal-culpa, ellas necesitan a Jesús, el nombre propio del cristianismo, capaz de salvarlas de la soberbia que supone la única imperdonable tentación que es no seguir la voluntad de Dios; para superar el mal-desgracia lo necesitan en la medida en que precisan su apoyo, pero son conscientes de que, en estos casos, ellas no tienen la culpa de lo que ha ocurrido y, por tanto, él se presenta como alguien que puede ayudarlas, aunque no pueda evitarles el mal.

5.3. El discurso religioso como una búsqueda del sentido

En este apartado pretendemos explorar la capacidad teológico-filosófica del discurso femenino en tanto tiene significado para las autoras, pues en ellas, como hemos señalado (§§2.1, 2.2), la práctica religiosa equivale a la práctica discursiva y ambas, a su vez, representan el sentido y la verdad de sus respectivas existencias. Para ello, se asume, por un lado, la equivalencia que, en el caso de los textos analizados, se puede establecer, de acuerdo con Arendt (1984), entre apariencia y realidad y, por otro lado, la idea que subyace a todo el texto de la filósofa contemporánea sobre la diferencia entre la verdad y el sentido como objeto de búsqueda de la propia filosofía.

En efecto, no hay diferencia práctica entre verdad y apariencia, porque la apariencia o fenómeno es la manera en que se conforman las esencias o nouménos de las cosas y, a la vez, es el instrumento que como humanos tenemos para ir desde lo aparente a la esencia, puesto que no podemos ir a la esencia de las cosas de forma directa. Este ir de la forma al contenido y viceversa se encuentra en la equivalencia del nouménos con el pensamiento, entendido como la esencia de la actividad del intelecto que se plasma en un discurso que no puede existir, a su vez, sin pensamiento (Arendt, 1984).

Este, entonces, que es el Ser, se configura como lo propio del discurso, que es la apariencia, pero, en la medida en que este no puede ajustarse al pensamiento *per se* y, simultáneamente, en tanto se ha asumido aquí el estudio del mundo de lo sagrado plasmado en discurso religioso desde una perspectiva pragmática, el texto equivale también a la acción, por lo que los discursos femeninos, si bien son la apariencia del pensamiento, resultan también ser la praxis (apariencia) de la experiencia (ser). Y esto es así porque, en tanto productos de la acción escrituraria, transmiten la voluntad divina implícita a las vivencias místicas que ellas deciden compartir con la intérprete, las cuales, desde la perspectiva *etic*, pueden mostrar o no la verdad del Absoluto, pero, sin duda, desde la perspectiva *emic* dotan a sus vidas de sentido. En efecto, esta apariencia es necesaria como esencia vital porque es su forma de estar-en-el-mundo que se manifiesta tanto en la

práctica religiosa como en la práctica discursiva porque, en el ámbito de lo sagrado en que se encuentran los textos de estas mujeres, ambas prácticas son equivalentes. El motivo por el que esto es así radica en que la manera de ser algo para otros es asumir la perspectiva de los espectadores como función objetualizadora del yo. En la práctica discursiva, esta necesidad implica el atributo del ser leído, del comprender que una parte del propio ser queda en la apariencia del texto que, a su vez, llega, en su esencia ontológica, a constituir la esencia de otro ser lector. En otras palabras, dado que el nómeno textual y el nómeno discursivo son equivalentes, los respectivos fenómenos deben igualmente serlo, siempre y cuando se entiendan como la única vía objetivamente inteligible para acceder a ellos desde los otros yoes que son, en definitiva, los que componen los espectadores que dan sentido a la apariencia y, por tanto, la recubren de verdad.

Esta identificación, entonces, solo cobra sentido en relación con el proceso de autoexhibición que tiene lugar cuando se busca mostrar el sí mismo dentro del mundo de apariencias en el que nos movemos (Arendt, 1984; Sanmartín Bastida y Massip, 2017), con la esperanza, quizá, de sentirse incluido en la realidad. No se muestra el yo interno, sino el yo externo, pero, a la vez, el yo interno no puede ser distinto del yo externo porque la apariencia del segundo equivale a la esencia del primero.

En los discursos religiosos estudiados, esta necesidad de autoexhibición tiene el límite que las mismas mujeres quieren dar al papel sociopolítico de su texto. En ocasiones, la redacción de los discursos obedece a órdenes externas, generalmente venidas por parte del confesor (De Pablo Maroto, 2001a), lo que implica que ellas no desean, aparentemente, compartir su experiencia mística con el resto de sus congéneres. Así queda constatado, por ejemplo, por la granadina sor María de la Cruz, para quien redactar lo que se le manda resulta repugnante, bien por un posible rechazo a la obediencia que implica, bien por lo costoso que le resulta por su delicada salud:

- 15) [...] la qual obediencia no sé cómo a de ser pusible ni aun pensarla, quanto más tratar de ella por tener yo, vilísima, gran repugnancia en escribir lo que se me manda, y la falta de salud tan continua que de día y de noche no tengo rato ni aun de media ora seguro, sino con gran sobre salto por el achaque tan contino que me atormenta. (sor María de la Cruz, *Vida*, apud Correa Ramón, 2022, p. 183)

Sin embargo, son también perfectamente conscientes de que esas vivencias constituyen su esencia, por lo que, para guardar las apariencias,

acaban aceptando, gustosamente o no, mostrarlas a quien se precie a interpretarlas, pero lo hacen sin poder desligarse de ellas, porque las mujeres, sus personas, sus apariencias, son sus experiencias, desde que su esencia vital equivale a la exhibición que de ella se hace mediante el discurso. Sin la muestra de ese discurso sus prácticas religiosas quedan en nada porque no son interpretadas por nadie. La expresividad de una apariencia, entonces, no expresa nada, solo se limita a exhibir (Arendt, 1984).

Un claro ejemplo de la identificación entre la apariencia y la realidad tiene lugar en las visiones de sor Úrsula Micaela Morata. De todas ellas, cabe destacar una que sufre a los tres años de edad, después de la trágica muerte de sus padres, cuando ve a María, “que venía a tomarme por su hija y a hacer su oficio de madre, pues desde luego comencé a serlo dándome inteligencia de cómo me había de portar en semejantes ocasiones” (Sáez Vidal, 1987, p. 22). En su vida, la aparición es real, la visión es la verdad porque la va a ayudar a tomar decisiones que afectan a todo su yo. Por tanto, se anula cualquier diferencia entre el mundo de las ilusiones y el de las realidades.

Igualmente son interesantes las profecías registradas en su autobiografía en varios lugares (Sáez Vidal, 1987). Se trata de visiones anticipadas que marcan hechos que, en cualquier caso, no puede remediar. Son, en el fondo, avisos que ella siente que Dios le envía para advertirla de futuros peligros y que, sin duda, recuerdan a la difuminación entre la realidad y la ficción tan característica de la época barroca, comenzando por el mismo personaje del Quijote y terminando, sin agotarla en absoluto, por la calderoniana vida convertida en sueño. De todas ellas, merece quizá la pena señalar la siguiente por su alta carga simbólica: “Un día, después de la comunión, vio un árbol cargado de frutos, mas tenía algunas ramas algo marchitas; junto a la raíz y el tronco se encontraba san Francisco con un alfanje o cuchillo en la mano. Y a él se acercaba gran multitud de demonios” (Sáez Vidal, 1987, p. 149). Ella misma explica que el árbol alude al convento que iban a fundar; la soledad del santo implica que debía estar lejos de la ciudad, que es donde se encontraban los enemigos. El cuchillo le daba la seguridad de sentirse protegida por su fundador. Como se ha señalado, estas visiones la ayudan a tomar decisiones de gran importancia para el futuro de su comunidad, es decir, del principal eje del que se desprenden los yoes observadores del femenino yo observado.

La dicotomía entre ser y apariencia es, pues, una falacia metafísica porque la esencia de las cosas no puede ser accesible sin su apariencia. En el caso del Absoluto, cuando se manifiesta supera toda apariencia excepto aquella dada por la inevitabilidad de las normas del propio mundo en que se configura: “Parece que el Ser, una vez puesto de manifiesto, hubiera rebasado las apariencias, con la salvedad de que hasta el momento nadie ha

conseguido vivir en un mundo que no se manifieste a sí mismo según sus propias reglas” (Arendt, 1984, p. 39). Esta manifestación queda prístinamente experimentada en los cuerpos de las mujeres en los que, durante la unión espiritual, “lo fenoménico se armoniza al fin con el mundo trascendente” (López-Baralt, 2020, p. 164).

De hecho, esta armonización supone una nueva ruptura del dualismo cuerpo-alma, cuando se asume que no puede haber personas que, sin dejar de ser personas, solo tengan cuerpo y carezcan de alma o tengan solo alma, pero carezcan de cuerpo (Arendt, 1984). El primer caso implica la constatación de una vivencia puramente cadavérica, pues un cuerpo sin vida no equivale a una persona; el segundo caso conlleva la extraordinaria dificultad de constatar una definición clara del mismo concepto de alma que, en la práctica discursiva analizada, resulta difícil desligar del rito de paso de la muerte, pues todas las apariciones de fallecidas que padecen las mujeres cuyos textos se han estudiado ofrecen siempre una apariencia humana, es decir, se muestran siempre utilizando el cuerpo con el que se han exhibido en vida. Así, “Luisa Junyent tenía continuas apariciones de la ya fallecida Jerónima de Rocabertí, de la que decía que «la priora de los Ángeles obró en ella un admirable prodigio y estando un día en el capítulo, haciendo plática a toda la Comunidad, la vio el rostro mudado en el de Cristo, con barba y cabello a lo nazareno” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 51). La faz de la compañera se le presenta para poder ser reconocida, en lo que se torna en un lenguaje humano como es la forma adoptada durante su vida en este mundo. Su conversión en lo que se considera la verdad de un Jesús cósmico permite la comprensión de una muerte que hace que todo se una en Dios, por tanto, lo que a ella se le aparece como posible visión coincide, en realidad, con una verdad teológica indiscutible desde la perspectiva *emic*.

De forma similar le sucede a la susodicha sor Úrsula Micaela Morata, cuando, inserta en una tradición que se remonta, seguramente, a época romana y que consta que le sucede también a la medieval María de santo Domingo (Arendt, 1984; Sanmartín Bastida, 2017), siente que se le presentan las almas de distintas compañeras que acuden a darle las gracias por haberlas sacado del purgatorio con sus oraciones y sacrificios personales en lo que se torna, entonces, en un rito de paso deseado: la propia muerte implica liberación; la de los demás, esperanza (Sáez Vidal, 1987). Y en ambos casos se manifiesta el Absoluto a través de la imagen que de las personas queridas tiene la experimentante, lo que nuevamente se convierte en una vía de comunicación en la que el Inefable adopta rostros conocidos, familiares, amados por la mujer, cuyo sentido no puede comprenderse sin su unión con el cuerpo físico, el fenómeno, la apariencia, que esa persona tuvo en el mundo de los vivos.

Esta manera de comprender el Inefable queda plasmada en la interrelación entre la aprehensión de lo divino y el espacio físico, por ejemplo, de la Alhambra, donde todo fluye y da la apariencia de ser evanescente e inaprehensible, de manera que se ofrece una explicación del mundo a la que este solo podrá acceder si consigue interpretar “la fusión inquietante de poesía y arquitectura” (López-Baralt, 2020, p. 43). La importancia de las apariencias es quizá mayor que la importancia de la esencia porque estamos en un mundo que se fija solo en lo externo, pero que, a la vez, no puede comprender lo interno sin aquel. Por este motivo, las mujeres cuyos textos venimos estudiando huyen de esa superficial apariencia a la que no se pueden aferrar porque no les da sentido a sus vidas, frente a la apariencia que toma forma de aparición del Ser Absoluto que, precisamente por ser el único que es por sí mismo (Arendt, 1984), sí se lo da.

Otra forma de ver dicha equivalencia entre lo aparente externo y la esencia interna del Ser se percibe en que, aunque el Inefable adorne a la mujer con rica pedrería, ella sigue siendo ella, igual que él sigue siendo él, aunque adopte una forma que ayude a la fémina a sentirse cómoda consigo misma en presencia de él:

16) Adornome de rica pedrería
y de divinas galas me ha compuesto;
eclipsado mi ser está traspuesto
en el Ser que mi ser alienta y cría

(Sor Ana de la Trinidad, soneto 10, p. 61).

Este regalo de prendas, aparentemente centrado solo en lo exterior del cuerpo, sirve en realidad para ejemplificar, metafóricamente, la unión espiritual entre la mujer y el Incognoscible tomando una situación socioculturalmente comprensible como marco con el que se compara lo que sucede durante la experiencia mística. Recordemos que el valor socioculturalmente simbólico de la ropa que una mujer religiosa viste es, en la época áurea que especialmente nos ocupa, peligroso, puesto que puede llamar demasiado la atención y, por tanto, romper la norma que la califique de santa para pasar al concepto que en el imaginario colectivo la considere bruja o prostituta (Sanmartín Bastida, 2017). La manera de exhibirse conlleva dotar de sentido a la propia esencia, en tanto los demás van a juzgar el nómeno de la persona únicamente por lo que fenoménicamente perciben de ella. En este contexto es, entonces, donde el empleo de los ropajes que vemos en sor Ana de la Trinidad (230) sirve para hacer llegar, mediante el discurso que contiene la esencia de dicha experiencia, la manera en que el Ser se comporta cuando siente que la experimentante no se considera capacitada (es decir, digna) para fusionarse con él.

Y a pesar de ello, el Máximo Bien es conocido en tanto se manifiesta en las experiencias vividas por los cuerpos de estas mujeres porque “la experiencia trasciende tanto a la apariencia como al ser” (Arendt, 1984, p. 58), pero, eso sí, dependiendo siempre de su voluntad, como explica la granadina sor Corazón de Jesús: “este mi esposo sólo quería que yo me uniese estrechamente a su divino corazón” (Correa Ramón, 2022, p. 166). Esta trascendente vivencia es perfectamente ejemplificada por la experiencia mística vivida por Luce López-Baralt (2020). Dicha vivencia tiene lugar en los años 70 del siglo XX, pero es mucho después cuando la recrea psicósomáticamente a partir de la contemplación de un espacio tan deslumbrante como el vestíbulo de Medina al-Zahra’ que dota de sentido, de pronto, a toda su vida, al permitirle comprender que Dios ha tenido un plan para ella desde el principio, como va poco a deduciendo de todas sus vivencias infantiles y juveniles: “tan solo me basta su imaginada belleza etérea en danza perpetua, porque es un signo que [...] evoca en mí una Hermosura más alta” (López-Baralt, 2020, p. 42). Su experiencia se constituye, entonces, como un acto mental que busca que la persona tenga presente la inmensidad del Ser en su interior, lo que implica un posible contraste entre la ausencia del Ser en los sentidos (cuerpo) y su presencia en el espíritu (alma). Sin embargo, dado que “solo se puede conocer lo que aparece, lo que se ofrece a la experiencia en la forma de «me parece a mí»” (Arendt, 1984, p. 56), la aparición de lo incognoscible dada al alma no puede tener lugar de forma separada a esa misma aparición dada al cuerpo, no solo porque el fenómeno místico es integral y afecta a toda la persona (Mandroni, 1993; Martín Velasco, 2009), sino también porque el mismo Ser absoluto tiene un ser-en-el-mundo que implica la posibilidad de manifestarse al modo humano, para ser comprendido por este. En otras palabras, esta posible ruptura entre lo externo y lo interno en la contemplación viva de Dios se da en el plano de las actividades mentales, no en el plano de la experiencia sensorial (Arendt, 1984). La ausencia del Ser de los sentidos implica la suspensión de las potencias durante la experiencia mística, precisamente, porque el vivir ese momento de pleno gozo es algo tan puro que la fémina no es capaz de soportarlo físicamente, y necesita, mentalmente, desconectar del mundo a su alrededor para centrarse en lo más profundo de su ser, en su séptima morada, donde se encuentra el Supremo Bien visitándola. Durante la unión espiritual, pues, la experimentante es más consciente de los procesos que están teniendo lugar en su ser que del Ser con el que está compartiendo persona, de manera que este se convierte en una estoica impresión interiorizada, sobre la que deja de colocar el foco de atención porque pasa a formar parte asumida de ella (Arendt, 1984), contemplante que se convierte en contemplada, observador que se torna en observado.

A diferencia de lo que les ocurre a otras mujeres, que consiguen in-corporar sus experiencias místicas a lo que se podría considerar un bourdieniano *habitus* personal, en lo que se convierte, entonces, en un estilo de vida auténtica, por la frecuencia con que tienen lugar (Sanmartín Bastida, 2012; Alabrús Iglesias, 2019), en el caso de López-Baralt (2020), además, su alcance del Absoluto es único y dura muy pocos segundos. Tuvo lugar mientras impartía clase de literatura mística en la universidad, lo que se traduce en una actividad de naturaleza claramente mental inserta dentro de un mundo de fenómenos. Esta oposición entre lo que estaba viviendo en su interior (esencia/noúmeno) y lo que constataba a su alrededor (aparencia/fenómeno), le abre la posibilidad de comprender el sentido de su yo no tanto como medio de autoconocimiento, sino como, más bien, herramienta de descubrimiento de la verdad:

- 17) Catapultada a la presencia del Uno en el espacio íntimo de aquel seminario universitario, al fin supe lo que había en el fondo de mi ser. Esta es otra de las lecciones espirituales, incluso, metafísicas, del éxtasis transformante: el autoconocimiento [...]. La experiencia mística constituye el más extremo de los ejercicios ontológicos posibles: nos miramos en un espejo sobrenatural y nos es dado saber que nuestra verdadera esencia es trascendente. Descubrimos de primera mano y sin intermediarios la más alta noticia: Dios nos habita. En el fondo de nuestra alma está Dios, y existimos –o mejor, realmente *somos*– solo en Dios. (López-Baralt, 2020, p. 73)

En efecto, el encuentro del yo sintiente con el yo real se produce al comprender, de forma infusa, la existencia del Absoluto y su plasmación en su ser femenino. Todo el sentido de su vida se reduce a entender que este equivale a la misma existencia divina, que su yo solo es completo cuando vive al Ser que dota de significado la totalidad de la existencia. De forma similar, el reencuentro del yo pensante con el yo real tiene lugar años después (tiempo) en otro lugar (espacio), un espacio artísticamente tan rico y complejo como la cúpula giratoria del recibidor de Medina al-Zahra' (López-Baralt, 2020), cuando cobra sentido la experiencia religiosa de apenas unos segundos. Dicho espacio físico le recuerda aquella experiencia y, a la vez, la ayuda a comprender la significación global de su propia existencia. En ese preciso momento descubre lo más profundo de su yo interior, porque es entonces cuando sus yoes se convierten en uno, puesto que el exterior de la sala impone su naturaleza al proceso de pensamiento ligado, a su vez, a la memoria del sentimiento pasado tiempo atrás (Arendt, 1984).

Cuando experimentan al Inefable, entonces, estas mujeres dejan de estar ancladas a un espacio-tiempo, ya que él no está dentro de esos parámetros,

porque, puede decirse, el Máximo Bien es “la calma del Ahora de la existencia humana” (Arendt, 1984, p. 238). Ellas no huyen del *cronotopos* del mundo físico como sucede, tal vez, al pensar; ellas, directamente, son extraídas de las reglas espaciotemporales que gobiernan el mundo de los vivos porque se encuentran experimentando una vivencia cercana a la que se tiene en el mundo de los muertos, donde la anulación del sentir humano provoca, precisamente, la pérdida de toda orientación cronotópica. En consecuencia, carece de sentido la distinción entre el inefable Bien Supremo y carente de poder o el omnipotente Absoluto y perverso ser, porque todo está teniendo lugar a la vez en la divina forma de conceptualizar (y alumbrar) el mundo, una visión que solo se puede comprender una vez se ha formado parte de ella, al fusionarse con la providencia en los términos fenoménicos explicados (230, 238).

Dado que “la sensación interna del tiempo surge cuando no estamos totalmente absorbidos por los elementos no visibles y ausentes en que pensamos” (Arendt, 1984, p. 233), y ellas, de facto, sí lo están, cabe entonces deducir que carecen de esa sensación interna en lo que se considera una “percepción inacabable y a-temporal que resulta continuamente transfigurante” (López-Baralt, 2020, p. 125) en la que no se entiende qué está sucediendo, pero sí se entiende que la conciencia se está convirtiendo en algo diferente a una misma que es, pese a todo, ella misma, porque se produce la transformación en Dios. Cuando, como vemos, años después consiguen comprender la experiencia vivida, han de recurrir a la memoria impregnada de unos recuerdos escritos en otro lenguaje para darle sentido, con el lenguaje propio, dentro del contexto holístico de su propia vida. En estos casos, la experiencia religiosa, contemplada aquí en términos diacrónicos, puede, entonces, no culminar nunca o hacerlo mucho tiempo después de alcanzar la unión espiritual con el Bien Supremo: la persona es perfectamente capaz de trascenderse a sí misma porque parte de su esencia está diacrónicamente en él.

En todo caso, la vivificadora experiencia les permite descubrir el yo interior una vez que han sentido la tremenda sorpresa ante lo asombrosamente fascinante de una hierofanía como es un cuadro del Ecce Homo lastimado, como le ocurre a sor Úrsula Micaela Morata (Sáez Vidal, 1987), de modo semejante a como le sucede también a una joven Teresa de Jesús con un Cristo llagado (LV, 9:1). Esto les permite, a su vez, conocerse a sí mismas y conocer a Dios en sí mismas, explorando cada uno de los rincones de su interior hasta alcanzar a comprender que también el yo debe cuidarse. Una manera de comprenderse a sí misma se encuentra en comparar metafóricamente su persona con un jardín, en nada relacionado con la inhóspita situación que se encuentra Jesús al llegar a la tierra, como hace sor María de Santo Domingo y santa Teresa, posteriormente, utiliza para

explicar los cuatro grados de oración (LV, 11-18). Al ser un espacio que debe ser regado y cultivado, se interpreta que el alma propia ha de trabajarse para estar sana y alcanzar, así, un yo en paz consigo mismo:

- 18) Los que quieren crecer e aprouechar en las cosas spirituales an de ser como los buenos hortelanos, los quales no solamente en su huerta cortan e siegan someramente todas las yeruas malas e inútiles que se crían entre las buenas, mas trabajan de las arrancar de rraýz porque no puedan más pulular y rrenasçer. [...] Deue mucho temer la criatura de ser del todo dexada de Dios, porque quando por su occulto e justo precio Él delibera de la dexar, no se le da nada cortarla de entre sus electos, como hacen los ortolanos que crían rrosas en sus huertos, que, quando hallan alguna rrosa marchita e seca a par de otra hermosa e fresca, con el placer de aquella buena no tiene[n] en nada cortar y echar fuera la otra. (María de santo Domingo, *apud* Sanmartín Bastida, 2017, p. 357)

Por otro lado, el concepto de “templo santo” de Hipólita Rocabertí puede quizá equivaler al de castillo interior de santa Teresa, así como a la imagen puramente corporal de los textos franciscanos analizados (§4.5). El primer significado se plasma en el valor que alude al propio conocimiento del yo en tanto persona íntegra, en tanto ser humano que aspira a cumplir a rajatabla la voluntad divina tomando como modelo al que se considera su nombre propio en el cristianismo; el segundo, cuando parece aludir a que todo buen cristiano puede de por sí ser “templo santo” agradable a Dios, de manera que este pueda habitarlo de forma digna para aquel (Alabrús Iglesias, 2019), en lo que se convierte entonces en una especie de préstamo similar al que se narra para aludir al valor de María de Nazaret, cuando se indica la importancia de su virginidad para recibir la esencia del Absoluto en su vientre. La idea que la franciscana capuchina sor Micaela Morata tiene del mismo templo puede confirmar también este doble valor, tal vez típico de la época barroca que comparten ambas mujeres: “Creyó advertir que Dios le pedía que edificase un templo y casa de oración en su interior, cuyo cimiento fuese la profunda humildad y estuviera siempre alabándole” (Sáez Vidal, 1987, p. 120).

Todas estas metáforas, entonces, remiten a la autoconciencia que las invita constantemente a ser mejores, a permitir que el yo presente se pueda encontrar, en un futuro, con un yo cambiado, perfeccionado por el conjunto de las experiencias vividas, por la constante búsqueda de la justicia social, pero, a la vez, sin perder la esperanza del reencuentro en otro lugar con aquellos cuyos problemas no pudieron perfeccionarse, para arreglar lo que quedó sin arreglar o decir lo que se deseaba decir y nunca se dijo

(Mate, 1990; Sánchez, 2010). Esta visión esperanzadora de la vida no ha de tomarse como algo etéreo y, por ello, fácilmente modificable, sino como una firme creencia que no puede desligarse de su práctica, es decir, como una expectativa de futuro hacia la cual camina toda praxis ética y política que, en el caso de estas mujeres, como venimos viendo, es un hecho, porque lo viven en sus propios yoes (FernándezMartín, 2023, 2024). Unos yoes que son también fragmentables desde una perspectiva diacrónica que permitiera comprender a la persona los criterios ético-políticos de su existencia, basados en la mera repetición de sus actos en una hipotética segunda vida en la que el sentido y la verdad puedan distinguirse analíticamente, pero no haya razón para no fusionarlos si ello conllevara una guía razonablemente *justa* sobre el comportamiento hacia los demás (Arendt, 1984).

En este sentido, cuando se hace equivaler el Inefable con la verdad, lo que se está haciendo es, en el fondo, dotar de significado a la vida a través del valor simbólico del Absoluto: “[...] en el interior del ser humano habita la Verdad [...]. El cosmos más misterioso de todos no es el intergaláctico, ni el infinitesimal, sino el del hondón profundo del alma, la sede del conocimiento infuso, allí donde único nos podemos unir con el Todo” (López-Baralt, 2020, p. 228-229). Si extrapolamos los términos empleados por Arendt (1984), para quien uno de los errores de la historia de la filosofía es hacer equivalentes el significado del filósofo y el saber del científico y, en consecuencia, establecemos una analogía entre el saber científico y la teología, por un lado, y la filosofía y la mística, por otro, se puede entonces concluir que, para estas mujeres, la búsqueda de la verdad que se encuentra en la experiencia mística se identifica plenamente con la certeza del conocimiento que se expone en el saber teológico, dada la palabra revelada por Dios que han recibido y, en consecuencia, lo indubitable de su contenido (De Pablo Maroto, 2001a).

Hay, sin embargo, un aspecto relevante que evita que estas experimentantes caigan en el mismo error que los filósofos, pues ellas no pretenden convencer de ninguna verdad axiológicamente superior, porque son conscientes de que su existencia ha impregnado toda su persona y jamás se irá de allí:

- 19) Es obvio que un místico insinúa, pero nunca aspira a convencer, porque sabe bien que ha sido receptor de una experiencia inefable e intransferible. Entiende también que su vividura no se puede cuantificar en un laboratorio ni demostrar en un axioma filosófico. (López-Baralt, 2020, p. 231-232)

En ellas, lo incognoscible se torna tangible, aferrable, tocable y, por tanto, interpretable, porque es la excepción que confirma la regla por la

que “nada expresado en palabra podrá aspirar nunca a la inmovilidad de un objeto de mera contemplación” (Arendt, 1984, p. 145). Así lo explica, por ejemplo, sor Corazón de Jesús, cuando escribe que su intelecto no es suficiente para comprender la esencia del Absoluto: “es tal la rusticidad de mi pobre inteligencia, que jamás me ha dado lugar a conocer la grandeza del amor, que hacia mí, tan miserable, tenía mi dulce Dueño” (Correa Ramón, 2022, p. 167). Sin embargo, tras varias experiencias místicas y, sobre todo, tras recibir el sacramento de la eucaristía-comunión, se va haciendo consciente de que el mismo ser celestial ha puesto en ella la sabiduría suficiente como para poder comprender que no va a poder comprender nada y, a la vez, que lo que consigue entender es suficiente para aprehenderlo a él como Supremo Bien que se entrega a sí mismo a ella mediante el máximo sacrificio del amor absoluto: “se dignó a hacerme ver mi ceguedad, dando a la puerta de mi corazón una fuerte aldabada para que comprendiese lo mucho que Él se apiadaba de mí, que tan débil e inconstante soy en la práctica del bien” (Correa Ramón, 2022, p. 167).

Vemos, pues, que la fuerza que ellas obtienen de la experiencia vivida en sus carnes con el Absoluto las mueve a vivir, las obliga a seguir trabajando y, por este motivo, el Supremo Bien se convierte en motor de sus decisiones ético-políticas porque es, a su vez, causa primera del yo interior, con el que, simultáneamente, se confunde durante la vivencia mística (Fernández Martín, 2023, 2024). No de otra forma cabe entender la fuerza de voluntad que derrocha el siguiente fragmento de nuestra conocida Ana de san Bartolomé, al defender que el Absoluto es, de hecho, la única causa que les permite conseguir lo que se han propuesto, pese a todos los inconvenientes encontrados en el camino (recuérdese que ella fue a fundar conventos a Francia a una edad avanzada, relativamente sola y con una salud delicada):

- 20) Esto digo para que Dios sea alabado: ¡que unas pobres mujeres, contra el sentir y parecer de todos y poniéndolas tantos miedos y espantos, se hayan atrevido a todo lo que se pueda ofrecer! Y digo de mi parte que no estoy arrepentida, ni lo he estado por un credo, de haber tomado este trabajo por Dios desde que partí de España, sino muy más fuerte y consolada de haberlo hecho; y con venir sola de mi convento y no con mucha salud –y en edad que no hay que esperarla–, he hallado el consuelo que pudiera desear si le buscara; porque Dios parece se me muestra obligado en esta manera, que, como verdadero padre, no deja al alma en ninguna necesidad ni dificultad que Su Majestad no esté luego con ella. (Ana de san Bartolomé, *Relaciones de conciencia*, pp. 173-174)

Simultáneamente, ella se da cuenta de que aprende, de que adquiere conocimientos cuando vive a Dios, porque en su continuo trato, en ese *hábitus* creado específicamente para ella, acaba asumiendo un rol de hija que le permite releer en términos familiares lo que el Inefable desea de ella. No cabe sorprenderse, entonces, de que aparezca con prístina claridad la conciencia femenina de la interrelación entre la voluntad de saber y el hecho mismo de conocer en una mujer como Hipólita de Rocabertí: “Quiero decir más y mucho más procurar hacer actos de voluntad que de entendimiento, y procure más amar que entender, porque lo que podemos entender es poco y lo que podemos amar es mucho; y lo estima mucho Dios y le es muy acepto” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 152). Asimismo, Constanza Osorio tiene claro que la voluntad de Dios, plasmada en su mensaje de amor, equivale en la práctica al camino que ellas deben seguir, un camino que María de san José Salazar explica con ejemplos concretos cómo debe aplicarse a la práctica en su relación con Dios (“con suma reverencia, respetando las cosas sagradas, la profunda humildad al Santísimo Sacramento y a las imágenes”), con el prójimo (“con cortesía, respetándolas [a las religiosas]”) y consigo mismas (“sean limpias en sus vestidos y en todo lo que hicieren, que es calidad propia de ánimo verdadero y sincero”) (Rodríguez, 2018, pp. 115-116 y Moriones, 2021, pp. 369-374).

En todo caso, el nombre propio del cristianismo enseña el camino de la verdad, aunque sean los humanos quienes decidan no seguirlo, con las implicaciones éticas que esta decisión, naturalmente, conlleva:

- 21) Y pues [Jesús] nos la da tan de gana [la fuente perenne donde hemos de beber], cuya señal es los muchos libros que hay de doctrina santa, para enseñarnos el camino de la verdad, no seamos tan villanos, que torzamos el paso y dejando la fuente de la vida nos vamos a beber en cenegales asquerosos, que traen dentro de sí la ponzoña de la antigua serpiente, el cual, como dice el amado Juan, salió de su abominable boca a manera de río, para anegarte a ti y al parto de tu voluntad, si no tomases alas de buenos deseos y determinaciones y volases huyendo al desierto. (Constanza Osorio, “La fuente que fertiliza el huerto”, *apud* Andrés Martín, 1996, p. 306)

El paso, entonces, del yo sintiente al yo pensante tiene lugar cuando ellas comprenden qué (o, mejor dicho, quién) es lo que les ocurre durante el fenómeno místico, dado que “el significado de lo que acontece realmente y aparece mientras está ocurriendo se revela una vez que ha desaparecido” (Arendt, 1984, p. 159), como hemos visto que le ocurrió a López-Baralt (2020). Simultáneamente, el yo pensante se torna en yo volente cuando se

percata de que la única forma de alcanzar la felicidad, sellada en su más fuero interno por el mismo Ser absoluto, consiste en seguir su mensaje de amor mientras ocupe el espacio-tiempo de su persona en el mundo de los vivos.

En otras palabras, el conocimiento de Dios es imposible si se pretende definirlo desde la experiencia de quien no lo ha vivido a modo de una no-experiencia del Absoluto. De aquí procede, por ejemplo, toda la limitación lingüística expresada por los místicos que entienden que es imposible reflejar con palabras su vivencia (Eco, 1990; Duranti, 2000; Croft y Cruse, 2008; Barthes, 2009; Martín Velasco, 2006). La misma López-Baralt indica que no desea traducir a Dios, sino solo explicar cómo sintió “Su Revelación íntima, Su beso sin intermediarios posibles” (López-Baralt, 2020, p. 50). Sin embargo, la definición del Inefable se torna posible, que no necesariamente objetivable, ni perfecta, pero sí comprensible, cuando se entiende en términos de traducción, pues esta es, precisamente, la función del místico, es decir, traducir a Dios a quienes no son capaces de experimentarlo en su propio cuerpo: “Cuando el místico se anima a escribir sobre los procesos de la vida del alma involuntariamente traduce de Dios, pues se transforma en traductor o trujamán [...] de Sus secretos” (López-Baralt, 2020, p. 230). Por esto, la monja letrera de santa Teresa de Jesús, María de san José Salazar, define a Dios como el Ser que a las esposas del mismo Amado les “parece blando y suave, y cuanto más se llega al pecho: es deleite, es dulzura, es regalo, es consuelo, es todo amor” (Rodríguez, 2018, p. 103). En estos casos, es posible la transmisión de la esencia divina porque el Absoluto es la experiencia textualizada del Supremo Bien, filtrada por lo sociocultural para ser comprendido por los marcos de actuación de los seres humanos: “La experiencia teopática toma forma pues de elementos relacionados con las coordenadas culturales e históricas (y también con el temperamento y la constitución psicológica) que el místico lleva a la experiencia y que ayudan incluso a dar forma a la experiencia misma” (López-Baralt, 2020, p. 27).

Desde esta perspectiva, la imposibilidad de comprender los motivos por los que suceden los distintos tipos de mal no se debe a la imposibilidad de comprender el concepto del Ser, sino a la imposibilidad de comprender todas las variantes que influyen en los distintos hechos que, conformantes de la voluntad divina, finalmente desembocan en el indeseado mal que en cada caso pueda afectar a la persona. La voluntad del Absoluto, el poder del Ser de María de la Santísima Trinidad, entonces, no es equivalente al mismo Absoluto, aunque forma parte de él, porque es su esencia la que ocasiona que estas mujeres se vayan tras él, ya que, por él, como explica María de san José Salazar, “dejamos padres, parientes, amigos y todo lo que el mundo estima, y a nosotras mismas negamos y nos lleva tras sí con el olor de suavidad” (Rodríguez, 2018, p. 103 y Moriones, 2021, p. 310).

En este sentido, se puede establecer un paralelismo entre el Absoluto y su voluntad, por un lado, y el yo volente y el yo real, por otro, que no son equivalentes, porque aquel está incluido en este, igual que la verdad tampoco equivale al sentido de la vida, aunque puede formar parte de él, porque ella es lo “que la naturaleza de nuestros sentidos o de nuestra mente nos obliga a admitir” (Arendt, 1984, p. 80), no necesariamente aquello que da sentido a nuestra existencia.

Desde esta diferencia, precisamente, se puede comprender la epistemología del triunfo del bien sobre el mal existente en los textos de Hipólita de Rocabertí, que asume que la única manera de vencer al demonio es escribiendo o, de otra forma, convirtiendo su experiencia mística (contrahierofántica) en discurso religioso: “la fortaleza de ella estaba siempre en el conocimiento transmitido por Dios a partir de la contemplación, lo que ratifica en todas las obras, otorgándole una capacidad extraordinaria para resistirse al mal, lo que logró con las armas de los divinos sacramentos además de la escritura” (Alabrús Iglesias, 2019, p. 127). Ella accede a la esencia del Ser mediante el rechazo al no-ser, representado por el demonio, y a la vez interpreta la voluntad divina en sus propios términos socioculturales, pasados, quizá, por el filtro del confesor y el gusto personal que suponía el desahogo constante del proceso escriturario.

Otra forma de vencerlo, claro está, es empleando símbolos que lo hagan abarcable desde una perspectiva humana, que lo conviertan en algo vencible y que mantengan, naturalmente, cierta relación con el nombre del cristianismo. Esto es lo que hace Juana Maldonado en las siguientes redondillas elaboradas para la fiesta granadina en honor de la canonización de san Juan de Dios, donde defiende el uso de agua bendita para exorcizar a quien esté poseído por él (recuérdese que Jesús es “agua viva”, Jn 8,12; 4,10) y, simultáneamente, emplea el símbolo del cerdo (“puerco”) para identificarlo, pues el demonio se transforma en dicho animal. De este modo, se produce una desagradable animalización que le quita todo poder al principal símbolo del mal, porque lo convierte en una especie sucia, fácilmente destruible que, curiosamente, representa algunos pecados capitales si se lo concibe como un “símbolo de las tendencias oscuras, en todas las formas que éstas revisten, de ignorancia, de gula, de lujuria y de egoísmo” (Chevalier y Gheerbrant, 1995, *s.v. cerdo*):

- 22) Agua bendita quiero,
 porque imagino,
 que es vejamen al diablo
 como exorcismo.
 La pileta, supongo,

que agua bendita
 es nombre, que lo tiene
 desde la pila.
 Porque el diablo en un puerco
 oy se transforma,
 de Juan contra la fama,
 lleve en la trompa.
 Trompa ha de ser, no Lyra,
 la que le entone
 el vejamen, y cruja
 sobre él mi açote.
 Ven acá, diablo tonto,
 puerco te hazes;
 y ese engaño pretendes
 que te lo passen.
 No engañarás con esto,
 puerco maldito,
 ni a S. Antón el viejo,
 ni a su cochino

(Juana Maldonado, “Redondilla” *apud* Correa
 Ramón, 2022, p. 188).

Asimismo, el siguiente ejemplo de sor Francisca de la Concepción sirve para ilustrar ambos términos, pues, según ella explica, la providencia le indica, primero, que es imposible comprenderlo a él en tanto hermoso, grande, amable y omnipotente, como tampoco puede aprehender, segundo, cómo premiará a quien sigue sus consignas que empiezan, precisamente, por la humildad (Kolakowski, 2009; Llamedo González, 2018):

- 23) Así como no puedes comprender mi hermosura y grandeza, mi amabilidad y omnipotencia, así no puedes comprender el premio que se dará al humilde que, con pura intención de agradarme, se sacrifica a mí cada hora y cada instante, en el fuego de la tribulación (*Vida*, pp. 226-227).

De hecho, esta religiosa garantiza que el Absoluto es fascinantemente omnisciente, ya que sabe lo que va a suceder y, por tanto, cuándo va a necesitar la fémica suficiente ayuda como sacarla de la oscuridad:

- 24) El Señor te prueba y te conoce. Él conoce cuándo dejas de ser, y cuándo resucitas, y todos tus caminos los tiene previstos. [...]

Él conoce el principio y el fin y no aparta su mano ayudadora; pero los ojos de la carne andan a ciegas: como sus tinieblas, así es su luz (*Vida*, p. 127).

A diferencia de la extremadamente limitada visión humana de la realidad, el omnipotente incognoscible resulta ser también la máxima sabiduría, por lo que tiene perfecto conocimiento de todo lo que va a ocurrir y de cómo es cada persona, que es lo que transmite a quien se fusiona con él en la unión espiritual (cf. *infra*). Esta idea contradice, entonces, la libertad que supuestamente constituye el primordial atributo humano (Arendt, 1984), pues solo dentro de ella cabe la posibilidad de juzgar un acto como (a/in) moral y, en consecuencia, la existencia del mal, especialmente el que aquí hemos considerado social (§§1.2, 5.2; Mandrioni, 1993; Stein, 2002; Díaz Álvarez, 2007; Muguerza, 2007; Kolakowski, 2009). No obstante, la posibilidad de hacer compatibles ambos atributos, esto es, dejar al ser humano libre y, a la vez, saber qué va a elegir, puede explicarse desde la perspectiva del demiurgo observador ante el que la creyente busca exhibirse, para mostrar, en la metafórica arena política de la vida, la propia existencia ante el único que es simultáneamente causa y efecto de ella, alfa y omega, inicio y fin, por lo cual todo, al final, puede considerarse una especie de lucha de voluntades entre la razón y los apetitos, entre el yo y la otredad, entre el Absoluto y la persona (Arendt, 1984), en la que, dada su omnipotencia, él siempre sale ganando.

Por este motivo, precisamente, la explicación más encontrada en los textos de nuestras religiosas fusiona ambas posibles explicaciones del mal, puesto que se entiende como una “auténtica realidad negada” que “existe como una modalidad deficiente del bien” a la vez que es “una especie de ilusión óptica”, porque nuestra limitada razón “yerra en acomodar propiamente algo particular en el conjunto armónico que lo justificaría” (Arendt, 1984, p. 287). Aquí encaja, en este segundo plano de la voluntad divina, la frase que le dice a Ana de san Bartolomé, ya comentada (§3.4.1), porque hace alusión tanto al hecho en sí mismo de la esencia del mal (no todo lo que consideramos malo ha de serlo), como de la imposibilidad de comprenderlo en toda su plenitud, es decir, en interacción con otros hechos con los que no alcanzamos a enlazar el mal propio: “Esta que a ti te ha ofendido, a mí me hace mucho placer en otras cosas y tú no me le haces en estar enojada con ella; más me ofende a mí la mínima culpa tuya, que a ti te pueden ofender todos los males del mundo, porque tú no sientes más de lo que te toca, yo siento todos los pecados del mundo” (*Autobiografía de Amberes*, p. 379).

Se crea, entonces, una clara intersección entre epistemología, teodicea y ética-política, en tanto el desconocimiento de los deseos del Bien

Supremo, incluyendo en ellos las causas posibles del mal que afecta a uno mismo y, a su vez, incluso, la desconsideración del supuesto mal como tal, no es óbice para dejar de seguir las pautas de comportamiento marcadas por su mensaje cristiano. Solo dentro de este contexto de ignorancia de su voluntad, pero de conocimiento de su esencia de amor, cabe comprender el siguiente fragmento: “Perdonar no es permitir los crímenes de los demás. Es simplemente comprender con compasión el error, por grande que pueda ser, pues Dios sabe de las tribulaciones de cada alma y el porqué recóndito de sus actos” (López-Baralt, 2020, p. 54). El mal social (porque ningún otro mal hunde su raíz en algo que convenga perdonar), al que antes aludíamos (§5.2), se ve en estos casos en directa relación con la imposibilidad de comprender la divina voluntad, pues no es posible, para las experimentantes, acertar a entender el papel desempeñado por dicho mal en el plan global que asumen que tiene Dios. Al haberlo vivido en sus cuerpos, comprenden su lógica interna y se dejan caer, plenas de confianza, en ella, aunque no comprendan ni su hacer, ni su dejar-hacer, ni su poder, ni su querer: “No importa que no entendamos por qué ocurren ciertas cosas, nos consta que en Dios todo tiene plena razón de ser” (López-Baralt, 2020, p. 169). Entienden la esencia de Dios porque en la fusión entre su yo interior y él se descubren, y al descubrirse, se comprenden a sí mismas. En tanto en esa unión ellas participan del Absoluto, alcanzan cierto grado de inmortalidad, lo que conlleva también cierto grado de entendimiento de la esencia del Inefable. Incluso aunque pueda ocurrir que tener absolutamente tanta información cancele las potencias de los sentidos y, por este motivo, se anule la capacidad de comprender lo que está ocurriendo, acaban aprehendiendo la sencillez de lo abrumador de la esencia del Incognoscible: “No existe nada más sereno y en el fondo más sencillo que ese océano de conocimiento sobrenatural que, como toda experiencia sagrada, me sobrepasó del todo” (López-Baralt, 2020, p. 91), ya que, durante su gozo, “el alma queda inundada y sobreinformada de la Esencia de Dios” (López-Baralt, 2020, p. 83).

Y, al final, puede suceder que, dado que “en el Ser último todo encuentra sentido” (López-Baralt, 2020, p. 88), la ausencia de comprensión de la esencia del Incognoscible permita, sin embargo, la súbita comprensión de la esencia de la vida, la absorción del sentido del mundo o la razón de la propia existencia. Cabe asumir la posibilidad de que, en otras palabras, mediante la experiencia de lo infinito se alcance la propia verdad localizada en el más oculto rincón del yo real, que es sintiente, pensante y volente a la vez. La comprensión del universo al completo se encuentra en una relación intimista entre la persona y el Absoluto, puesto que este es capaz de llegar donde nadie más llega y, al hacerlo, hace entrega a la mujer de lo que quizá

es lo más valioso que alguien puede obtener en el mundo de los vivos, esto es, el significado del propio ser:

- 25) Entendí desde el cielo cómo era dar clases en la tierra. Concebí de manera inmediata el alcance real de cada acto y la tesisura sagrada que comporta cada relación humana. (López-Baralt, 2020, p. 86)

Esto implica, en la práctica, la firme convicción de que a través de la experiencia mística se alcanza la verdad, no solo la verdad implícita (por perceptible) de la contemplación de Dios, en tanto se logra definir su esencia recurriendo a conceptos más o menos útiles en función de tiempos y lugares, sino también la verdad explícita (por observable) de la acción de Dios, en la medida en que se asiste testimonialmente a la conexión existente entre todos los hechos efectuados en el mundo. Por este motivo, las experimentantes no necesitan cuestionar la existencia de Dios, ni necesitan justificar sus actos, aunque sí necesiten encontrarles sentido en el mensaje universal de amor de Jesús:

- 26) Los místicos sienten, en efecto, que su vivencia resuelve para ellos el enigma del universo, aun cuando no lo puedan articular jamás ni mucho menos convencer racionalmente a los demás de esta Verdad supremamente consoladora. (López-Baralt, 2020, p. 88)

Se muestra, así, que la interrelación entre epistemología, yo interior y experiencia mística femenina tiene su razón de ser en la participación que el alma hace de Dios en una transformación que es, a la vez, una unión. La persona es discurso hacia dentro y hacia fuera: hacia dentro, porque su experiencia religiosa vehicula a un Dios textualizado que solo puede ser en tanto se transmite en el texto; hacia fuera, porque su vivencia necesita ser transmitida y salir así del yo interior para exhibir un sentido de la verdad que sea equivalente a la apariencia de lo esperable por los espectadores. Esta correlación entre el yo y la palabra, entre el ser humano y el *logos* queda abiertamente plasmada en la frase que culmina la experiencia mística: “Ya somos plegaria pura” (López-Baralt, 2020, p. 87). La plegaria, entendida desde Aristóteles como un tipo de pensamiento-discurso con significado fundamentalmente peticionario, pero sin valor de verdad, en un sentido semántico, acaba adoptando sentido, sin embargo, desde una perspectiva pragmática que rellena ese vacío simbólico con un valor contextualmente objetivado. Mediante la plegaria toma forma el anhelo del reconocimiento del Inefable como un espectador especial al que se desea mostrarse en todo su yo, porque se es consciente de que no se puede ser sí mismo de forma plenamente sincera más que con él (Amengual, 2007).

Esta necesidad de humildad es precisamente la que permite la apertura al mundo de lo sagrado de la mujer experimentante, al facilitar el inicio de una posible conversación con el Absoluto que termine en lo que este desee que termine.

La plegaria, sin embargo, es tan solo una de las siete partes que componen la oración, que quedan ratificadas a partir de la existencia de las distintas fases del fenómeno místico (Underhill, 2015, 2017; Martín Velasco, 2009, pp. 357-423), ya explicadas (§3.3), que tienen aquí sentido dentro de una visión diacrónica de la experiencia religiosa. Concretamente, la carmelita descalza María de san José Salazar divide la oración en ocho partes en su texto *Instrucción de novicias*, que explica utilizando la bella metáfora del ramillete, puesto que las considera partes y no fases, precisamente, porque no tienen por qué darse en el orden en que las muestra. En primer lugar, hay que prepararse, reflexionando sobre quién es Dios y quién es una misma. A continuación, se debe leer algo instructivo para poder conocer el camino que se desea seguir. Después, conviene meditar sobre lo que se ha leído. Una vez se ha meditado, puede alcanzarse la fase de la contemplación, mediante la cual se recibe cierta comprensión de la esencia que compone la verdad (o, al menos, su sentido de la verdad) de la propia fe. La quinta parte ha de servir para agradecer a Dios sus mercedes, ya sea dicho agradecimiento a través de la razón, ya sea a través de la plenitud de las potencias. En la sexta parte es, precisamente, donde tiene cabida la acción de la plegaria, esto es, la petición al Máximo Bien por los demás, “para toda la Iglesia universal y para nuestros amigos y enemigos, porque todos gocen y participen del fruto de nuestra oración” (Rodríguez, 2018, p. 126). El sentido reconfortante que implica haber encontrado respuesta a las preguntas mediante la susodicha iluminación, rumiando “lo que en la oración se les ha comunicado, para poner en ejecución la voluntad de su Señor como siervos fieles” (Moriones, 2021, p. 416) o, al menos, algún tipo de consuelo en esa comunicación con el Absoluto, es la parte que ella considera el epílogo del complejo y largo proceso llamado oración. La oración, pues, no comienza en la inicial plegaria, ni siquiera en el acto intencionalmente comunicativo entre la humana y el Absoluto; la oración comienza mucho antes, cuando una decide formarse en su propia fe, para conocerse a sí misma conociendo al Incognoscible y, a la vez, conocerle a él a través de sí misma. De todo esto se deduce, en consecuencia, que las implicaciones gnoseológicas de la experiencia mística de estas mujeres como instrumentos divinos de re-aprendizaje interior suponen que no hay nada de ficción en el descubrimiento del yo, al que se accede mediante la honesta relación con el otro, con el amigo, con el único ser que las conoce más que ellas mismas, porque no se puede negar la propia existencia: “esto no es literatura: es verdad” (López Baralt, 2020, p. 145).

En síntesis, la tradicional teología negativa que niega la posibilidad de conocer al Incognoscible solo tiene sentido desde la perspectiva que implica manejarse en un mundo de las ideas alejado del mundo de las cosas. Dicho de otra manera, solo cobra su significado cuando insistimos en emplear la falacia que identifica la verdad con el sentido. Por el contrario, si optamos por comprender que la verdad para estas mujeres (como para todas) está anclada socioculturalmente y que es esta, precisamente, la que dota de sentido su vida en tanto participa de ella, porque la experiencia de lo divino así se lo permite comprender, entonces cabe esgrimir que lo que es imposible desde la perspectiva del mencionado dualismo ideas-cosas es posible desde la hermenéutica discursiva, pues ellas, al final, hablan siempre de su texto en términos de interpretable-no interpretable. En efecto, sus discursos religiosos pueden ser leídos a la luz de la identificación entre verdad y sentido solo una vez que se han comprendido hermenéuticamente y se han desentrañado sus claves particulares, porque, de lo contrario, carece de sentido fusionar ambos conceptos fuera de los términos fenomenológicos en que se inscriben. Ellas han llegado a dar sentido epistemológico (apariciencia) a la verdad ontológica (esencia) que viene garantizada por sus experiencias religiosas, de manera que consiguen comprender su propia fe una vez la experimentan y, posteriormente, la comparten mediante el proceso escriturario. Su verdad se traduce, así, en un sentido de vida solo comprensible desde la perspectiva personal (mística) que ellas adoptan de la visión oficial (teología) de la religión cristiana, es decir, de la manera en que cada una de ellas elabora su *habitus* propio a partir del sistema religioso en que se ha formado socioculturalmente.



CONCLUSIONES

Como se viene intentando demostrar a lo largo del libro, creemos verdaderamente necesario incluir de forma explícita la voz de la mujer en la construcción del conocimiento, en general, y del filosófico-teológico, en particular. En concreto, consideramos fundamental para ampliar nuestro saber sobre la religión y su práctica concreta analizar textos de mujeres expertas en dicha visión religiosa en un doble sentido, por un lado, porque viven en una sociedad más teocéntrica que la nuestra, por tanto, tienen más conocimientos que nosotros sobre cómo incorporar la religión a la vida cotidiana; por otro lado, porque quizá este filtro sociocultural les permite acceder al Absoluto en mayor medida que a otras personas de otras sociedades, lo que a su vez supone la posibilidad de enriquecer, a través de sus textos, distintas disciplinas preocupadas por la religión.

En otras palabras, dadas nuestras iniciales intenciones epistemológicas y, por tanto, filosóficas (aunque por cuestiones metodológicas centradas en un contexto y en una religión específicos), el marco en el que se encuadra la generalidad de esta investigación aspira a ofrecer la palabra femenina como objeto de estudio en el futuro, para quienes estén interesados en profundizar en el conocimiento de la experiencia religiosa del *homo sapiens*, en general, y de la *fémmina sapiens*, en particular. La razón fundamental para operar así, como se ha señalado en repetidas ocasiones a lo largo de la obra, se encuentra en la constante invisibilización a que se ha sometido a la mujer a lo largo de la historia.

En el caso de la mujer religiosa, dicha invisibilización ha sido, además, doble. Como perteneciente a la Iglesia Católica, no se la ha tenido en cuenta lo suficiente fuera de ella, pues representa, a ojos laicos, un poder eclesiástico que realmente solo tiene en parte, con todo lo que

ello implica para determinadas facciones políticas claramente anticlericales. Recuérdense, en este punto, todas aquellas mujeres religiosas que, especial, aunque no exclusivamente, durante el siglo XIX, renuncian a vestir los hábitos o fundan nuevas congregaciones, órdenes o cofradías para ayudar a las clases más desfavorecidas, pues son perfectamente conscientes de la poderosa carga simbólica que implican unas vestiduras que alejan de ellas al proletariado que más las necesita. Dolores Rodríguez Sopena es tan solo uno de los múltiples ejemplos que podrían traerse a colación.

Por otra parte, como perteneciente al género femenino, dentro de la misma institución eclesiástica la mujer no tiene derecho a acceder a la arena política en la que se toman las decisiones que marcan los rumbos conductuales de los hombres de fe, entre los que, curiosamente, sí se encuentran ellas. La voz que se lee entre líneas en sus escritos, sin embargo, demuestra con creces que están tan capacitadas como los varones para dar clases de teología, debatir sobre dogmas de fe, aconsejar a los fieles y guiar a los hijos pródigos en los caminos inescrutables de lo Incognoscible.

Esta posibilidad rompe, entonces, la posible exculpación de la exclusión epistemológica de la mujer: hay trabajos sobre los discursos femeninos centrados en la religión (sea cristiana o no) y este, en concreto, pretende ser uno de ellos (con todas sus limitaciones). Las excusas para seguir excluyendo la forma femenina de comprender la experiencia mística dentro del contexto sociohistórico en que se mueven estas mujeres deben eliminarse. No hacerlo implica, entonces, admitir un error que, en el fondo, no se quiere enmendar, lo que aleja toda explicación de la posibilidad y pasa a formar parte de la simple voluntad. De aquí se deducen nuestras iniciales intenciones ético-políticas, en tanto es de justicia visibilizar a las mujeres dentro de la historia de la teología y la filosofía de las que han sido constantemente apartadas. No hacerlo, como se viene diciendo, implica dos hechos. Por un lado, supone correr el riesgo de estar perdiendo profundos conocimientos para las disciplinas que nos ocupan, con todo el problema epistemológico que ello conlleva de acceso a la verdad de la fe (desde la teología), del Absoluto (desde la filosofía) y de la perspectiva experiencial que marca la religión vivida (desde la fenomenología) y, además, estar clausurando auténticas minas de datos plagadas de tesoros informativos extraordinariamente útiles para la misma configuración actual de las ciencias de las religiones. Por otro lado, conlleva mantener el statu quo de una injusticia histórica que, sabiendo que ya no se puede remediar por formar parte del pasado, tampoco se remedia en el presente, simplemente, porque no se desea.

Y todo ello, claro está, con claras repercusiones para la propia antropología filosófica, puesto que, si no se incluye a la mujer como constructora de conocimiento, carece entonces de sentido seguir defendiendo que la mujer es tan humana como el hombre. En otras palabras, no es coherente aludir a una antropología inclusiva que lo sea solo desde una perspectiva teórica que abarque a la *fém*ina como objeto de estudio, pero, luego, en la práctica científica, se la excluya por no considerarla apta para construir dicho conocimiento como sujeto cognoscente. El principal problema, aparte de los ya esbozados, no solo se encuentra en las escritoras en acto, verdaderas artífices de genialidades gnoseológicas que están aún por explorar, sino también por las lectoras en potencia, que se están dejando al margen de una posible comprensión de algo tan esencialmente humano como la religión.

En efecto, si partimos de la base de que la religión es la esencia de la persona y esta, a su vez, se construye socioculturalmente en un contexto al que se ancla la experiencia vivida en los cuerpos que se hace posteriormente experiencia narrada, ofrecer una única manera de sentir la religión, esto es, la masculina, es cerrar las puertas a las personas que no se identifiquen con ella por razón de su género, lo que a su vez puede estar fomentando una huida de la religión de aquellas *fém*inas que no se consideran suficientemente fuertes como para atreverse a reinterpretar el discurso religioso en unos términos diferentes a aquellos que se les ha marcado. Resulta absolutamente injusto, entonces, delimitar el espacio simbólico crucial para la identidad que supone la religión a tan solo unos pocos privilegiados que la viven de una manera socioculturalmente contextualizada y que, sin embargo, predicen su supuesta esencia universal a los cuatro vientos, sin tener en cuenta las peculiaridades específicas de quienes no pueden acceder al mismo punto de vista al que ellos han accedido por un accidente histórico, pero sí pueden arrojar luz sobre esa misma esencia desde otras enriquecedoras perspectivas. En otras palabras, sin el contexto de descubrimiento que otorga la mística, entendida aquí como esencialmente femenina, al mismo hecho religioso, carece de sentido todo contexto de fundamentación que pueda provenir bien de la teología, bien de la filosofía, entendidas entonces como esencialmente masculinas: la teoría, pues, del mismo conocimiento no se puede construir sin su vivencia práctica.

Dentro de este contexto es, pues, donde debemos entender la esencia del trabajo. El principal objetivo, exponer e interpretar los principales rasgos de la experiencia religiosa femenina para seguir profundizando en la esencia del ser humano en tanto *homo religiosus*, equivale, en la práctica, a dar voz a la *fém*ina de una manera que pocos le han dado, contribuyendo con ello a interpretar sus textos de una forma escasamente

vista anteriormente, lo que implica, como se ha dejado entrever, ofrecer un corpus interpretado del núcleo del cristianismo pasado por el filtro de la experiencia religiosa femenina, porque ellas no podían acceder a él de otra forma.

Al aportar datos interpretados desde el *hic-et-nunc* de la hermeneuta sobre el fenómeno místico en toda su estructura, si bien se ha hecho desde el marco sociohistórico del cristianismo, se ha intentado superar la mera descripción para tratar de entender, mediante la interpretación contextualizada, las interrelaciones entre las experiencias místicas y los sistemas teológico-filosóficos que las mismas mujeres construyen dentro de la geografía simbólica constituida {por/para/en} su contexto sociocultural de valores religiosos.

Dado que siempre nos hemos movido entre la inquietud epistemológica que implica la exclusión de la voz femenina en la construcción de la práctica religiosa y la razón ética-política que justifica con creces su inclusión en la práctica científica, hemos tratado de mantener la necesaria suspensión del juicio o *epojé*, para dar cuidadosa cuenta de qué elementos pertenecen al cuerpo subjetivo o intencionalidad propia de la agente y cuáles pertenecen al cuerpo objetivo o realidad externa en el proceso de filtrado de la red de significaciones construidas por ellas mismas. Esto se traduce, a nuestro juicio, en un constante establecimiento de interrelaciones entre los contenidos de los discursos analizados, pertenecientes a lo primero, y sus diferentes funciones mediadoras en tanto productos escriturarios, pertenecientes a lo segundo.

Y de todo este proceder hermenéutico se extraen diversas conclusiones de importantes implicaciones epistemológicas, éticas-políticas y antropológicas. Entre las primeras, cabe señalar el atrevimiento con el que algunas de las mujeres estudiadas definen el Absoluto, rompiendo implícitamente así con una teología negativa que, tal vez siempre presente por cuestiones ligadas bien a la tradición artístico-literaria de los discursos por ellas empleados, bien a la conciencia femenina del lugar que ocupan en el mundo, prima a lo largo de toda la historia de la filosofía de la religión. Lo inefable ya no es algo etéreo y abstracto, es algo concreto que ellas viven en sus carnes y que, por ello, pueden definir con mayor o menor dificultad, aunque nieguen siempre la facilidad de tal magna tarea. El Incognoscible se encuentra en su interior y les da las claves para comprender el funcionamiento del mundo y la manera en que todos los seres humanos estamos interconectados en él. El descubrimiento del yo interior, a modo de una *anagnórisis* propia, supone actualizar la teoría agustiniana de la iluminación mediante un juego especular en el que la humana se mira temblorosa

en el Máximo Bien mientras este, a la vez, la contempla a ella y la anima a confiar en su divina voluntad.

Igualmente, las implicaciones políticas que pueden tener estas visiones del mundo suponen reivindicar, en numerosas ocasiones, un papel femenino que les permite sentirse a gusto imitando a Jesús y no (solo) a María de Nazaret. Defender que las mujeres pueden seguir al nombre propio del cristianismo viene a simbolizar, políticamente, que cualquier mujer puede acceder a un rol de sacerdote que actualmente no tiene dentro de la Iglesia Católica, con marcadas excepciones a lo largo de la historia como las de la santa Juana. El rito de paso que supone la vida consagrada es el único de los siete sacramentos que realmente deja entrever la extraordinaria desigualdad de género con una importante consecuencia ético-política dentro del mismo seno de una iglesia cuya verdadera cabeza defiende un mensaje de amor universalmente aplicable a todo ser humano, especialmente a aquel que tiene fe en él.

Por este mismo motivo, resulta también altamente relevante la aportación que ellas hacen al concepto de ser humano, pues realmente lo están sumiendo bajo una perspectiva inclusiva que comprende tanto a hombres como a mujeres. Incluso aquellas personas que no tienen fe porque actúan contra la voluntad divina y causan, intencionalmente, el mal, tienen derecho a ser perdonadas, no solo por la extrema bondad del Absoluto que sale a traslucir en sus textos, sino también por el mismo sacrificio que ellas están dispuestas a hacer en su nombre. Ellas se muestran en sus discursos, por así decirlo, representantes a quienes los pecadores pueden cargar con sus males en sus nombres, con el objetivo último de solicitar la redención al Supremo Bien. Por este motivo, la antropología filosófica que ellas implícitamente defienden se hace quizá más importante que cualquier otra rama de la filosofía (especialmente la política), ya que en ella se están reconociendo los derechos humanos de absolutamente todas las personas, como en su momento defendió la presenciación del cristianismo. La relevancia de esta asunción ya queda dicha: si no se trabaja por una antropología inclusiva, se corre el riesgo de excluir de la actividad política a quien no se considera humano o a quien, considerándolo humano, se lo tiene por ontológicamente inferior.

En síntesis, nadie está libre de la sociedad en que vive, a la que de una forma u otra se encuentra siempre atado. Igual que la moral subyacente a la religión puede oprimir y reprimir a los más débiles, también puede servir como conjunto de directrices que imitar si se busca con ella mantener el mensaje de aplicación universal que sostiene el cristianismo. De este modo, las ataduras morales que implican ciertos mensajes teológicos

pueden convertirse en unos atractivos lazos o en unas coercitivas cadenas dependiendo de la aplicación que se haga de dicha ética cristiana o, en otras palabras, de la manera en que cada persona lleve la interrelación entre su yo y la presión sociocultural a la que puede verse sometido. Lo importante es, en fin, seguir configurando el *zoon politikon* desde una epistemología que reconozca la experiencia mística femenina como una experiencia religiosa específicamente válida, incluso modélica, para dar voz a todas aquellas mujeres que, dentro de sus respectivos contextos socioculturales, precisan de la fe cristiana para convertir sus cadenas en lazos.

BIBLIOGRAFÍA



Fuentes primarias

- Andrés Martín, M. (1996). *Los místicos de la Edad de oro en España y América. Antología*. BAC.
- De Castillo, F. J. (2009). *Vida de Sor Francisca Josefa de Castillo* (eds. Beatriz Ferrús Antón y Nuria Girona Fibla). Madrid/Frankfurt Iberoamericana/Vervuert.
- De Jesús de Ágreda, M^a (2001). *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de Estado* (ed. Consolación Baranda). Castalia-Instituto de la Mujer.
- De Jesús, T. (1562/2014). *El libro de la vida* (ed. Fidel Sebastián Mediavilla). Espasa/RAE.
- De Jesús, T. (1562-1582/2015). *El libro de las fundaciones*. Espasa/Austral.
- De Jesús, T. (1577/2015). *Las moradas del castillo interior* (ed. por Dámaso Chinarro). Biblioteca nueva.
- De La Trinidad, A. (2019). *Dolor humano, pasión divina. Sonetos* (ed. Jesús Cáseda Teresa). Los aciertos.
- De la Trinidad, A. (2022). *Un mar de sed donde me anego: la obra poética de Ana de la Trinidad* (ed. Mercedes Marcos Sánchez). Fonte.
- De San Bartolomé, A. (1999). *Obras completas* (ed. Julián Urkiza). Monte Carmelo.
- Del Nacimiento, C. (1971). *Obras completas* (ed. José M. Díaz Cerón). Editorial Espiritualidad.
- La Santa Biblia* (Evaristo Martín Nieto, Trad.) (1991). Ediciones Paulinas.
- Stein, E. (2002). *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936* (Dir. Julián Urkiza y Francisco Javier Sancho). Monte Carmelo.
- Triviño, M^a V. (2006). *Inspiración y ternura. Sermones marianos de la Santa Juana*. BAC.

Abreviaturas de las obras empleadas en el presente trabajo de acuerdo con las ediciones de las fuentes primarias

Ana de san Bartolomé

Disposición = *Disposición de su espíritu en vísperas de su viaje a Francia*

Relaciones = *Relaciones de conciencia*

Penas = *Relación sobre sus penas y favores de Dios*

Diálogos = *Diálogos sobre su espíritu*

Autobiografía = *Autobiografía de Amberes*

Noticias = *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*

Cecilia del Nacimiento

TAD = *Tratado de la transformación del alma en Dios*

ETIC = *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María*

Mercedes, 1 = *Primera relación de mercedes*

Mercedes, 2 = *Segunda relación de mercedes*

UAD = *Tratado de la unión del alma {con/en} Dios*

Francisca de la Concepción

Vida = De Castillo, F. J. (2009). *Vida de Sor Francisca Josefa de Castillo* (eds. Beatriz Ferrús Antón y Nuria Girona Fibla). Madrid/Frankfurt España/Alemania: Iberoamericana/Vervuert.

Juana de la Cruz

SE = *Sermón de la Encarnación*

SPNS = *Sermón de la Purificación de Nuestra Señora*

SVNS = *Sermón de la Visitación de Nuestra Señora*

SGANS = *Sermón de la Gloriosa Asunción de Nuestra Señora*

SNNS = *Sermón de la Natividad de Nuestra Señora*

SPMT = *Sermón de la Presentación de María en el Templo*

SVM = *Sermón de la Muy Limpísima e Santa Concepción de Nuestra Señora la Virgen María*

Otras fuentes

Acosta-García, P. (en prensa). *Liturgy and Revelation in the Book of the Conhorte by the Abbess Juana de la Cruz (1481–1534)*. Brill.

Adam, J.-M. (1985). Quels types de textes?, *Le Français dans le Monde*, 192, 39-43.

Adam, J.-M. (1997). Genres, textes, discours, pour une reconception linguistique du concept de genre, *Revue belge de philologie et d'histoire. Langues et littératures modernes - Moderne taal- en letterkunde*, 75(3), 665-681. DOI: 10.3406/rbph.1997.4188.

- Adam J.-M. (2001). Types de textes ou genres de discours? Comment classer les textes qui disent de et comment faire?, *Langages*, 141, 10-27. DOI: 10.3406/lgge.2001.872.
- Aguiar e Silva, V. M. (1972). *Teoría de la literatura*. Gredos.
- Ahumada, L. de (2011). *Monjas*. Fragmenta Editorial.
- Alabrús Iglesias, R. M^a. (2019). *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*. Cátedra.
- Almeida Cabrejas, B. (2017). Mujeres que escriben y sistema(s) gráfico(s) en el siglo xvi: acercamiento desde un corpus de cartas. En B. Almeida Cabrejas, R. Díaz Moreno y M^a C. Fernández López (Eds.). «*Cansada tendré a vuestra excelencia con tan larga carta*». *Estudios sobre aprendizaje y práctica de la escritura por mujeres en el ámbito hispánico (1500-1900)* (pp. 9-53). Axac.
- Amengual, G. (2007). *Antropología filosófica*. BAC.
- Amorós Puente, C. (2008). El feminismo como proyecto filosófico-político. En F. Quesada (Ed.). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política* (pp. 69-88). Trotta.
- Anderson, P. S. (1998). *A Feminist Philosophy of Religion. The Rationality and Myths of Religious Belief*. Blackwell.
- Anderson, P. S. (2004). An epistemological-ethical approach. En P. S. Anderson y B. Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (pp. 87-102). Routledge.
- Anderson, P. S. y Clack, B. (Eds.) (2004). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings*. Routledge.
- Andrés Martín, M. (1996). *Los místicos de la Edad de oro en España y América*. Antología. BAC.
- Antón Pacheco, A. (2002). El símbolo del castillo interior en Suhrawardí y en Santa Teresa. En P. Beneito (Ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística* (pp. 7-24). Trotta.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arévalo Viveros, D. (2017). Conventualización de la escritura en las *Vidas* de Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de Castillo, *Literatura: teoría, historia y crítica*, 19(1), 197-224. <http://dx.doi.org/10.15446/lthc.v19n1.60865>
- Arias Muñoz, J. A. (1985). El sentido metafísico del *De Divisione Naturae* de J. Escoto Erigen, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 5, 145-171. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/ASHF8585110145A/5138/>

- Ayala, J. M. (1995). Fenomenología y experiencia religiosa. *Investigaciones Fenomenológicas*, 1, 135-145. <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5330>
- Aznar Almazán, Y.; y Martínez Pino, J. (2010). *Últimas tendencias del arte*. Centro de Estudios Ramón Areces.
- Barbeito Carneiro, I. (2007). *Mujeres y literatura del Siglo de Oro. Espacios profanos y espacios conventuales*. Safekat.
- Barthes, R. (1982). *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria del Collège de France*. Siglo XXI.
- Barthes, R. (2009). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos y voces*. Paidós.
- Barvarino, M. (2016). Las *cauteladas* de San Juan de la Cruz, *Cuadernos del Tomás*, 8, 11-36. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5715750.pdf>
- Beattie, T. (2004). Redeeming Mary: the potential of Marian symbolism for feminist philosophy of religion. En P. S. Anderson y B. Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (pp. 107-122). Routledge.
- Bechtel, G. (2001). *Las cuatro mujeres de Dios: la puta, la bruja, la santa y la tonta*. Ediciones B.
- Bergson, H. (2020/1928). *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (eds. Jaime de Salas y José Atencia). Trotta.
- Bernabé Ubieta, C. (2016). De místicas, brujas y feministas cristianas. En S. Bara Bancel (Ed.). *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (pp. 253-267). Verbo Divino.
- Beorlegui, C. (2016). *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*. Universidad Pontificia de Comillas.
- Bernal-Triviño, A. (2021). *No manipuléis el feminismo. Una defensa contra los bulos machistas*. Planeta.
- Bohannon, L. (1966): "Shakespeare in the Bush", *Natural History*, agosto-septiembre de 1966. http://www.naturalhistorymag.com/editors_pick/1966_08-09_pick.html.
- Borrego Gutiérrez, E. (2020). Un manuscrito perdido (1601-1602) y dos *Relaciones de mercedes* (1629, 1633) de Cecilia del Nacimiento: la autobiografía mística sobre el modelo teresiano. En F. Domínguez Matito, J. M. Escudero Baztán y R. Lázaro Niso (Eds.). *Mujer y sociedad en la Literatura del Siglo de Oro* (pp. 31-49). Iberoamericana/Vervuert.
- Borrego Gutiérrez, E. (2021). Teresa de Jesús, sus discípulas y el "Cantar de los Cantares": versos tras la huella del Esposo. En C. Tabernero

- Sala y J. Ma. Usunáriz Garayoa (Coords.). *Santas, poderosas y pecadoras: representación y realidad de las mujeres entre los siglos XVI y XIX* (pp. 99-121). Idea.
- Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Brescia, Pablo A. J. (1998). El 'crimen' y el castigo: la *Carta Atenagórica*, de Sor Juana Inés de la Cruz, *Caravelle*, 70(1), 73-96. URL: http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1998_num_70_1_2776
- Bueno-Gómez, N. (2018). Self-management and Narrativity in Teresa of Avila's work. *Life Writing*, 15:3, 305-320. DOI: 10.1080/14484528.2018.1475001
- Bueno-Gómez, N. (2019). "I Desire to Suffer, Lord, because Thou didst Suffer": Teresa of Avila on Suffering. *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 34:4, 755-776. <https://doi.org/10.1111/hypa.12488>
- De Bustos Guadaño, E. (2004). *Lenguaje, comunicación y cognición: temas básicos*, UNED.
- Cabibbo, S. (2006). Vizi e virtù di una "sociedad ensimismada". Maria d'Agreda e la Spagna di Filippo IV, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 3, 165-172.
- Cabrera, I. (2002). Fenomenología y religión. En F. Díez de Velasco y F. García Bazán (Eds.). *El estudio de la religión* (pp. 335-360). Trotta.
- Cammarata, J. F. (1992). El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista. En J. Villegas (Ed.): *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Vol. 2, La mujer y su representación en las literaturas hispánicas* (pp. 58-65). Universidad de California.
- Camps, V. (2012). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Cantón, M. (2009). Simbólica y política del diablo pentecostal, *Revista Cultura&Religión*, 3(1), 81-95 <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/171/160>
- Cartledge, P. (2007). *Los griegos. Encrucijada de la civilización*. Crítica.
- Castillo Gómez, A. (2014). Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma, *Cuadernos de Historia Moderna, Anexo XIII*, 141-168. https://doi.org/10.5209/rev_CHMO.2014.46795
- Castro, S. J. (2015). *Lógica de la creencia. Una filosofía (tomista) de la religión*. San Esteban.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1995). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona.

- Chiaradia, C. de F.; Barros Cassal, L. C. (2019). Ressonâncias educativas de um conceito pseudocientífico: “ideología de género” e sexualidade na sociedade brasileira. *Perspectivas de la Comunicación*, 12/1, 227-258. <https://www.perspectivasdelacomunicacion.cl/ojs/index.php/perspectivas/article/view/1912/1874>
- Clack, B. y Clack, B. R. (2019). *The Philosophy of Religion. A Critical Introduction*. Polity.
- Copleston, F. (2011). *Historia de la Filosofía. Volumen I. De la Grecia Antigua al Mundo Cristiano. Tomo II. De San Agustín a Escoto*. Ariel.
- Correa Ramón, A. (2022). “Las venas de los lirios”. *De místicas, visionarias y santas vivas en la literatura de Granada (ss. XVI-XX)*. SPLASH.
- Cortés Timoner, Ma M. (2005). Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús: el difícil camino hacia la escritura en femenino. En M. del Val González de la Peña (Coord.), *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI* (pp. 131-146). Trea.
- Cortés Timoner, Ma M. (2017). Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús, *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 3, 9-26. http://cecil-univ.eu/wp-content/uploads/2017/12/c3_mct_9_25.pdf
- Cortina, A. (2007). Lo justo y lo bueno. En C. Gómez y J. Mugerza (Eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (pp. 382-404). Alianza.
- Coseriu, E. (1998). Textos, valores y enseñanza. En M. Casado Velarde (Ed.) *Lengua, literatura y valores* (pp. 61-78). Newbook.
- Coseriu, E. (2007). *Lingüística del texto. Introducción a la hermenéutica del sentido*. Arco/Libros.
- Croft, W. y Cruse, D. A. (2008). *Lingüística Cognitiva*. Akal.
- Cruz, A. J. (2009). Del cuerpo al corpus: la biografía como expresión literaria feminista en la Edad de Oro, *Destiempos. Mujeres en la literatura. Escritoras*, 19, 41-59.
- Del Niño Jesús, M. (1988). Cómo dejó santa Teresa sus Carmelos. *Terresianum*, 39(2), 497-512. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5363794.pdf>
- Del Pozo Coll, P. S. (2006). La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio. *Anales de Historia del Arte*, 16, 25-58. <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/viewFile/ANHA0606110025A/31079>
- Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Paidós.

- Díaz Álvarez, J. M. (2007). La virtud. En C. Gómez y J. Muguerza (Eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (pp. 405-443). Alianza.
- Díaz Cerón, J. M. (1954). La Madre Cecilia del Nacimiento O.C.D. y la Inmaculada, *Revista de espiritualidad*, 13(050-051), 118-124. <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/825articulo.pdf>
- Díaz de Rada, Á. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Trotta.
- Diel, P. (1976). *El simbolismo en la Mitología Griega*. Barcelona.
- Díez García, J. (2019). La Dama de Azul –Sor María de Jesús de Ágreda–. Un precedente inmaculista del siglo XVII. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 98(168), 275-292.
- Díez, J. A. y Moulines, C. U. (2008). *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Ariel.
- Díez de Velasco, F. (2005). *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Akal.
- Díez de Velasco, F. (2006). Religión y fenomenología: aproximaciones y críticas. En M.C. Marín y J. San Bernardino (Eds.), *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes* (pp. 53-68). Universidad de Sevilla.
- Duranti, A. (2000). *Antropología Lingüística*. Cambridge University press.
- Eco, U. (1990). *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Lumen.
- Eco, U. (1993). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Lumen.
- Eliade, M. (1957/2018). *Lo sagrado y lo profano*. Alianza.
- Escandell Vidal, M^a V. (2005). *La comunicación*. Gredos.
- Escorihuela Estrada, V. (2019). La feminidad en el perfil intelectual y perfil espiritual de Sor María de Jesús de Ágreda. En P. Martino Alba, M. A. Vega Cernuda, y J. A. Fuentes (coords.). *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción* (pp. 33-50). OMMPRESS/MHISTRAD.
- Faye Pedrosa, C. E. (2007). Discurso religioso: funções e especificidade, *SOLETRAS*, VII(13), 38-45. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/view/4694>
- Fernández Frontela, L. J. (2013). Cecilia del Nacimiento, monja carmelita descalza y escritora, *Revista de espiritualidad*, 287, 159-192. <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2106articulo.pdf>

- Fernández Martín, P. (2018). Del nivel interpersonal al nivel morfosintáctico en algunas cartas de sor María de Jesús de Ágreda, *Estudios humanísticos. Filología*, 40, 41-69. <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/EEHHFilologia/article/view/5449/4335>
- Fernández Martín, P. (2020). Conocimiento, poder y religión hacia una consideración de la mística teresiana como discurso filosófico, *Investigaciones feministas*, 11(1), 155-165.
- Fernández Martín, P. (2021a). La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del Libro de la vida de santa Teresa de Jesús, *Araucaria*, 23(46), 653-676. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.32>
- Fernández Martín, P. (2021b). Discurso feminista colombiano preilustrado: la imagen femenina en la Vida de Sor Francisca de la Concepción, *Revista Cultura & Religión*, XV (1), 109-146. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/997>
- Fernández Martín, P. (2021c). Epistemología, literatura y género: sobre un poema de M^a de San José Salazar, *Claridades. Revista de filosofía*, 13(2), 119-164. <https://revistas.uma.es/index.php/claridades/article/view/9621>
- Fernández Martín, P. (2022). Dios es lenguaje: lengua, habla y palabra en *Castillo interior*. En M^a L. Pro Velasco y F. J. Sancho Fermín (Eds.), *Santa Teresa de Jesús. 50 Aniversario del Doctorado de santa Teresa* (pp. 263-280). Fonte/Monte Carmelo.
- Fernández Martín, P. (2023). Filosofía política y mística política en discursos femeninos del Renacimiento: en torno a dos tratados de María de san José Salazar. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(3), 483-493. <https://doi.org/10.5209/ashf.84437>
- Fernández Martín, P. (2024). Mística, filosofía y mujeres: hacia la ética cristiana desde una perspectiva femenina. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 16(1), 161-186. <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2024.161-186>
- Ferrús Antón, B. (2008). Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer... sor María de Jesús de Ágreda y sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (sobre la escritura conventual en los siglos xvi y xvii), *Revista de Literatura*, LXX(139), 31-46.
- Ferrús Antón, B. y Girona Fibla, N. (Eds.) (2009). Estudio preliminar. En B. Ferrús y N Girona (eds.), *Vida de Sor Francisca Josefa de Castillo* (pp. 7-80). Iberoamericana/Vervuert.

- Forcades i Vila, T. (2011). *La teología feminista en la historia*. Fragmenta.
- Foucault, M. (2018/1970). *El orden del discurso*. Alianza.
- Fraijó, M. (1992). *Fragmentos de esperanza*. Verbo Divino.
- Fraijó, M. (1998). *A vueltas con la religión*. Verbo Divino.
- Fraijó, M. (2022). *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Trotta.
- Fraile, G. (2011). *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Frankenberry, N. (2004). Feminist approaches. En P. S. Anderson y B. Clack (Eds.), *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (pp. 3-27). Routledge.
- Gadamer, H.G. (1994). *Verdad y método II*. Sígueme.
- Galaz-Vivar Welden, A. (1990). Francisca Josefa de Castillo. Una mística del Nuevo Mundo. *Thesaurus. Boletín del instituto Caro y Cuervo, XLV(1)*, 149-161.
- García-Alandete, J. (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica, *Revista Folios, 30*, 115-126. <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RF/article/view/6139>
- García de Andrés, I. (2012). *Teología y Espiritualidad de la Santa Juana*. Edibesa.
- García de León Álvarez, M. A. (2016). Género, poder y conocimiento. Para una biografía intelectual desde las ciencias sociales y la perspectiva de género, *Investigaciones Feministas, 7(2)*, 159-177. <https://doi.org/10.5209/INFE.53780>
- Garrido, E. (1997). El régimen patriarcal romano y visigodo. En E. Garrido (Ed.). *Historia de las Mujeres en España* (pp. 99-112). Síntesis.
- Garrido-Maturano, Á. E. (2012). ¿Sopla en verdad el espíritu de donde quiere? Análisis crítico de tres modos de comprender la fenomenología de la religión, *Éndoxa: Series Filosóficas, 29*, 249-282. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-2012-29-5100/Documento.pdf>
- Gebara, I. (2002). *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Trotta.
- Gómez, C. (2007). Ética y religión. En C. Gómez y J. Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (pp. 278-332). Alianza.
- Gómez Guillén, G. (2016). Teresa de Jesús: entre obediencia y transgresión. En S. Bara Bancel (Ed.), *Mujeres, mística y política. La*

- experiencia de Dios que implica y complica* (pp. 119-138). Verbo Divino.
- Gómez Jara, J. (2011). De pastoras iletradas a monjas legas místicas: sobre la espiritualidad y vida intimista de Isabel de Jesús (1584-1648) e Isabel de la Madre de Dios (1614-1687), agustinas recoletas en Arenas de San Pedro (Ávila). En F. J. Campos y Fernández de Sevilla (Coord.). *La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición). San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre* (pp. 663-694). Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.
- González Cuevas, P. C. (2016). *Historia del Pensamiento Político Español. Del Renacimiento a nuestros días*. UNED.
- Grimal, P. (2007). *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós.
- Guerrero, R. R. (2002). *Historia de la Filosofía Medieval*. Akal.
- Heidegger, M. (1920/1921). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Siruela.
- Heidegger, M. (1967/2003). *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera). Trotta.
- Héring, J. (2019). *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio de la teoría de la conciencia religiosa*. Universidad San Dámaso.
- Herrera, C. (2017). Praises and Prayers to Mary in the Writings of Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Caliope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society*, 22(2), 165-189.
- Hollywood, A. (2004). Practice, Belief and Feminist Philosophy of Religion. En P. S. Anderson y B. Clack: *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (pp. 225-240). Routledge.
- Jaramillo Velásquez, Y.; Perdomo Perdomo, A.; y Salinas Roncancio, P. (2014). Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara. Literatura de una mística religiosa de la época colonial, *Reflexiones teológicas*, 13, 137-159. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5794685.pdf>
- Kahn, S. M. (2007). Óvulos y úteros: los orígenes de la condición judía. En R. Parkin y L. Stone (Eds.). *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 591-621). Centro de Estudios Ramón Areces.
- Kolakowski, L. (2009). *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Tecnos.
- Kundera, M. (2006). *El arte de la novela*. Tusquets.
- Küng, H. (2002). *La mujer en el cristianismo*. Trotta.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.

- Lewandowska, J. (2013). (Des)alienar las voces femeninas del convento: “la celda propia” de Sor Marcela de San Félix, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 18, 11-34. <http://itinerarios.uw.edu.pl/desalienar-las-vozes-femeninas-del-convento-la-celda-propia-de-sor-marcela-de-san-felix>
- Lewandowska, J. (2019). *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Iberoamericana/Vervuert.
- Lewellen, T. C. (2009). *Introducción a la Antropología Política*. Bellaterra.
- Llamedo González, J. J. (2018). *Teología de Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Una visión sistematizada*. San Pablo.
- López-Baralt, L. (2020). *La cima del éxtasis*. Trotta.
- López Pardina, T. (2015). El cuerpo de las mujeres como locus de opresión/represión, *Investigaciones Feministas*, 6, 60-68. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51379
- López Sáenz, M^a C. (2009). La filosofía hermenéutica del texto y su verdad. H-G. Gadamer y P. Ricoeur. En A. Penas Ibáñez y R. González Pérez (Coords.). *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas* (pp. 17-41). Peter Lang.
- López Sáenz, M^a C. (2016). *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Dykinson.
- Martino Alba, P.; Vega Cernuda, M. A.; y Fuentes, F. A. (Coords.) (2020): *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción*. OMMPRESS/MHISTRAD.
- Maeso, M^a E. (2004). *Sor Teresa Chikaba. Princesa, esclava y monja*. San Esteban.
- Mandroni, H. D. (1993). Religión, ética y estética. En J. Gómez Caffarena (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Religión* (pp. 195-210). Trotta/CSIC.
- Manero Sorolla, M^a P. (1991). Cartas de Ana de san Bartolomé a Monseñor Pierre de Bérulle. *Criticón*, 51, 125-140.
- Marcos Sánchez, M. de las M. (2000). Sobre el uso y desuso de algunas formas de tratamiento con nombre abstracto: V.C./V.R. En L. Santos Río, J. Borrego Nieto, J. Fernández González, R. Senabre (Coords.). *Cuestiones de actualidad en lengua española* (pp. 245-253). Universidad de Salamanca.
- Marín Serrano, E. (2021). Sobre la educación de las mujeres: el pensamiento feminista pre-ilustrado de sor Juana Inés de la Cruz en relación

- con Mary Wollstonecraft, *Investigaciones Feministas*, 12(2), 473-482. <https://doi.org/10.5209/infe.71977>
- Marquant, H. (2019). Teresa de Jesús de Ávila y María de Jesús de Ágreda. Una reflexión conjunta sobre la ordenación de la perfección-oración mística. En P. Martino Alba, M. A. Vega Cernuda, y J. A. Fuentes (Coords.), *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción* (pp. 197-222). OMPRESS/MHISTRAD.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (2008). *Mística y humanismo*. PPC.
- Martín Velasco, J. (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (2010). Fenomenología de la religión. En M. Fraijó (Ed.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (pp. 67-77). Trotta.
- Martínez Marzoa, F. (1994). *Historia de la Filosofía I*. Istmo.
- Martínez Cano, Silvia (2016). Recuperar la voz, ejercitar la expresión, liberar la pasión por Dios. En S. Bara Bancel (Ed.). *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (pp. 231-267). Verbo Divino.
- Martínez Shaw, C. y Alfonso Mola, M. (2008). *Europa y los nuevos mundos en los siglos xv-xviii*. Síntesis.
- Melloni, J. (2018). *Perspectivas del Absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Herder.
- Mirón, M^a. D. (2005). Devociones, emociones y prestigio. En I. Morant (Dir.). *Historia de la mujer en España y América latina* (pp. 243-275). Cátedra.
- Moreno Cabrera, J. C. (2005). *Las lenguas y sus escrituras*. Síntesis.
- Moreno Cabrera, J. C. (2008). *El nacionalismo lingüístico. Una ideología destructiva*. Península.
- Moreno Cabrera, J. C. (2013). *Cuestiones clave de la Lingüística*. Síntesis.
- Moreno Hernández, C. (1997). Diálogo, novela y retórica en *Celestina*, *Celestinesca*, 18(2), 3-30. http://parnaseo.uv.es/Celestinesca/Numeros/1994/VOL%2018/NUM%202/2_articulo1.pdf
- Morera de Guijarro, J. I. (2017). Márgenes de la mirada en la mística española. En M. González García y A. Sánchez (Coords.). *Renacimiento y Modernidad* (pp. 439-482). Tecnos.
- Moriones, I. (2021). *María de san José Salazar, 1548-1603. Testigo fiel y valiente*. “El Carmen”.

- Morte Acín, A. (2011). Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América, *Antíteses*, 4(7), 291-316, jan./jun. 2011. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>
- Moure, T. (2021). Lingüística *se escribe con A. La perspectiva de género en las ideas sobre el lenguaje*. Catarata.
- Muguerza, J. (2007). Del Renacimiento a la Ilustración: Kant y la ética de la Modernidad. En C. Gómez y J. Muguerza (Eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (pp. 80-128). Alianza.
- Mukařovský, J. (1977). *Escritos de estética y semiótica del arte*. Gustavo Gili.
- Muñoz Gómez, E. (2020). Visiones de y en Ana de San Bartolomé (imágenes y textos). *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 54(2), 65-92. doi.org/10.34096/ahamm.v54.2.7576
- Nuño Gómez, L. (2020). *El derecho a la educación. Estrategias patriarcales contra la genealogía femenina*. Comares.
- Nystrand, M. (1986). *The structure of written communication. Studies in Reciprocity between Writers and Readers*. Academic Press.
- Olivé, L. (2004). Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado, *Revista de Filosofía*, 29(2), 43-58.
- Oñate y Zubía, T. (2003). *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Dykinson.
- Pablo Maroto, D. de (2001a). Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media, *Revista de espiritualidad*, 241, 529-576.
- Pablo Maroto, D. de (2001b). La «santa Juana», mística francisca del siglo XVI español. Significación histórica, *Revista de espiritualidad*, 241, 577-601.
- Pascual Elías, R. (2014). *María de san José (Salazar). Heredera y transmisora del carisma teresiano*. Monte Carmelo.
- Pihlaja, S. (Ed.) (2021). *Analysing Religious Discourse*. Cambridge University Press.
- Pikaza, X. (1999). *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Trotta.
- Posada Kubissa, L. (2015). Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas, *Investigaciones Feministas*, 6, 108-121. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51382
- Poutrin, I. (2018). Autobiografías. En N. Baranda Leturio y A. J. Cruz (Eds.). *Las escritoras españolas en la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación* (pp. 117-132). UNED.

- Puleo García, A. (2008). Los derechos humanos, un legado a la Modernidad. En F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política* (pp. 185-204). Trotta.
- Quesada, F. (Ed.) (2008). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*. Trotta.
- Ramírez Goicoechea, E. (2007). *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*. Centro de Estudios Ramón Areces.
- Ramón, L. (2010). *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. HOAC.
- Rey Castelao, O. (2015). Teresa, patrona de España. *Hispania Sacra, LXVII(136)*, 531-573. DOI: 10.3989/hs.2015.016
- Ricoeur, P. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Seuil.
- Ricoeur, P. (2002). *Del Texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE.
- Ricoeur, P. (2008/1990). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo.
- Rhodes, E. (2007). Gender in the night: Juan de la Cruz and Cecilia del Nacimiento, *Calíope, 13(2)*, 39-61. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2654235.pdf>
- Rodríguez, J. V. (2018). *María de San José (Salazar)*. San Pablo.
- Rodríguez Ariza, J. (2019). El simbolismo de la Virgen Negra. Aproximación a una construcción cultural. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=292330&orden=0&info=link>
- Rodríguez García, S. E. (2020). Hacia una filosofía fenomenológica de la religión. *Investigaciones fenomenológicas, 17*, 239-272. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7727192.pdf>
- Rodríguez Mosquera, M^a J. (2018). Ana de san Bartolomé: tras la estela teresiana, *Lectura y signo, 13*, 57-67.
- Rodríguez Panizo, P. (1995). La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, 0*, 227-236. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110227A>
- Rodríguez, R. (2008). La tradición liberal. En F. Quesada (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política* (pp. 7-30). Trotta.
- Rojas Gómez, J. C. (2018). La *compositio loci* ignaciana en las visiones de *Vida* de sor Francisca Josefa de la Concepción, *Bibliographica, 2(2)*, 14-49. <https://bibliographica.iib.unam.mx/index.php/RB/article/view/28/113>

- Romero Pérez, R. (2015). Desobediencia civil, feminismo y cuerpo, *Investigaciones Feministas*, 6, 153-171. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51385
- Sáez Vidal, J. (1987). *Sor Úrsula Micaela Morata (1628-1703). Experiencia religiosa y actividad personal*. Caja de Ahorros de Alicante y Murcia.
- Sánchez Muñoz, R. (2020). La conciencia religiosa. Comentarios a la obra de Jean Héring. *Fenomenología y filosofía religiosa. Investigaciones Fenomenológicas*, 17, 349-365. <https://doi.org/10.5944/rif.17.2020.29718>
- San Martín, J. (2009). *Antropología cultural y antropología filosófica*. Tecnos.
- Sanmartín Bastida, R. (2017). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. SPLASH.
- Sanmartín Bastida, R. y Massip, F. (2017). La danza de espadas en el *Libro del Conorte* de Juana de la Cruz, *Revista de Poética Medieval*, 31, 15-38. <http://hdl.handle.net/10017/37847>
- Schneider, D. (1972/2007). ¿De qué va el parentesco? En R. Parkin y L. Stone (Eds.). *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 427-460). Centro de Estudios Ramón Areces.
- Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer.
- Schüssler Fiorenza, E. (2000). *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Trotta.
- Simó, M. (2014). Ética y estética en la novela realista contemporánea: de *Miau* (1888) a *Animales domésticos* (2003). *Pasavento. Revista de Estudios Hispánicos*, II(1), 33-56. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5323872>
- Solís, C. y Sellés, M. (2013). *Historia de la Ciencia*. Ariel.
- Soriano, C. (2012). La metáfora conceptual. En I. Ibarretxe-Antuñano y J. Valenzuela (Dirs.). *Lingüística cognitiva* (pp. 97-121). Anthropos.
- Steffanell, A. (2010). Sor Francisca Josefa de Castillo (1671-1742): una «rara avis» en el canon de la literatura colombiana fundacional. *Cuadernos de Literatura*, 14(28), pp. 100-129. <https://www.re-dalyc.org/pdf/4398/439843026006.pdf>
- Tanesini, A. (1999). *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Blackwell.
- Tapia González, G. A. (2009). Edith Stein y Simone de Beauvoir: filosofía, feminismo y experiencia vivida, *Investigaciones feministas*, 0,

- 137-150. <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE0909110137A>
- Tenenti, A. (2003). *La Edad Moderna. Siglos XVI-XVIII*. Crítica.
- Torres Queiruga, A. (1993). Teología, filosofía y ciencias de la religión. En J. Gómez Caffarena (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Religión* (pp. 223-234). Trotta/CSIC.
- Triviño, M^a V. (2006). Introducción. Un día empezó a predicar. En *Inspiración y ternura. Sermones marianos de la Santa Juana* (pp. ix-xxxv). BAC.
- Triviño, M^a V. (2019). Tres místicas franciscanas en contraste: Isabel de Villena, Juana de la Cruz y María de Jesús. En P. Martino Alba, M. A. Vega Cernuda, y J. A. Fuentes (Coords.), *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción* (pp. 171-195). OMMPRESS/MHISTRAD.
- Tusón Valls, A. y Calsamiglia Blancáfort, H. (1999). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Ariel.
- Underhill, E. (2015/1914). *La práctica del misticismo*. Trotta.
- Underhill, E. (2017/1911). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Trotta.
- Urkiza, J. (2006). Ana de San Bartolomé e Isabel Clara Eugenia. Dos mujeres dirigentes de la vida social y religiosa en Flandes (Entre treguas y guerras buscando la paz). *Monte Carmelo*, 114, 319-380. http://www.anadesanbartolome.org/pdf/confe_toledo.pdf
- Vainio, O.-P. (2020). *Religious Language*. Cambridge University Press.
- Valcárcel, A. (2010). Ética y feminismo. En C. Gómez y J. Muguerza (Eds.), *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (pp. 464-479). Alianza.
- Van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*. Cambridge University Press.
- Van Dijk, T. A. (2011). *Sociedad y discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Vega Cernuda, M. A. (2020). Paradójica universalidad de María de Jesús de Ágreda. En P. Martino Alba, M. A. Vega Cernuda y J. A. Fuentes (Coords.), *Feminidad, literatura mística y traducción. Aproximación a la mística femenina: contrastes y recepción* (pp. 15-32). OMMPRESS/MHISTRAD.

- Vegetti, M. (1993). El hombre y los dioses. En J.-P. Vernant (Ed.). *El hombre griego* (pp. 289-322). Alianza.
- Velasco Maíllo, H. M. (2007). *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Centro de Estudios Ramón Areces.
- Verschueren, J. (1998). El regreso de la pragmática al significado: Comentarios sobre la dinámica de la comunicación, los grados de prominencia y la transparencia comunicativa. En L. **Martín Rojo** y R. **Whittaker** (Eds.), *Poder decir o El poder de los discursos* (pp. 235-279). Arrecife.
- Vidal-Naquet, P. (2001). *El mundo de Homero*. FCEA.
- Villanueva Lavín, F. (2016). 'Creedme vosotras y no os engañe nadie'. En S. Bara Bancel (Ed.), *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (pp. 139-176). Verbo Divino.
- Walton, H. (2004). Women writing the divine. En P. S. Anderson y B. Clack (Eds.). *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings* (pp. 123-135). Routledge.
- Weber, A. (1996). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton University Press.
- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Cristiandad.

