

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID*

ENCARNAR LA PALABRA: ORALIDAD, LECTURA Y ESCRITURA EN LAS PROFETISAS CASTELLANAS DEL RENACIMIENTO

Fecha de recepción: marzo de 2016

Fecha de aceptación y versión final: junio de 2016

RESUMEN: En la transición de la Edad Media a la Moderna se dio en Castilla un fenómeno de profetismo femenino con gran repercusión pública. Entre sus principales exponentes destacan dos terciarias, la dominica María de Santo Domingo y la franciscana Juana de la Cruz. Ambas encarnaron la palabra de Dios de forma peculiar. Analizamos aquí los sistemas comunicativos que emplearon para hacerse oír intentando valorar el peso de la oralidad y de la cultura escrita en el momento de cambio de una cultura oral a una «civilización del escrito» por entender que aquí radican algunos aspectos importantes de su anuncio profético.

PALABRAS CLAVE: María de Santo Domingo, beata de Piedrahíta, Juana de la Cruz, Santa Juana, profetisas, cultura escrita, predicación.

To Incarnate the Word: orality, reading and writing in the castilian prophetesses of the Renaissance

ABSTRACT: Between the Middle Ages and the modern times there was in Castile a phenomenon of female prophethood with great public impact. Among its main

* Profesora de Historia de la Iglesia Medieval en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid); mar.grana@comillas.edu.

exponents are two tertiaries, the Dominican Maria de Santo Domingo and the Franciscan Juana de la Cruz. Both women incarnated the word of God in a particular way. We will analyze the systems of communication that those women used to be heard trying to assess the weight of the orality and writing in a time of change from an oral culture to a «civilization of writing» because here lie some important aspects of their prophetic announcement.

KEY WORDS: María de Santo Domingo, beata de Piedrahíta, Juana de la Cruz, Santa Juana, prophetesses, writing culture, preaching.

En el paso de la Edad Media a la Moderna se documenta en distintos puntos de Europa a las denominadas «santas vivas», exponentes de una espiritualidad mística y visionaria que se proyectó en el ejercicio del profetismo y que logró incidencia política y social¹. En el trasfondo de este fenómeno se encuentran los proyectos de reforma religiosa y las nuevas inquietudes del Humanismo, que reactualizaron la figura de la sibila de la Antigüedad y, sobre todo, revitalizaron un ministerio profético femenino de genuina tradición cristiana². Inspiradas por el Espíritu Santo para hacer llegar al mundo los mensajes de Dios, portadoras de su palabra, asistieron al desarrollo de nuevas formas de comunicación que

¹ G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990.

² No habría que oponer la modernidad del Humanismo a un supuesto planteamiento «oscurantista» ligado al «maravillosismo» presente en las vidas de estas mujeres. P. SÁINZ RODRÍGUEZ, *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, Madrid 1979, 27 y 47. Es bien conocido el carisma profético femenino del cristianismo primitivo: M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *El profetismo femenino en la tradición cristiana: Studia Historica. Historia Antigua 9* (1991) 115-128. Sobre el fenómeno profético en general: J. L. SICRE, J. M.^a CASTILLO y J. A. ESTRADA, *La Iglesia y los profetas*, Córdoba 1989; J. L. ESPINEL, *Profetismo cristiano. Una espiritualidad evangélica*, Salamanca 1990. Pese al importante precedente de Hildegarda de Bingen, no se dibuja claramente una continuidad hasta mediados del siglo XIV: A. VAUCHEZ, *Prophétesses, visionnaires et mystiques dans l'Occident Médiéval y L'Église face au mysticisme et au prophétisme aux derniers siècles du Moyen Age*, ambos en *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, 240; B. M. KIENZLE y P. J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London 1998; D. WATT, *Secretaries of God. Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Cambridge 1997, entre otros muchos títulos.

aceleraban el paso de una cultura oral a una escrita³. Fue central el papel de lo comunicativo en su experiencia, el impacto público de su palabra y, en general, su participación en esas nuevas formas de comunicación, sus contextos y redes, accediendo incluso a la práctica de la escritura. Si este hecho es llamativo dadas las dificultades históricas de expresión femenina pública⁴, su incursión en los campos masculinos del sermón o la escritura de teología subraya su carácter extraordinario.

En Castilla⁵ destacaron dos mujeres pertenecientes a las terceras órdenes regulares mendicantes, instituciones de orientación reformista puntera: la dominica María de Santo Domingo (1470/1486-1524) y la franciscana Juana de la Cruz (1481-1534), conocidas como «beata de Piedrahíta» y «santa Juana»⁶ y fundadoras de los conventos de Santa

³ Se estaba imponiendo en la Castilla del incipiente XVI. A. CASTILLO GÓMEZ, *Escrituras y escribientes. Prácticas de la cultura escrita en una ciudad del Renacimiento*, Las Palmas de Gran Canaria 1997; *Cultura escrita y espacio público en el Siglo de Oro: Cuadernos del Minotauro* 1 (2005) 33-50.

⁴ Una reflexión temática y metodológica sobre el problema de las mujeres y el ejercicio de la palabra pública, en M.^a M. GRAÑA CID, *¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita*, en A. CASTILLO GÓMEZ (comp.), *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*, Gijón 2002, 385-452. Volví sobre esta cuestión en *La cultura escrita de las mujeres: especificidades y problemáticas*, ponencia que presenté en el XII Congreso de Cultura Escrita, *Nuevos retos, nuevas miradas*, Universidad Carlos III de Madrid, mayo 2009, todavía inédita. En concreto sobre la época: C. H. WINN, *La femme écrivain au XVIe siècle. Écriture et transgression: Poétique* 84 (1990) 435-451.

⁵ Describe este contexto en sus líneas de fondo M. ORTEGA COSTA, *Spanish Women in the Reformation*, en S. MARSHALL (ed.), *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and Private Worlds*, Bloomington and Indianapolis 1989, 89-119.

⁶ V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La pseudorreforma intentada por la beata de Piedrahíta y los procesos de esta religiosa*, en V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma 1939, 78-142; *La beata de Piedrahíta no fue alumbrada*, en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre la historia de la teología española*, III, Salamanca 1972, 447-461; B. LLORCA, *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Salamanca 1980; M.^a M. CORTÉS TIMONER, *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1524)*, Madrid 2004; *Sor Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid 2004; J. BILINKOFF, *Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo*: *Archivo Dominicano* 10 (1989) 55-66; R. SANMARTÍN BASTIDA, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander 2012; A. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *María de Santo Domingo, beata de Piedrahíta: acercar el cielo a la tierra*, en A. MUÑOZ FERNÁNDEZ (ed.), *La escritura femenina*, Madrid 2000, 111-130; *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madreñas*, Madrid 1995;

Cruz de la Magdalena de Aldeanueva (Ávila) y Santa María de la Cruz de Cubas (Madrid). De origen campesino e iletradas, ejercieron la palabra pública predicando y generando textos⁷. El análisis de su ejercicio comunicativo permitirá valorar qué lugar ocupó en su discurso y acción proféticos, si tuvo o no que ver con los conceptos de autoridad y las formas de liderazgo, y cuál pudo ser su significado en el rico contexto español del tránsito a la modernidad.

1. EL PESO DE LA ORALIDAD

Dado que estas mujeres hablaron en lugar de Dios e hicieron audible su mensaje⁸, una de las dimensiones fundamentales del profetismo femenino fue la incardinación peculiar en la palabra de la experiencia espiritual y vital, muy condicionada por el peso de lo oral. Era así tanto en la comunicación con Dios como en los círculos religiosos más próximos y, más allá, en un plano social de controversia pública sobre las

R. E. SURTZ, *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid 1997; *The New Magdalen: María de Santo Domingo y Juana de la Cruz and the Secret Garden*, ambos trabajos en *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia 1995, 85-103, 104-126; M.^a V. TRIVIÑO, *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid 1999.

⁷ En el caso de María de Santo Domingo, se trata de dos obras: el *Libro de la oración de sor María de Santo Domingo*, con un estudio de José Manuel Blecua, Madrid 1948, editado en inglés por M. E. GILES, *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo. A Study and Translation*, Albany 1990; hay que contar asimismo con el manuscrito de las *Revelaciones*, recientemente editado por R. SANMARTÍN BASTIDA y M. LUENGO BALBÁS, *Las «Revelaciones» de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*, London 2014, además de la interesante información complementaria que ofrecen los testimonios recogidos en el proceso a la beata, editado por L. SASTRE, *Proceso de la beata de Piedrahíta*: Archivo Dominicano 11 (1990) 359-401; 12 (1991) 337-386. En el caso de Juana de la Cruz destaca su ciclo de sermones recogido en el *Libro del Conorte que es el que se escribió de los sermones que predicava Santa Juana estando elevada*, manuscrito custodiado en la Real Biblioteca de El Escorial (ms. J-II-18) y que ha publicado I. GARCÍA DE ANDRÉS, *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, 2 vols., Madrid 1999. Siguen manuscritas la biografía de Juana, *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz* (Real Biblioteca de El Escorial, ms. III-K-13) y el conocido como *Libro de la casa y monasterio de Nuestra Señora de la Cruz* (Biblioteca Nacional, ms. 9661).

⁸ Como todo profeta. ESPINEL, 11, 17.

mujeres y lo femenino que arrancaba de siglos atrás. Sujetos y agentes de discurso, el hecho de hacerse oír fuera de los ámbitos privados era una transgresión cultural. Fueron por ello objeto de debate: las fuentes mencionan lo que se oía y decía sobre ellas y lo que era preciso hacer callar mediante defensa pública. Ésta se situaba en el mismo plano comunicativo enfatizando las grandes cosas que se «decían» sobre ellas y su semejanza cristológica, pues también Jesús había sido «infamado»⁹.

1.1. MUJERES EN DIÁLOGO CON DIOS

Exponentes de la corriente místico-afectiva que tan importante fue en la España del tiempo¹⁰, experimentaron y promovieron una espiritualidad fundada en el amor cuyo pilar era la relación personal y la comunicación íntima con Dios cultivada en la oración mediante la «spiritual conuersación». Se trataba de rezar/escuchar y movilizar la afectividad en un proceso connotado por el vínculo sponsal-filial entre lo masculino y lo femenino cuyo modelo perfecto eran Cristo y su Madre¹¹. Sobre este fundamento se construyeron como sujetos dialógicos y relacionales: la palabra femenina, en su vínculo directo con lo divino, era poderosa y podía transformar la realidad.

La beata de Piedrahíta, a quien se había reconocido excelencia contemplativa por usar «palabras tiernas y delicadas», hablar con «amorosa pasión» y «en sentido mystico»¹², desarrolló buena parte de su discurso magisterial en torno a la oración. Pertenecía a una orden dominica en cuyo carisma era central la palabra: en dimensión orante para las mujeres¹³ y predicadora para los varones. Partiendo de esa funcionalidad orante femenina, ejerció la predicación y el magisterio masculinos aunando ambas y proponiendo el diálogo afectivo continuo con Dios y con el mundo para lograr la transformación personal necesaria a fin

⁹ *Libro de la oración*, 6-7, 13, 15, 19, 21; *Conorte*, II, 1473.

¹⁰ M. ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1977; G. MCKENDRICK y A. MACKAY, *Visionaries and Affective Spirituality during the First Half of the Sixteenth Century*, en M. E. PERRY y A. J. CRUZ (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, 93-104.

¹¹ *Libro de la oración*, 16, 28-29 y ss.; *Conorte*, II, 1085, 1116.

¹² *Libro de la oración*, 22.

¹³ M.^a M. GRAÑA CID, *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid 2008, I, 248-249.

de conseguir la armonía perfecta y universal. La palabra integraba al ser humano y creaba comunidad y comunión¹⁴. Lo que más «aplaque» a Cristo es que se rece en todo momento porque «en la oración gusta el ánimo la dulcedumbre e suavidad de mí» y porque convenía que todo lo que él había creado «oyese la nueva de mi venida» y «sintiese el dolor de mi muerte». Si en la oración habían de ponerse en juego la persona completa y sus formas de conexión comunicativa –palabra, escucha y sentimiento–, tan necesarias eran la tradicional oración vocal como la mental. El rezo de las horas canónicas no debía ser una jaculatoria mecánica, pues «anlas de decir con la boca y con el corazón», pensando en lo que en cada una padeció Jesús. Del mismo modo era necesaria la combinación de lo vocal con lo mental y lo afectivo en la oración personal, donde «lo que pensaren o hablaren... ha de hazerse amorosamente, las palabras an de ser pocas, con atención e devotamente dichas. E pararse han doquier que el ánimo reçibiere algún alivio de devoçión». Las potencias mentales debían concentrarse en la experiencia cristológica «mirando», «considerando» y «recordando» la vida de Jesús. Ello reportaba un peculiar estado del alma que la beata describe en términos musicales: cada uno es una armonía y el alma un instrumento que Dios templea con caridad y amor haciendo que la persona se vuelva hacia él, abra sus oídos a sus palabras movilizándolo su afectividad y produzca suave melodía¹⁵.

El peso de lo auditivo resulta fundamental dada la dimensión dialógica de la oración. Dios escucha al ser humano y se hace escuchar por él, quiere hacerse oír por todos los cristianos tanto en la conversación personal del alma como en el mundo, y «anda llamando» a las gentes. Pero María entiende que orar es también «dar voces a Dios» para lograr que nos oiga y que esto viene facilitado por la perfección espiritual. Así, la oración de petición, centrada en el bien de la Iglesia, constituyó uno de los núcleos del carisma del convento de Aldeanueva: ella y sus religiosas

¹⁴ M.^a M. GRAÑA CID, *La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana (Reforma, ministerios y relaciones con el poder)*, en P. DÍAZ SÁNCHEZ, G. FRANCO RUBIO y M.^a J. FUENTE PÉREZ (eds.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*, Huelva 2012, 76.

¹⁵ *Libro de la oración*, 43, 46, 48. R. E. SURTZ, *Imágenes musicales en el «Libro de la oración» (¿1518?) de sor María de Santo Domingo*, en A. VILANOVA (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, I, Barcelona 1992, 563-570.

confiaban en que Cristo las oiría por su excelencia espiritual, daban «gran prisa a Dios» y obtenían gracias como respuesta a sus súplicas¹⁶.

La total concentración en Dios que exigía la actividad orante debía intentar mantenerse durante el resto de actividades cotidianas, de modo que «conversación y corazón» estuviesen siempre en el cielo. Había que eliminar las palabras nocivas u ociosas que distraen e impiden el crecimiento personal y no pararse a responder a los opositores aunque sí rezar por ellos, recordando siempre que Cristo en la tierra «convorsó» para «doctrina y enseñanza» de los cristianos. Así, la conversación orante desencadenaba más comunicación. Intensificaba el valor relacional de la palabra movilizándolo a la persona hacia el diálogo con los otros para llevarles el amor divino «con que comuniquen e traten e conversen con las criaturas sin querella»¹⁷.

Este concepto de oración facilitaba la construcción de un sujeto parlante femenino con poder para comunicar con Dios y capacidad para generar la acción divina y transformar las cosas. Poder casi privativo de las mujeres tal como reconocían los frailes dominicos al entender que Dios oiría a las religiosas por ser tan siervas suyas y a ellos «por suplicarlo con ellas». No parece haber sido éste el acento dominante en la beata, que situaba la práctica orante en un marco de gran libertad relacional y de autonomía respecto a la mediación eclesial y que hizo de ella el epicentro del carisma de su proyecto de reforma dentro de la orden. Así, en la incipiente congregación a que dio origen integró religiosas y religiosos en un plano de horizontalidad fraterna y con afán de dedicación «libre» a la oración; el hecho de poder ser «traslados verdaderos» de Cristo ejerciendo una misma práctica orante abría el camino hacia la equidad¹⁸. Con todo, si también abría el camino de la palabra pública y el magisterio a todo cristiano, era la excelencia espiritual el resorte de autoridad necesario para hacerse oír. La experiencia de unión mística, visibilizada físicamente en el éxtasis, reportaba la plena identificación con Cristo plasmada a su vez en los estigmas, que María y Juana compartieron. Durante sus «raptos» o «arrobamientos», ambas podían situarse en un mismo plano dialógico con Cristo y otros seres

¹⁶ Entre otros ejemplos, véase *Proceso*, 343, n. 13.

¹⁷ *Libro de la oración*, 51; *Revelaciones*, 106, 95-103.

¹⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, 257; GRAÑA, *La maternidad*, 76.

celestiales, especialmente la Virgen o figuras de santidad¹⁹, obteniendo información de primera mano que constituyó la base de su enseñanza y de su liderazgo como madres espirituales. Estatus que María desarrolló en el ámbito institucional de la Orden de Predicadores y en su relación estrecha y continua con los dominicos. En este contexto vital puede entenderse mejor que una mujer analfabeta como ella sustentase su liderazgo comunicativo sobre la oralidad para integrar a sus interlocutores y discípulos letrados.

El diálogo con Dios fue también central en la comunidad franciscana de Cubas sobre el telón de conceptos similares: él «habla» a las almas y hace que «suene» su «voz» en toda la cristiandad; además, pensamiento y afectividad forman parte de un concepto integral de oración con gran peso de lo musical. Pero se enfatizaba la dimensión proactiva de Dios en detrimento de la capacidad de la persona para movilizarlo con la consiguiente necesidad de mediación de Juana y la mayor presencia de lo auditivo, lo extraordinario y lo comunitario por encima de lo individual. El marco de acción era muy distinto. En este caso no se trataba de integrar una fraternidad femenino-masculina, sino de afianzar un naciente convento femenino en su identidad y vida religiosa. Quizá tenga que ver con esto una cierta nota de exclusivismo ligado al vínculo esponsal entre las religiosas y Cristo. A través de la santa, el Señor tenía que incitarlas a que se «diesen cuenta» de que había hablado a todas, afirmando: «Esposas mías, si os place las mis palabras oír, harto prouecho vos hacen si lo queréis bien sentir», o «mirad quán largo que os hablo... y bueno es esto que oís»²⁰.

La comunicación extraordinaria se concretó en la elaboración de una liturgia o paraliturgia original con gran peso del componente vocal y musical, algo favorecido por la flexibilidad del marco religioso terciario. En la vida cotidiana del convento de Cubas, los mensajes celestiales solían traducirse en oraciones que se recitaban o cantaban, frecuentemente en determinados momentos del ciclo litúrgico. Uno de los coloquios que Juana mantuvo con Dios, titulado *Esposo, si auéis oydo quién me robó mi sentido*, se cantaba el día de la Cruz de mayo, fecha del nacimiento y muerte de la visionaria. También podían cantarse las palabras pronunciadas por Dios en «diálogo comunitario» con las religiosas mediado por

¹⁹ *Revelaciones*, 97; *Libro de la oración*, 43, 46-48. En el proceso le preguntaron si Dios le hablaba en sus raptos. *Proceso*, L, 358

²⁰ *Libro de la casa*, fols. 11v, 12v-13r, 14r.

Juana: así las que dijo en una ocasión hablando con ella y con las religiosas «presentes y ausentes», que cantaban en el refectorio en la octava del Santísimo Sacramento. Otro ejemplo: el Señor dijo qué palabras habían de decir las religiosas a la hora de la muerte y que les serían de gran ayuda para salvarse. Como en Aldeanueva, era importante la oración de petición, pues en Cubas se sabía que el Señor es «amigo de que le pidamos». Fue notable el componente comunitario y relacional. Las religiosas se organizaban en cuadrillas o cofradías para hacer penitencias y pedir mercedes a Dios amparadas por alguna devoción o mediación. Aunque según el ángel de la guarda de Juana, todas las «pláticas» de las religiosas «eran celestiales» porque allí resplandecía la santidad, tenía que ser ella quien favoreciese la comunicación personal de sus hermanas con «los celestiales». De ahí el peso de la apropiación memorizada y recitativa de palabras ajenas, facilitada por el uso de acrósticos. Por ejemplo, recitaban de rodillas la corona de las letras del nombre de la Concepción y el día de la Cruz de mayo iban a dar las gracias a la tumba de Juana y decían una corona de himnos y antífonas «de las letras de su nombre»²¹.

1.2. MAESTRAS Y PREDICADORAS

María y Juana predicaron «en persona del Señor», en estado extático. El cuerpo femenino se identificaba con Cristo, la Palabra encarnada, y se convertía en su instrumento realizando la sustitución, esencia de lo profético: las escribas de Cubas afirmaban «ver» que no era Juana quien hablaba, sino Cristo por su boca, y era él quien respondía a las preguntas a través de María. Aunque los contemporáneos reconocían su aporte personal y su capacidad retórica subrayando lo mucho y bien que hablaban²².

²¹ *Libro de la casa*, fols. 7v-8rv, 9v, 16r, 30v, 33r, 38v, 40v, 43v, 50v-51r.

²² ESPINEL, 49; *Conorte*, II, 1472-1473 y 1478; *Proceso*, XXXXIII, 358; *Libro de oración*, 3, 5-6; R. E. SURTZ, *La madre Juana de la Cruz (1481-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina*: Nueva Revista de Filología Hispánica 33 (1984) 486 ss; A. FREMAUX-CROUZET, *Alegato a favor de «las mujeres e idiotas»: aspectos del franciscanismo feminista en la Glosa de Francisco de Torres a El Conorte (1567-1568) de Juana de la Cruz*, en M.^a C. IGLESIAS, C. MOYA y L. RODRÍGUEZ ZÚÑIGA (comps.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, Madrid 1985, 111 ss.

María sólo predicó dos veces: algunas fuentes hablan de «sermones», pero en su proceso se adujo que habían sido amonestaciones. Su forma de orar fue el fundamento: el peso de lo vocal y el hecho de concebirla como un diálogo con Dios hacía posible la escucha de otros e, incluso, que le hiciesen preguntas. Precisamente, lo que constituye su *Libro* es una «oración y contemplación» que dijo estando en éxtasis. Comenzaba en el plano personal para ir focalizándose en Cristo u otros personajes como la Virgen o Magdalena, con los que podía entablar diálogo directo; si esta conversación, que pronunciaba en voz alta ante un auditorio, ya era una forma de predicación y magisterio, según avanzaba en ella hacía llamamientos colectivos en un plano admonitorio. Podía combinarlos con oraciones por el papa, la Iglesia y sus ministros, los príncipes cristianos y otras personas particulares «a quien ella ama en Dios». Además, estando «in raptu» hablaba de forma peculiar, con un estilo «muy más alto, elegante y excelente que quando habla extra raptum», con el que combinaba el gesto y los movimientos. Se ha resaltado el carácter dramático y parateatral de sus alocuciones²³.

Sus diferentes formas de actividad comunicativa estuvieron vinculadas a otras tantas maneras de entrar en éxtasis. Estas fenomenologías fueron textualizadas por el anónimo escriba del *Libro de la oración* en cuatro partes, lo cual denota su interés por subrayar el peso específico de las diferentes formas de hablar de la beata como rasgo significativo de su aportación religiosa²⁴. La «primera manera de su hablar y enseñar doctrina» es «donde dize «ay mi Dios, ay mi Dios»» y le ocurre tras arrebatarse al comulgar y ante la eucaristía. La segunda, donde dice «oh dulce y buen Jesús», le sucedía considerando la grandeza de Dios y poniendo pensamiento e imaginación en alguna cosa maravillosa creada por él. En la tercera, donde dice «pues yo era criador de todas las cosas», entraba en diálogo con los teólogos presentes, que argumentaban en contra o le preguntaban dudas y «ella escucha, oye y agudamente responde y satisfaze». La cuarta se correspondía con su actividad de escritura, como veremos.

El proceso seguido por Juana de la Cruz es bien conocido. Tras iniciar una actividad magisterial de corte visionario, vivió una experiencia de enmudecimiento tras la cual Dios le devolvió el habla anunciándole

²³ *Proceso*, 345; n° 19, 363; *Libro de la oración*, 34; CORTÉS, *Sor María*, 54-56; SANMARTÍN, *La representación*, 278.

²⁴ *Libro de la oración*, 5.

que, en adelante, hablaría él por su boca, gracia que duró trece años. Fue así como inició su predicación como canal de Dios, función que describe con imágenes musicales –órgano o trompeta de Dios–. El proceso se iniciaba al arrojarse y elevarse sobre su cama, estado en el que veía a Dios y le hablaba; aproximadamente una hora después, el Señor «le daba el Espíritu Santo como se lo dio a los sagrados apóstoles cuando les envió a predicar por el mundo» y comenzaba a predicar por su boca. Una predicación pública en la que fue escuchada por múltiples personas y en la que se ajustaba al ciclo litúrgico dedicándose a la fiesta del día para acabar despidiéndose de sus oyentes con una bendición y que desarrolló a lo largo de trece años. Es conocido también el peso de la dramatización teatral de los sermones, que podían ser representados²⁵. Pero, a diferencia de María, no es su ejercicio oral lo que más se destaca, sino la escritura asociada a su vivencia extraordinaria.

Ambas visionarias decían «cosas santas y muy buenas», «prophetie secundum doctrinam sanctorum», y a la gente le admiraba que mujeres ignorantes respondiesen tan bien o mejor «que cualquier maestro en teología y onbre de gran sciencia», prueba de que eran «cosas diuinalmente enseñadas». «Decían» muchas cosas «por venir» que se cumplieron. Movilizaban afectividades y conciencias cambiando las cosas, pues con su palabra lograban mejoras religiosas, conversiones o ingresos en religión. Con todo, el afán pastoral es más evidente en Juana de la Cruz, así como la ampliación doctrinal, pues sus sermones eran considerados palabra revelada que añadía datos a la Sagrada Escritura o iluminaba algunos de sus pasajes²⁶. Ver, oír y hablar son verbos entrelazados en esta experiencia femenina y con ellos se describe también el magisterio permanente que ejercían con su ejemplo y «santas palabras». En el caso de María, muchos iban a «conversar familiarmente» con ella y, «viendo y oyendo» a la beata, se transformaban, al igual que quienes eran invitados a sus sermones «ad videndum et audiendum illam». En este contexto se entiende también el ejercicio de otros roles clericales como la confesión: «audiuit peccata aliquorum»²⁷. Fue en este ámbito de la

²⁵ A. DAZA, *Historia, vida y milagros, éxtasis y reuelaciones de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz, de la Tercera Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, Madrid 1610, fols. 59v, 58v, 62r; SURTZ, *La guitarra*, 81 y ss.

²⁶ *Proceso*, «Obiecciones», 374; n° 10, 361; n° 12, 361-362; n° 17, 363; n° 22, 364; núms. 27-28, 365; n° 43, 372; XXXVII, 357; XLVI-L, 358.

²⁷ *Proceso*, n° 26, 364-365; núms. 37-38, 370; XXXXII, 358; «Obiecciones», 377.

oralidad en el que ambas desarrollaron sus más amplias actuaciones. Bien orando en voz alta, predicando, aconsejando y consolando e, incluso, dictando directamente –como parece que hizo Juana con muchos de los mensajes que recibía del cielo y con su propia biografía–, las dos incursionaron en los dominios de lo público y revistieron de autoridad su palabra.

Los argumentos de apoyo a esta práctica fueron varios y no podemos entrar en ellos, pero sí querría señalar algunas coincidencias, sobre todo el hecho de que las interesadas o sus compañeras defendiesen su ejercicio de la palabra pública en términos similares. Si el anónimo defensor de la beata de Piedrahíta entendía que lo importante no es «quién o cuál» habla sino lo que dice, ellas recordaban que habían sido las mujeres las anunciadoras de la Resurrección, subrayaban la igualdad espiritual de varones y mujeres y enarbolaban el argumento del libre albedrío de Dios y su capacidad de poder milagroso para hacer cuanto «le plaze»²⁸.

2. LECTURA Y ESCRITURA EN LA EXPERIENCIA PROFÉTICA

Las prácticas del leer y el escribir formaron parte de la experiencia de las profetisas y los libros y los textos, en cuanto objetos materiales, pudieron alcanzar valor religioso. Esto fue así pese a su origen popular y, por consiguiente, iletrado, término que no sólo comportaba su ignorancia de la teología, sino probablemente su analfabetismo. Al menos de forma más clara en el caso de María aunque haya dudas²⁹. Las casuísticas asociadas a esta cuestión iluminan aspectos interesantes.

2.1. LECTURA Y ESPIRITUALIDAD

La práctica lectora se documenta poco aunque cabe sospechar un peso mayor de lo que parece. Además, figura asociada a la dimensión religiosa, tanto al servicio de la oración como del adiestramiento espiritual, y en las dos modalidades habituales de aquel tiempo, en voz alta y mental. Tuvo un notable valor afectivo, si bien resulta más notoria en

²⁸ *Libro de la oración*, 14, 21-22, 37-38, 40; *Conorte*, II, 994; 1475; SURTZ, *La madre*, 487; *La guitarra*, 131-167.

²⁹ GILES, 91; Reflexiones de Rebeca Sanmartín en *Revelaciones*, 44.

Cubas su capacidad de «con-mover» movilizándolo los afectos, impulsando a la acción o consolando.

La lectura personal formó parte de la práctica orante propuesta por María de Santo Domingo. En línea con la tradición monástica de la «lectio divina», la lectura devota de la Escritura y de otros libros era otra forma de orar y tenía sus mismos efectos. Había que procurar «entender» lo que se leyese y «remirallo», leer de forma reflexiva e interiorizada. Sin embargo, se plantea el problema de su práctica. Según las fuentes, María «nunca aprendió letras ni ciencia alguna, ni sabe leer ni latín». Podría tratarse de una exageración para magnificar el peso de lo sobrenatural en su vida, pero lo cierto es que le leían en voz alta las cartas que recibía. Cabría pensar en una doble posibilidad de orar según se incluyese o no la lectura. El habitual aprendizaje religioso por el oído y la vista puede explicar los saberes bíblicos y teológicos que la beata demostraba en sus alocuciones y quizá también la actividad memorística, frecuente en medios analfabetos o semi-alfabetizados³⁰.

En Cubas se practicaba la «lición» y, cuando «se contemplaba la Pasión», acaso se leyese alguna *Vita Christi* dado el gran peso de la línea cristocéntrica meditativa en la espiritualidad franciscana y el uso «evangélico» que se hizo en España de este tipo de textos³¹. Sin embargo, las noticias sólo hablan de adiestramiento espiritual y de audición lectora, de lo que se deduce la importancia de las prácticas de lectura en los ámbitos de actividad comunitaria. ¿Pudo obedecer a algún tipo de control sobre la lectura religiosa femenina en aquel contexto? No hay datos para afirmarlo³². La biografía de Juana describe tres episodios de lectura. El primero, tras haber oído leer una «lición» sobre San Francisco que la

³⁰ *Revelaciones*, 96, 106; *Libro de la oración*, 26, 53; *Proceso*, n° 22, 364.

³¹ Así Santa Teresa, aunque cuando ya no se podía leer la Biblia. G. della CROCE, *La «Vita Christi» di Landolfo di Sassonia e S. Teresa d'Avila*: Carmelus 29 (1982) 90. Sobre el contexto literario: M. ANDRÉS MARTÍN, *En torno a la «theologia crucis» en la espiritualidad española (1450-1559)*: Diálogo Ecuménico VI (1971) 359-390; R. M. PÉREZ GARCÍA, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid 2005.

³² Los estudios de las bibliotecas monásticas femeninas ponen de manifiesto procesos de control y homogeneización a comienzos del XVI y la tensión entre «lectio» y «meditatio». P. M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV-XVI)*, en D. de COURCELLES y C. VAL JULIÁN (eds.), *Des femmes et des livres. France et Espagnes, XVe-XVIIe siècle*, Paris 1999, 35; *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Madrid 2005, 124; SANMARTÍN, *La representación*, 268, n. 368.

impulsó a imitarlo; años más tarde, cuando ya era abadesa y cayó gravemente enferma, pidió que le leyesen algunos ratos en su celda «liçión espiritual»; por último, cuando fue depuesta del cargo la lectura del *Flos sanctorum* y de «liçiones» devotas sustituyó a su magisterio espiritual porque permitían aprender del ejemplo de «santos y santas». Esta misión de adiestramiento se percibe en una parte de los textos que recogieron dicho magisterio para adoctrinar a las religiosas y recordar el vínculo sobrenatural del convento tras la muerte de la santa³³.

Llama la atención que se trate de referencias tan escasas y específicas, máxime considerando que la riqueza temática y expositiva de la predicación de Juana, visible en el *Conorte*, denota amplios conocimientos espirituales y escriturísticos y muy posibles influencias de la tradición mística medieval, en concreto la femenina. Conocimientos que, como he señalado para María, pudieron ser adquiridos por el oído, escuchando a los predicadores y maestros religiosos, pero que, dado el contexto histórico y la importante labor de promoción editorial llevada a cabo por Cisneros –personaje muy cercano a esta casa–, invitan a pensar en un peso mayor de la lectura en la vida de esta comunidad o, al menos, de su dirigente y de su círculo más próximo³⁴.

Estos espacios terciarios femeninos debieron ser más flexibles en la cuestión del alfabetismo que los monasterios, tanto por constituir nuevas formas de encuadramiento espiritual e institucional con prácticas y liturgias propias como por una posible adscripción social popular frente al carácter aristocrático del monacato. La condición de terciaria regular no fue incompatible con la nobleza, pero esta forma de vida, de origen beato, muestra en estos casos un perfil no nobiliario. ¿Hubo religiosas alfabetizadas y no alfabetizadas formando una misma comunidad de iguales? Es significativo que una de las amanuenses de Cubas, María Evangelista, hubiese aprendido a escribir por iluminación divina. O que bastantes de los textos producidos en esta comunidad se destinasen

³³ *Vida y fin*, fols. 15r, 102v y 82rv.

³⁴ M.^a M. GRAÑA CID, *¿Una memoria femenina de escritura espiritual? La recepción de las místicas medievales en el convento de Santa María de la Cruz de Cubas*, en N. BARANDA LETURIO y M.^a C. MARÍN PINA (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid 2014, 189-205. No se olvide que el buen predicador estaba ligado a los libros, algo muy visible en tiempos posteriores. A. CASTILLO GÓMEZ, *El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco: Via Spiritus* 11 (2004) 25.

sobre todo a su memorización para ser recitados, cantados o representados, lo que facilitaba su uso en casos de analfabetismo. En este contexto se entiende mejor el gran peso de la audición lectora en esta comunidad y la casi omnipresencia mediadora de Juana de la Cruz. Por su parte, el peso de la «oralidad orante» en Aldeanueva mostraría un perfil de alfabetismo todavía menor.

2.2. LA ESCRITURA Y EL VALOR RELIGIOSO DE LOS TEXTOS

Si la fenomenología comunicativa del convento de la beata de Piedrahíta tuvo como eje la oralidad con posible participación de la lectura, en el caso de Cubas la escritura parece haber sido la práctica central o, al menos, la que más interesó destacar en las fuentes. El convento constituyó un espacio de escritura femenina y de producción de textos en el que el escribir fue parte de la acción religiosa. Se trató de una actividad de origen divino, querida e impulsada por Dios, lo cual plantea interesantes paralelos con la composición de la Biblia³⁵. A su práctica se podía llegar a acceder de forma milagrosa como le sucedió a María Evangelista y los textos tenían virtudes taumatúrgicas. Veamos estas fenomenologías.

La escritura apenas se presenta en dimensión creadora, sino como transcripción de los mensajes divinos vinculada a la audición y la oralidad o a la copia de textos en línea similar a los «scriptoria» monásticos³⁶. En la primera categoría se incluye la obra más importante generada en el convento, el libro del *Conorte*, donde las amanuenses recogieron los sermones que Cristo habría predicado por boca de Juana de la Cruz; también muchas oraciones que la visionaria recibiría directamente de Dios o de otros seres celestiales. En la segunda, menos documentada, los textos que Dios habría hecho llegar al convento para que los copiasen, como la importante revelación de que había decidido alargar el tiempo del mundo después de 1500 a petición de la Virgen³⁷.

³⁵ W. G. HEIDT, *Inspiración, canonicidad, textos, traducciones, hermenéutica*, Santander 1971.

³⁶ Parece haber sido práctica habitual la copia o traslado de textos. En diversas ocasiones se citan varios del libro del *Conorte*, tanto completo como por partes, entre otros.

³⁷ *Libro de la casa*, fols. 60r y ss., 14r y 58v-59v; *Vida y fin*, fol. 32r.

El hecho de escribir aparece como «necesidad de escribir» por parte de estas oyentes de la Palabra, convencidas de que estaban protagonizando la nueva revelación, de que Dios las había escogido para volver a comunicarse con la humanidad y ampliar los contenidos de su mensaje. Sin embargo, aunque tal y como era habitual en la práctica religiosa femenina se justificó como «escritura por mandato», la orden no siempre procedía directamente de Dios. Al finalizar el *Conorte* –al que Dios denominaba «santa escritura»–, las escritoras reconocían haber sido «mandadas de algunos prelados que escribiésemos lo que oíamos» –en probable referencia a Cisneros, que también impulsó la escritura de las alocuciones de María de Santo Domingo–, pero subrayaban que la licencia para hacerlo se la había concedido el mismo Dios, que, además, les había dado «lumbre y memoria para se retener y escribir», referencia indicativa de que la transcripción no fue directa y pudo haber una actividad de composición autorial. La pretensión divina era que su palabra se difundiese por el mundo y confundir a los que la oyeron y menospreciaron en lo que constituye una reivindicación de la escritura femenina y de una práctica que pretendía ser lo más autónoma posible en su vínculo directo con Dios como principal instancia de autoridad³⁸. Precisamente porque estaban encargadas de recoger de él y para el mundo la nueva revelación, estas religiosas se equipararon a los evangelistas y la principal amanuense adoptó el significativo nombre de «María Evangelista».

En los demás textos, destinados para uso interno de la comunidad, la escritura parece haber gozado de mayor autonomía: se efectuaba por mediación de Juana y por orden de Dios, no del confesor, los superiores franciscanos o cualquier otra autoridad eclesiástica. Esa orden podía llegar a la visionaria de forma directa, a través del ángel de la guarda o de la Virgen, lo que comportaba el refuerzo de su posición de autoridad como cabeza conventual y el estatus femenino de dignidad e independencia, en línea con la tradición visionaria femenina³⁹. También se practicó la escritura como memoria. Así la biografía de Juana o el *Libro de la casa*, en cuyo título se señala que recoge los autos que se celebran y las

³⁸ *Conorte*, II, 1473; SURTZ, *La guitarra*, 51; CORTÉS, *Sor Juana*, 24.

³⁹ Las místicas medievales solían recibir directamente de Dios el mandato de escribir. R. VOADEN, *God's Almighty Hand: Women Co-Writing the Book* y G. JANTZEN, «Cry Out and Write»: *Mysticism and the Struggle for Authority*, ambos en L. SMITH y J. H. M. TAYLOR (eds.), *Women, the Book and the Godly*, Suffolk 1995, 55-65 y 67-76. Reflexiones sobre Juana, en SANMARTÍN, *La representación*, 254-255.

gracias y mercedes que el Señor concedió por intercesión de Juana «y esto para siempre»⁴⁰, a fin de perpetuar su recuerdo.

Esta práctica escrita ofrece un notable perfil comunitario⁴¹: indicio de ello es el uso del plural para referirse a las amanuenses en la justificación final del *Conorte* y en otros textos. Aunque algunas noticias responsabilicen de la escritura del libro y de la biografía a María Evangelista⁴², el conjunto de referencias la presenta como la más destacada escritora de un grupo⁴³. Por otra parte, Juana debió ser analfabeta en sintonía con su origen social, pero se afirma que ponía por escrito lo que Dios, su ángel o «los celestiales» le transmitían obedeciendo sus mandatos de escritura. Pudo tratarse de una escritura delegada que otra u otras realizasen a su dictado. De haber sido así, tendríamos un notable caso de control de lo escrito en un contexto exclusivamente femenino. No hay pruebas y es notable la ambigüedad con que se trata esta cuestión. Lo que sí se expresa claramente es el miedo, porque escribir era una transgresión para las mujeres: Juana temía que ella o sus hermanas sufriesen algún mal por este motivo. Cuando casi al final de sus días se declaró una crisis interna que le arrebató el gobierno, llegó a pensar que ese mal podría venir de lo ya escrito y quiso romperlo. Su ángel se lo impidió: todo se lo había mandado escribir «con apremio» y ahora sólo le concedía una libertad relativa; si por una parte le decía «no escribas ya más si no quieres y di a tus hermanas que cese la péndola», por otra le señalaba que había de escribir lo que le ocurría aunque sin hacerlo público⁴⁴. Por lo demás, la mediación de Juana buscó incentivar la creatividad personal en la comunicación con el exterior y llama la atención el vínculo entre oración y escritura: una religiosa que contemplaba la Pasión escribió una carta a la Virgen que el ángel Laruel llevó al cielo por mediación de Juana; ésta, arrobada, vio cómo María la leía con gran amor mientras caían «unas preciosas perlas de sus ojos» sobre el papel que, según le dijo, eran su

⁴⁰ *Vida y fin*, fol. 32r; *Libro de la casa*, fol. 1r.

⁴¹ Fenómeno bastante habitual en la vida religiosa femenina de la época. G. ZARRI, *La scrittura mistica e un testo controverso: l'autobiografia di Lucia da Narni*, en M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI y R. FRIGENI (eds.), *Donne e scrittura dal XII al XVI secolo*, Bergamo 2009, 170.

⁴² DAZA, fols. 162v-163r; GARCÍA DE ANDRÉS, I, 24; CORTÉS, *Sor Juana*, 24 y 28.

⁴³ Daza menciona a tres amanuenses: María Evangelista, Catalina de San Francisco y Catalina de los Mártires. DAZA, fol. 61v.

⁴⁴ *Vida y fin*, fols. 87r-88r.

respuesta; la carta fue devuelta por el ángel y conservada en el convento como reliquia. Pero el hecho de que la escritura no necesariamente fuese responsabilidad de la autora vuelve a señalar que la alfabetización de estas religiosas no debió ser general: una de ellas compuso una copla al Señor mientras oraba fuera del convento; cuando volvió, estando Juana hablando con él, le pidió que le dijera que se acordase de la copla y el Señor respondió en metro; Juana hizo escribir ambos textos a indicación de su ángel⁴⁵.

El escribir presenta además una dimensión pastoral entendida en términos de ejercicio de la caridad en dos dimensiones. La primera radicaba en el préstamo de textos para su copia: Cristo habría pedido a las religiosas «en papel de pergamino mis palabras escribid», para que si alguien devoto las solicitaba para trasladarlas «se las podades prestar, que para entre los hermanos buena es la caridad» y la verdadera ley es amarse unos a otros⁴⁶. La segunda fue la epistolar: es preciso subrayar el gran peso de esta práctica en las dos visionarias, así como su estrecha conexión con el magisterio espiritual y la conversación. El convento de Cubas se convirtió de esta manera en un centro de comunicaciones con el exterior, tierra y cielo⁴⁷. Juana había preguntado a su ángel cómo las personas religiosas con voto de clausura podían aprovechar al prójimo además de rogar a Dios por él: la respuesta fue que podían servirse de «cartas devotas y fieles cathólicas e verdaderas»⁴⁸. Así, acostumbraron a enviar cartas, preferentemente a mujeres –laicas y religiosas– y con variados contenidos, sobre todo de carácter consolatorio y salvífico. Juana solía comunicarse además con las ánimas y en relación con ellas desarrolló una actividad salvífico-comunicativa que enlazaba el purgatorio con la tierra. Otras personas se le encomendaban para que junto a su ángel rogase a Dios por ellas e incluso podían verla en su tribulación, en especial monjas de otras comunidades que conocían su santidad y contactaban con ella espiritualmente «y por cartas»⁴⁹. El que Santa María de

⁴⁵ *Libro de la casa*, fols. 16v-17r.

⁴⁶ *Libro de la casa*, fols. 61v y ss.; 13v.

⁴⁷ La importancia del género epistolar y el hecho de que las cartas llegasen a ser una extensión escrita de la conversación oral en contextos visionarios no necesariamente femeninos, en O. NICCOLI, *Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento*: Società e Storia 7 (1985) 262.

⁴⁸ *Vida y fin*, fols. 90r y 113r.

⁴⁹ *Vida y fin*, fols. 36r-37r.

la Cruz se convirtiese en habitual centro de visitas que iban a escuchar los sermones de la visionaria y a entrevistarse con ella debió plasmarse también en comunicación epistolar; es sabido que Juana animó proyectos educativos emprendidos por mujeres de la nobleza⁵⁰.

La comunicación externa no necesariamente asociada a la pastoral también funcionó en forma epistolar desde los niveles más cotidianos a los sobrenaturales. La escritura de cartas en una comunidad como ésta, que había incluido la clausura entre sus medidas de reforma, fue el recurso habitual para mantener el contacto con el mundo y atender sus necesidades internas. Por ejemplo, estando enferma una religiosa a la que el médico había mandado tomar una purga se apareció San Lucas a Juana para decirle que no se la diesen porque le haría mucho mal y que escribiesen al boticario para que les enviase unas píldoras con las que sanaría; así se cumplió todo⁵¹. Si se suma esto al mencionado episodio en que una religiosa se comunicaba por carta con la mismísima Virgen María –si bien con la mediación indispensable de Juana–, resulta claro que el sistema epistolar fue el fundamento de la comunicación externa del convento de Cubas y uno de los mayores apoyos de la actividad magisterial y pastoral de la visionaria.

El valor de lo escrito como objeto cuyo origen sobrenatural podía cambiar las cosas es otra característica. Puesto que los mensajes celestiales solían traducirse en oraciones que concretaban el valor de la palabra escrita como jaculatoria memorizada y que se recitaban o cantaban, es factible afirmar que aquí se confeccionó una liturgia o paraliturgia propia, de contenidos originales y carácter visionario-salvífico, que resaltaba la potencia de la oración femenina porque con ella se ganaban indulgencias. Dios había transmitido oraciones a Juana que gozaban de poder en su mera recitación y con las que beneficiaba a sus religiosas, a las ánimas del purgatorio y al mundo: algunas serían de gran ayuda a la hora de la muerte; otras palabras que dijo mientras estaba en el dormitorio de la casa hablando con ella y con las religiosas «presentes y ausentes», si se dicen el día de la comunión, «ganan lo que ganó el buen ladrón en la cruz y la Magdalena» y se cantan en el refectorio la octava

⁵⁰ P. de SALAZAR, *Crónica de la santa provincia de Castilla*, Madrid 1612, 461-463; M.^a M. GRAÑA CID, *Mujeres y educación en la Prerreforma castellana: los colegios de doncellas*, en M.^a M. GRAÑA CID (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid 1994, 117-146.

⁵¹ *Libro de la casa*, fol. 61rv.

del Santísimo Sacramento; y con las oraciones que rezaban el día de Santiago el Mayor sacaban un ánima del purgatorio. Recordemos además que las religiosas se organizaban en cofradías o grupos encargados de determinadas acciones orantes y litúrgicas de origen sobrenatural y que también quisieron recoger por escrito. De este modo, la casa era «poderosa porque ahuyenta a los demonios y goza de diversas gracias que el Señor le ha concedido»⁵².

Es indudable que muchos de estos textos tenían la misión de adoc-trinar a las religiosas y de recordar el vínculo sobrenatural del convento por mediación de su prelada tras el fallecimiento de ésta, si bien privile-giándose casi siempre un tipo de apropiación memorizada y recitativa o cantada facilitada por el uso de acrósticos. El día de la Cruz de mayo, fecha en que nació, tomó el hábito y murió Juana, era costumbre ir a dar las gracias donde yacía su cuerpo y decir una corona de himnos y antí-fonas «de las letras de su nombre»; por la tarde cantaban el coloquio en verso entre Juana y el Señor plasmado en las coplas que dicen «*Esposo, si habéis oído quién me robó mi sentido*» y también leían su tránsito; du-rante cierto tiempo le dijeron vísperas de virgen. Recitaban de rodillas la corona de las letras del nombre de la Concepción⁵³, etc.

Pero el valor salvífico-mágico de la escritura iba más allá y afectaba a los mismos textos en su materialidad equiparándolos a las reliquias e imágenes milagrosas, de ahí que se destacase su belleza y su función como adorno en el ámbito ultraterreno. Se ve con claridad en las refe-rencias al «santo libro» llamado *Conorte*. Era valioso el contenido de la predicación en su calidad de nueva palabra de Dios dirigida a las gentes y era considerado objeto precioso «per se». Veamos algunos ejemplos. Una de las religiosas, María de la Madre de Dios, contó haber visto du-rante un arrobamiento cómo entraba por la puerta de la iglesia la difun-ta María Evangelista con el libro que ella había escrito y que era de oro. El Señor había concedido al libro poder contra los demonios y las tem-pestades: el ángel Laruel mandó que leyesen algo de él a las moribundas para defenderse del demonio sin especificar el posible pasaje; durante las tempestades, la prelada mandaba que sacasen el libro «o sus trasla-dos» y la tempestad cesaba. Incluso, había unas cuentas denominadas «del santo *Conorte*» que el ángel les había bajado del cielo y que «traen

⁵² *Libro de la casa*, fols. 16rv, 7v, 9v, 43v, 50v-51r, 38v, 30v y 33r.

⁵³ *Libro de la casa*, fols. 38v, 8rv y 40v.

las gracias» del libro. Pero también leyendo el libro con amor y devoción la persona podía salvarse⁵⁴.

La escritura como adorno, una manifestación peculiar de «escritura expuesta», figura en dimensión sobrenatural y ultraterrena. La relación entre escritura e imagen y la consideración de la primera como objeto precioso –siempre en referencia a palabras santas o salvíficas– junto a un componente de visibilización y memorización, propagandísticas y reivindicativas, determina su presencia en la vestimenta y los complementos usados por los seres celestes. Así, el ángel de la guarda de Juana llevaba joyas y ropas adornadas con textos en latín, lo que subrayaba su misterio y poder: una cruz esmaltada en la frente a manera de joyel con letras a la redonda diciendo «*Confiteantur omnes lingue quoniam Christus est Rex angelorum*»; en el vestido, letras bordadas sobre el pecho diciendo «*Spiritus Sancti gratia illuminet sensus et corda vestra*»; en la manga derecha, a la altura del hombro, junto a la señal de la cruz, «*Ecce crucem Domini fugite partes adverse*»; en la manga izquierda estaba bordada la misma divisa de la cruz con los clavos y todas las insignias de la Pasión y el texto «*Dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinet que sola fuisti digna portare pretium huius seculi*»; en el calzado llevaba labrada en pedrería la frase «*Quam pulcri sunt gressus tui filia Principis*», sobre las rodillas «*Flectamus genua levate*» y, encima de los muslos, «*Celestium, terrestrium et infernorum*». Por otra parte, las oraciones que se escribían en la comunidad fruto del contacto privilegiado con Dios se guardaban en el cielo, donde había un convento igual que el de Cubas y, en él, un cofre donde el Señor depositaba dichas oraciones para «enjoyar» a las religiosas que, tras su muerte, fuesen allá⁵⁵.

Las escrituras expuestas entendidas como complementos de adorno eran joyas valiosas y bellas, así como, en los textos más integrados en la práctica de vida comunitaria, instrumentos reivindicativos de planteamientos teológicos originales, principalmente marianos, en sintonía con las imágenes. Y podían figurar también en medios materiales más frecuentemente utilizados en la exposición pública, como los pendones. Así, la vestimenta del ángel de la guarda de Juana de la Cruz se completaba con un lindo pendón donde llevaba las mismas insignias de la cruz, los clavos y todas las armas de la Pasión descritas en su ropa más la

⁵⁴ *Libro de la casa*, fol. 20v; *Conorte*, II, 1473.

⁵⁵ *Libro de la casa*, fols. 25v-26v y 39r.

Virgen con el Niño en brazos y otros misterios marianos como su Asunción y su realeza. Esta misma función de lo escrito como adorno que facilita la visibilidad y el recuerdo al servicio propagandístico se pone de manifiesto en el traslado del sermón dedicado a San Juan Bautista, un traslado libre y creativo que no se ciñe al texto del *Conorte* –al menos, no al que se ha editado– al aparecer el niño Juanito con una diadema, un jarrito de oro en la mano derecha y un pendón, todos ellos con letras de oro que decían «En mi natividad, la Madre de Dios fue mi ama», frase que iba cantando y tañendo muy dulcemente y que, a requerimiento del Señor, que preguntaba por el significado de aquellas palabras escritas, le mostraba para que las viese⁵⁶. Se trata en este caso de un añadido escriturístico sobre la Virgen y la infancia muy en consonancia con la espiritualidad de esta comunidad, pero que además pretendía subrayar el vínculo entre Jesús y el Bautista.

Otra dimensión salvífica de la escritura no radicaba tanto en sí misma cuanto en su función de mediación representativa de realidades alternativas. Se trataba de escribir para luego reproducir, escenificándolos, los hechos que acaecían en el cielo y de los que era sabedora Juana en su comunicación privilegiada con Dios. De ahí la importancia de los autos en Santa María de la Cruz como espacio de creación, de representación o de animación. La escenificación comunitaria formaba parte de la vida espiritual y eran muy significativas las elecciones de temas marianos de hondo contenido teológico no exentos de carácter polémico por cuanto apoyaban dogmas aún no definidos por la Iglesia. Así, el auto de la sepultura de la Virgen, que celebraban «en la casa de la labor», un espacio de trabajo cotidiano femenino, conectaba con el tema controvertido de la Asunción y coronación de María, todo ello completado con procesiones. Especialmente los autos marianos estaban asociados a indulgencias: el Señor concedía gracias en el auto de la Asunción, incluso a quien ayudase a poner el tablado. De forma significativa, también se enfatizaba en el *Conorte* este misterio mariano, la necesidad de celebrar el auto fuera del convento y la concesión de indulgencias; en realidad, los sermones eran pequeñas piezas dialogadas y con ricas descripciones que facilitaban una posible escenificación⁵⁷.

⁵⁶ *Libro de la casa*, fols. 25v-26v, 62rv y 65r.

⁵⁷ *Libro de la casa*, fols. 2r, 3v y 39v-40r. Sobre el teatro monástico femenino en el otoño de la Edad Media, fenómeno notable en el ámbito del franciscanismo: CÁTEDRA, *Liturgia*.

Esta escritura poderosa, capaz de ser representada en los autos con cuya celebración se ganaban indulgencias, fue característica. Aunque, ciertamente, el carácter salvífico no era tanto de la escritura, sino de la acción que suponía la representación: así, del auto de la Asunción se afirmaba «gánase mucho haciéndola»⁵⁸.

En contraste con esta amplia y diversificada fenomenología de escritura relacionada con la franciscana Juana de la Cruz, apenas hay datos sobre María de Santo Domingo. Para los defensores de la beata, como señalé, su cuarta y última forma de hablar fue la comunicación epistolar; de hecho, es ésta su única actividad de escritura documentada. Se trataba de una práctica «por delegación» en la que ella dictaba los contenidos por no saber escribir. La realizaba retraída en su celda y, frente al marcado carácter social y femenino que se percibe en Cubas, parece haberse dirigido con preferencia a los poderosos; igualmente, respondía con «estilo dulce, elegante y prouechoso» las cartas «de muchos». Usaba como expresión característica «Jesucristo crucificado»⁵⁹. Sin duda, compartía con las franciscanas la función pastoral. Pero, por lo demás, la textualización de sus discursos fue masculina coincidiendo en esto con la práctica de otras místicas y de la más famosa dominica, Catalina de Siena. Fueron los frailes erigidos en sus discípulos y defensores los responsables de los textos que recogieron sus palabras sin que ella lo haya impulsado⁶⁰. En este marco, resulta significativa una de las preguntas de su proceso: si tenía en su poder un papel escrito por el propio San Juan Evangelista en el cual Dios le certificaba a ella ciertas cosas o si fue María quien lo escribió mientras dicho santo le tomaba la mano y la pluma, a lo que contestó que no se acordaba⁶¹. Es un ejemplo aislado, pero que ofrece ciertas similitudes con Cubas posiblemente indicativas de un cierto afán emulador. Denota la misma dimensión sobrenatural o mágica de la escritura, el carácter milagroso del acceso de las mujeres analfabetas a su práctica, su garantía de veracidad y el afán por vincularse a los evangelistas, con la nota específica en este caso del discípulo amado.

⁵⁸ *Libro de la casa*, fol. 4r.

⁵⁹ *Proceso*, XLVII, 358; *Libro de la oración*, 5, 89-92.

⁶⁰ Algo que suscita no pocos problemas de autoría. Interesantes reflexiones al respecto en SANMARTÍN, *La representación*, 248-253; *Revelaciones*, 44 y ss.

⁶¹ BELTRÁN DE HEREDIA, *Historia*, 247-248.

3. LIBROS, LETRAS Y TEXTOS EN EL DISCURSO TEOLÓGICO

Además de las fenomenologías de la cultura escrita, cabe resaltar que los sermones de Juana de la Cruz otorgaron valor teológico a lo escrito en el plano discursivo. Partiendo de la Sagrada Escritura, conectaba con tres presupuestos que en algún caso eran reformulaciones de los textos originales⁶². Uno, siguiendo el evangelio de Juan, el ser Cristo el Verbo de Dios hecho carne (Jn 1, 14). Otro, el que la Biblia sea el registro escrito de las palabras y hechos de Dios para su memoria y difusión con la finalidad de la salvación humana hasta el punto de que «antes perecería el cielo y la tierra que una tilde de la Santa Escritura» (reformulación de Mat 5:18 y Luc 16:17). El tercero respondía a otra cita evangélica sobre los escogidos de la humanidad: «vuestros nombres están escritos en el cielo» (Luc 10:20).

El primer y fundamental presupuesto, Jesucristo como Verbo encarnado, constituye el núcleo del pensamiento de Juana en coherencia con la ortodoxia católica. Independientemente de otros usos y planteamientos varios que se perciben en la teología y la espiritualidad de la autora y su comunidad, aquí sólo destacamos su concepción en su literalidad escrita, en buena medida inspirada también en Jn 1, 12: «Pero a todos los que le recibieron, que son los que creen en su nombre, dioles poder de llegar a ser hijos de Dios». Juana exalta el nombre de Jesús trazando un paralelo entre la carne y el texto escrito, entre el Dios humanado y su nombre en la pura materialidad de las letras que lo componen y con que se registra en la dimensión de lo real-material. De forma significativa, conecta con la tradición judía en la literalidad de lo escrito y en el uso de las letras del alfabeto como instrumento de exégesis. Ejerce así una función de los rabinos y, mediante este ministerio interpretativo, reformula la tradición hebrea para darle una dimensión enteramente evangélica y cristológica que acaso encuentre su explicación en la importancia del problema judeoconverso en el contexto histórico de Juana y en su asunción de una postura antijudía⁶³. Ocurre cuando afirma que la ley tenía escritas cinco letras; sin embargo, en vez de señalar que éstas

⁶² *Conorte*, I, 300, II, 1461 y 1225.

⁶³ Participando así, incluso, de las controversias con los judíos que habían sido características del medio ambiente de la tradición evangélica en sus orígenes y donde el argumento escriturístico tuvo un lugar importante. D. YUBERO GALINDO, *La formación de los evangelios*, Madrid 1966, 59.

componían el nombre «Torah», rompe la tradición afirmando que eran una «y», una «e», una «v» y dos «s» que decían el nombre de «JHS» (sic). La ley, pues, es Jesucristo, encarnación de la palabra y del mensaje salvífico de Dios. Además, señala que junto a estas letras figuraban las siguientes palabras: «Hasta que este nombre venga del cielo y estas letras sean cumplidas, nunca ninguno tomará ni poseerá el cetro real ni la corona», una reformulación centrada en el protagonismo material, escrito, del nombre de Cristo identificado con su persona y con netos acentos mesiánicos, de Gén 49, 10: «No faltará de Judá el cetro, ni de entre sus pies el báculo, hasta que venga aquel a quien pertenecen y a quien obedecerán los pueblos». El argumento contenido en el *Conorte* prosigue así: aunque nació el Salvador, los judíos no lo reconocieron como tal y todavía algunos decían que no se habían cumplido aquellas letras ni aquel nombre había venido del cielo, por lo que seguían esperando. Su conexión con la espiritualidad franciscana reformista en la devoción al nombre de Jesús, concretamente con el famoso predicador San Bernardino de Siena, merece también resaltarse sin restar originalidad a Juana.

La segunda afirmación, «antes perecería el cielo y la tierra que una tilde de la Santa Escritura», es una reformulación de Mat 5:18 y de Luc 16:17. El primero situaba estas palabras de Jesús en las bienaventuranzas del sermón de la montaña: «Os lo aseguro: mientras duren el cielo y la tierra, no dejará de estar vigente ni una i ni una tilde de la ley sin que todo se cumpla», palabras sobre la ley que, según la exégesis actual, han de verse en el contexto de la alianza y el reino subrayando que la salvación de Dios no se acabará jamás⁶⁴. Según Lucas, Jesús dijo «Más fácil es que el cielo y la tierra pasen que no que caiga un ápice de la Ley» respondiendo a la hipocresía de los fariseos; los estudiosos afirman referirse a que con Jesús se ha iniciado una nueva etapa que sigue pero al tiempo sobrepasa la de la Ley y los profetas, el camino del reino de Dios en Cristo. Y es posible percibir otra relación con Luc 21, 33: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán», afirmación de Jesús referente a la validez permanente de sus palabras⁶⁵. En todo caso, es importante señalar que el contexto de las bienaventuranzas tiene que ver

⁶⁴ W. R. FARMER et al. (dirs.), *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Estella (Navarra) 1999, 1157.

⁶⁵ *Ibid.*, 1288 y 1298.

más ampliamente con el tema porque todos los que oyen a Jesús reciben la vocación de ser signos en el mundo.

Ambos presupuestos figuran interconectados en el discurso de Juana sobre lo escrito, así como con el concepto de representación, tan importante en ella. Lo escrito, por cuanto registra materialmente la Palabra de Dios, es bello y rico y, al tiempo, representa a la divinidad en una dimensión material-real, en paralelo con el misterio de la Encarnación, con que el Hijo sea la Palabra de Dios hecha carne; además, sirve para visibilizar el mensaje divino y fijarlo en la memoria, lo que el Padre quiere que se realice en la tierra y en el cielo para que todo el mundo pueda conocerlo e incluso, en la dimensión celeste, disfrutarlo. Así lo señala en el sermón del *Evangelio del padre de compañías*⁶⁶ que se canta el domingo de la septuagésima. Las Sagradas Escrituras son caracterizadas como procuradores, representantes de Dios enviados por él para alquilar peones que trabajen en su viña, como también lo son los patriarcas, los profetas y los predicadores. Puesto que las gentes renuevan cada día sus llagas con sus pecados y él ya está ensalzado y glorificado, hace además una imagen suya que, en calidad de mayordomo-procurador, habrá de testimoniar lo que padeció por la humanidad, vigilar continuamente su hacienda y facilitar la conversión de las gentes. Aquí es donde al paralelo escritura-imagen en la dimensión de representación del mensaje de Dios se suma otra relativa a lo puramente físico, como elemento integrante del cuerpo-materia del Dios-imagen y representante del cuerpo de Cristo. Porque la imagen llevaba un libro en la mano donde estaban escritos con letras de oro el Evangelio, los ejemplos y palabras que el Señor dijo por su sagrada boca y, mientras lo abría, mostraba las llagas de pies, manos y costado. Al hilo de esto se traza también un interesante paralelo entre la comunicación que Dios entabla con la humanidad a través de la Sagrada Escritura y el género epistolar en estrecha relación con su cuerpo por entender que aquélla es una carta y las llagas son sus sellos. Se expresa así:

«Ea, ¿quién viene a la viña del señor?, ea, que la viña es la Pasión y las cartas son los santos evangelios y escrituras que de él están escritas, ea que los sellos son las llagas que le hicieron en sus sagradas manos y pies y costado, que él es el mayordomo y que trae poder y tiene cuidado de la hacienda del vivo Dios, a quien representa, que

⁶⁶ *Conorte*, I, 444 y ss.

cualquier honra que se le hace a él la recibe Dios por suya, que en él es Dios conocido y amado...»⁶⁷.

Cierto que el nervio argumental no es la escritura, sino la imagen, sobre cuyo valor trata el discurso: las imágenes, en su calidad de representaciones o moradas de Dios –«así como la Iglesia», apostilla significativa–, convidan a la penitencia y al amor de Dios. Mientras vivamos no seremos dignos de verlo presencialmente, por lo cual tiene a bien darnos sus imágenes hasta el día del Juicio. Además, puesto que nos debemos deleitar en pensar en la Pasión, son importantes las representaciones, figuras o remembranzas. Juana también establece un paralelo con otra importante forma de hacerse Dios presente en el mundo: bajo «cobertura de hostia». Pero es inevitable considerar además las reminiscencias del Apocalipsis: Juana llevaba al extremo el vínculo entre el libro y las cartas que el Juan del Apocalipsis escribe para difundirlo y también nos recuerda la imagen «del que está sentado en el trono» con un libro en la mano derecha sellado con siete sellos: un libro que nadie, salvo el Cordero, es capaz de abrir ni de leer (Ap 1, 1-11 y 5,1-2) y que en el *Conorte* abre la propia imagen permitiendo y facilitando la lectura⁶⁸.

La identificación libro-llagas se efectuaba en un contexto que otorgaba relevancia al cuerpo y coincidía con la queja de los ángeles de estar incapacitados para llorar la Pasión por no tenerlo. La significación corpórea del texto escrito, de nuevo a través de objetos materiales, se ponía de relieve en otros sermones como el de la Ascensión⁶⁹, donde volvía a contraponerse la corporeidad divina a la incorporeidad de los ángeles. Mientras subía al cielo, Cristo llevaba en la mano derecha una espada muy resplandeciente cuyas manzanas y cruz eran de perlas y piedras preciosas con rosas y flores por los méritos de su Pasión; hacia el medio tenía unas letras de oro muy resplandecientes que decían «Venid, benditos», significando su gran misericordia y piedad, y en la punta otras negras que decían «Id, malditos», significando la gran justicia y razón con que condenaba a los malos. De esta guisa explica a los ángeles, que nunca han visto a un hombre ni saben lo que son los huesos y la carne, el misterio de la Encarnación en conexión con el perdón⁷⁰.

⁶⁷ *Conorte*, I, 456.

⁶⁸ FARMER et al., 1692.

⁶⁹ *Conorte*, II, 795 y ss.

⁷⁰ *Conorte*, II, 801 y 803.

La escritura aparece en estos casos como prolongación del cuerpo de Cristo por cuanto integrada en su figura como complemento material, pero cumple también la función de recordatorio del Evangelio o de una característica o mensaje que se desea enfatizar logrando que quede retenido en la memoria. Este papel de complemento físico-memorial lo ejerce igualmente respecto a los seres celestes, en cuyas personas, aun incorpóreas, podía integrarse visualmente lo escrito obteniendo mayor repercusión e, incluso, facilitándose la comprensión del mensaje principal contenido, que así recibía también garantía de veracidad. No dejaban de referirse en última instancia al hecho de haber entrado Dios en la historia: la encarnación divina seguía hallando un eficaz símbolo representativo en el registro escrito. En el sermón del Miércoles Santo, los instrumentos con que tañían en el cielo los ángeles, santos y santas, se convertían en libros muy hermosos con letras de oro muy resplandecientes, claras y esmaltadas que relataban la Pasión «de la misma forma y manera» que Cristo la padeció; una afirmación en modo alguno gratuita, pues expresamente se señalaba que los Evangelios no lo habían registrado todo y que era ahora cuando Cristo, por boca de Juana de la Cruz, completaba la información relativa a los terribles sufrimientos que había experimentado. El episodio se remataba cuando todos los seres celestes juntos, a una voz, cantaban el texto ante el trono divino con mucho dolor, fervor, compasión y devoción⁷¹. En el sermón de Difuntos volvía a trazarse un paralelo entre el libro, la Sagrada Escritura y, en general, la sabiduría religiosa, al describir cómo en el cielo iban volando los ángeles con vestiduras muy blancas y resplandecientes y con libros abiertos –muy pintados y resplandecientes– en las frentes mientras amonestaban a los cristianos con palabras muy provechosas significando que todos los predicadores deben tener en la frente de la memoria y del entendimiento la doctrina que han de transmitir. En este episodio subyace una crítica al clero y se señala la posibilidad de la predicación alternativa: algunos predicadores letrados dicen que entienden las Escrituras al leerlas con solas sus fuerzas y en ello pecan porque cada una de sus palabras tiene muchos significados y son necesarias la lumbre y gracia divinas para entenderlas; muchos ni siquiera lo merecen porque las leen con el pensamiento puesto en otra parte, aunque pueden entenderlas mejor oyéndolas decir a personas simples; por ello, no deben despreciar

⁷¹ *Conorte*, I, 638.

a nadie que diga la Palabra de Dios con caridad, amor y deseo de salvación del prójimo, aun tratándose de persona simple, en evidente alusión a la predicación de Juana.

Todos estos planteamientos conducen a considerar la escritura como objeto precioso en sí mismo, adorno, refuerzo y recordatorio público. Así figura también en la justificación final del *Conorte*, que vuelve a ofrecer reminiscencias de las citas evangélicas señaladas al comenzar este epígrafe. Cristo afirma que no hay tilde, letra y palabra de este «precioso libro» «que no sea una perla y una piedra preciosa y una joya muy rica y una flor muy olorosa para todos los bienaventurados que moran en el reino de los cielos y para cualquier ánima fiel que con fe y amor y devoción lo leyere y oyere». Establece además un paralelo entre el mundo y el cielo al señalar que en éste también hay escrituras expuestas en las paredes: todas sus palabras y misterios están escritos allí «por las paredes de las calles y alcázares, con letras muy grandes y resplandecientes y claras que las puedan todos cuantos allá están leer». Si en los ejemplos revisados era importante la dimensión sensitiva, sobre todo la vista, la visualización de la belleza de las palabras escritas y los libros o de su carácter complementario respecto al cuerpo o la imagen de Cristo, en este momento se llevaba a su máximo grado de potencia, pues, incluso, llegaba a decir que de estas letras escritas en las paredes de la Jerusalén celeste sale «tan suave olor» que todos los bienaventurados se deleitan en olerlas y mirarlas⁷².

La tercera afirmación del *Conorte* relacionada con la escritura y fundada en una cita evangélica era «vuestros nombres son escritos en el cielo» (Luc 10:20). Juana efectúa también aquí una reformulación, pues el texto evangélico no dice «son», sino «están». Jesús habría dicho: «Pero no os alegréis de que los espíritus se os sometan; alegraos de que vuestros nombres estén escritos en los cielos», en el contexto del regreso de los setenta discípulos y añadiendo referencias a que Dios se revela a los sencillos. Hay conexiones con textos proféticos del Antiguo Testamento, en concreto con Isaías y Daniel compartiendo un mismo horizonte mesiánico. En Is 4, 3 se afirmaba que los supervivientes de Jerusalén serán llamados santos y «apuntados» como vivos en Jerusalén. Dan 12, 1 decía «Entonces se salvará tu pueblo, todos los inscritos en el libro» y, Dan 12, 4, «Y tú, Daniel, guarda estas palabras y sella el libro hasta el momento

⁷² Todas las referencias, en *Conorte*, II, 1352-1353 y 1473.

final. Muchos lo consultarán y aumentarán su saber», también aquí en referencia al reino: el libro es el registro de la vida y en él están inscritos los que han de sobrevivir, los ciudadanos del mismo; Dios lleva la contabilidad de las acciones de los judíos y, conforme a su conducta, los inscribe o rechaza en el libro; en la segunda cita, el libro puede referirse a las diversas visiones contenidas en el libro de Daniel o sólo a la última⁷³. También guardan relación con Apocalipsis 3, 5: «El vencedor será así revestido de blancas vestiduras y no borraré su nombre del libro de la vida, sino que me declararé por él delante de mi Padre y de sus ángeles», en referencia al libro donde se anotan los nombres de los elegidos.

Partiendo de aquí, Juana otorga algunas dimensiones diferenciadas a lo escrito como registro material en el cielo de la conducta humana y juega de forma llamativa con la fenomenología conductual asociada a la comunicación escrita. Primero, en lo relativo al uso del verbo, sin dejar de tener en cuenta posibles imprecisiones en la traducción y transmisión del texto evangélico original y de la propia transcripción del *ConORTE*, el hecho de que Juana diga «son escritos» y no «están escritos» parece querer enfatizar una dimensión dinámica de la escritura celeste. Dimensión dinámica que, aun desechando este fundamento, se halla presente en su argumentación. Por lo demás, de nuevo en este punto se pone de manifiesto la conexión escritura-corporeidad, como si se tratase de una especie de «encarnación escrita» de los seres humanos en el cielo antes del Juicio Final y la resurrección de la carne. Se pone de manifiesto también la noción de la escritura como representación de la persona, en este caso no de la persona divino-humana de Cristo, sino de las gentes del mundo. E, igualmente, el carácter del escrito como elemento informativo y recordatorio. Por último, se enfatiza la comunicación entre Dios y los hombres por medio de la lectura, pero en dimensiones originales, básicamente por ser él quien aparece leyendo, aunque también los propios signos de Cristo pueden leer, como después se verá. En cualquier caso, queda de nuevo subrayada la dimensión sensual y experiencial de la cultura escrita, que estimula los sentidos y los sentimientos, pues la lectura conmueve al mismo Dios, le hace disfrutar o irritarse.

Fiel a la tradición bíblica en que se inspira, para Juana de la Cruz lo escrito ejerce en el cielo una función de «registro administrativo» del

⁷³ PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia comentada*, III, *Libros proféticos*, Madrid 1967, 91-92 y 1061-1062.

comportamiento humano, si bien en una dimensión plena, no sólo la virtud, y sin referencias exclusivas al libro de la vida, lo que implica una puesta por escrito más diversificada; una puesta por escrito dinámica, que puede experimentar transformaciones y en la que, además, ejercen gran protagonismo los ángeles e incluso los demonios. Según la autora, los ángeles guardianes tienen por oficio recibir y ofrecer los bienes humanos y contar los pecados para informar de ellos y rogar a Dios el perdón, pero también los demonios cuentan y escriben, en este caso los pecados para acusar a los hombres ante Dios, y no sólo los escriben como se hacen, sino que los exageran contando los veniales como mortales⁷⁴. También en este caso se hace uso de las escrituras expuestas como componentes de la parafernalia de adornos y complementos empleados por los seres celestes. En el sermón de la Veracruz, los ángeles guardianes llevan pendones con rótulos que son de oro cuando representan la virtud pero que se ennegrecen con el pecado; si Cristo encuentra gran placer leyendo aquéllos, el Padre se enfada viendo estos. Hay además un libro que no se identifica expresamente con el libro de la vida mencionado en la Biblia aunque el paralelo es evidente, si bien en una dimensión evangélica original de la autora: recoge la lista de personas que honran la cruz, las que no y las tibias. El Padre manda traerlo y se pone a leer en él; se ofende mucho con las letras de los pecadores y Cristo le ofrece la cruz por ellos; de forma llamativa, el Padre responde mandando leer a la cruz y pasando el libro a los clavos mientras se resalta el carácter de recordatorio de la cruz y los clavos como signos de Cristo, representaciones de su persona y de su sufrimiento⁷⁵. En el sermón de la Resurrección se incide sobre estas cuestiones: aparecen gentes en un valle leyendo un libro con letras verdes que se convierten en demonios en referencia a los herejes y judíos que no saben leer las letras verdes de la Escritura⁷⁶.

La «encarnación escrita» antes mencionada, por cuanto supone que la escritura podía representar a las personas concretas, figura también en otros pasajes del *Conorte* todavía más atentos a las individualidades, donde volvía a ponerse de manifiesto el paralelo escritura-imagen y donde ese carácter dinámico y cambiante de lo escrito, ya señalado y resaltado como original de la autora, figuraba expresamente ligado al libre albedrío, una de las claves del cristianismo. Era en este punto

⁷⁴ En el sermón dedicado a los ángeles. *Conorte*, II, 1220.

⁷⁵ *Conorte*, I, 772-774, 757 y 759.

⁷⁶ *Conorte*, I, 713.

donde Juana de la Cruz establecía el paralelo escriturístico expreso, pero no hablaba de ningún libro, sino que, significativamente, volvía a asociar la escritura al adorno y la corporeidad. En una descripción detallada de los ángeles guardianes se señala que llevan al cuello unos joyeles muy bellos y resplandecientes con una luna como espejo dentro de la cual aparece continuamente la persona que tienen a cargo y que está rodeada de unas letras «más lindas que de esmalte u oro» que dicen: «éste o ésta es predestinado a precio, mas en su mano está salvarse», «éste o ésta es criado para la gloria, mas libre albedrío tiene para hacer de sí lo que quisiere», o «éste o ésta es criado para el cielo y es muy amado de Dios, mas, según perseverare en bien obrar, así le serán dados los galardones». El vínculo con la representación y la imagen se manifestaba en el hecho de que en las piedras preciosas que adornan los joyeles, que representan las virtudes, está escrito el nombre de la persona en cuestión diciendo: «yo soy figura de fulano o de fulana, porque se cumpla la palabra que él dijo: «vuestros nombres son escritos en el cielo»», además de aparecer el número de años de vida de cada una. El espejo y las piedras pueden deteriorarse si la existencia no es ejemplar, y, cuando éstas se esconden o caen por pérdida de virtud, deja de aparecer el nombre de la persona; si se recobran las virtudes, reaparecen en el joyel todas las piedras preciosas y los nombres escritos con letras muy lucidas, más que de oro. Expresamente se afirma que sólo se condenan del todo los cristianos que han perdido las virtudes y «los nombres que tienen escritos en el cielo»⁷⁷.

4. LA SACRAMENTALIDAD DE LA PALABRA FEMENINA

Como difícilmente hubiera podido ser de otra forma, el ejercicio de la palabra y la práctica de diversas formas de comunicación figuran en María de Santo Domingo y Juana de la Cruz vinculados a su condición de profetisas; sobre todo en el caso de la segunda, explícitamente se vinculaba a la nueva revelación de Dios a la humanidad. Nueva revelación que no iba acompañada de una nueva encarnación, pues, como nos recuerda el *Conorte*, este acontecimiento ya sucedió. Pero sí de una actualización de la comunicación de Dios con los hombres y de su unión con ellos y

⁷⁷ *Conorte*, II, 1222 y 1225.

que no sólo suponía la rememoración y reactualización del hecho fundante de la encarnación, sino también la aproximación entre el reino de Dios y el mundo. Como los profetas bíblicos, Jesús había «representado» la salvación ante los hombres y ahora estas mujeres, desde su peculiar posicionamiento eclesial, seguían ese camino ya no anunciando el reino por venir, sino visibilizando una realidad existente y trabada con el mundo además de manifestar la necesidad de tener presentes las grandes verdades de la fe para salvarse.

Ello requería la actualización de los signos y mediaciones a través de los cuales se manifestaba Dios y se comunicaba con los seres humanos. En primer plano, el sexo femenino, las mujeres como representantes de Cristo y vehículos de su palabra con capacidad para dar vida. Pero también, con énfasis llamativo, de los signos a través de los cuales la humanidad se comunicaba con Dios y hacía presente lo humano en el cielo. Lo cual repercutía, indudablemente, en la vida terrena. Dicha actualización era además necesaria para justificar la ampliación de los contenidos del mensaje divino respecto a la Biblia, autorizar a sus mediadoras humanas y reforzar su impacto pastoral.

María de Santo Domingo fundó sobre la oralidad la comunicación con Dios, su capacidad para entablar un diálogo con él y hacer oír públicamente su voz en el mundo. Su cuerpo era signo de Dios y su palabra la propia palabra de Dios; su capacidad sacramental representativa lo era también como canal de gracia y transformación de los otros. Sus justificaciones de autoridad subrayaban el peso de las mujeres en la historia de la salvación y su papel como portadoras de la palabra, anunciadoras de la buena nueva. Si su condición de analfabeta la «recluía» de forma natural en los marcos de la oralidad, su integración en la Orden de Predicadores y la de sus religiosos en su círculo de discípulos posiblemente hubiese dificultado cualquier intento de manipulación autónoma de la práctica escrita. Aunque tampoco debió interesarle. Porque su discurso se fundamenta en el uso y dignificación de lo oral, que era el espacio comunicativo femenino por excelencia y el instrumento de igualación espiritual y religiosa con los frailes letrados y teólogos que se declararon sus discípulos y formaron parte de su incipiente proyecto de congregación reformista asentada en la fraternidad entre los sexos. La comunicación oral concebida de forma integrada unificaba a la persona, la reunía con Dios y creaba comunidad y armonía en el mundo, vías que todo cristiano podía seguir. Este sería el sentido pleno del anuncio profético

de la beata de Piedrahíta. La oración fue para ella el instrumento que le permitió ejercer la palabra pública.

Juana de la Cruz muestra un talante pastoral, social y teológico más ambicioso y gran capacidad para captar los signos de los tiempos. Al integrar la escritura en la economía de comunicación de la gracia enfatizaba su carácter de signo sensible capaz de representar a Dios tornando en visible lo invisible y, por ello, la equiparaba al resto de signos empleados por él, paralelo que dibuja un concepto de «sacramentalidad de la escritura». Además, empleaba los rasgos característicos de esa «civilización del escrito» que se estaba imponiendo en el incipiente siglo XVI castellano identificándolos con el funcionamiento de la comunicación divina y celeste en su interpenetración con el mundo. Así, la visionaria describía en el cielo tipologías de práctica escrita que iban desde las escrituras expuestas en las paredes o en el libro abierto al almacenaje archivístico y la práctica epistolar.

Al tiempo, lo escrito servía para representar y rememorar la encarnación en un llamativo e insistente vínculo entre escritura y corporeidad plasmado de forma habitual a través del adorno u otros complementos y que otorgaba a la escritura una dimensión sensual y sensitiva donde el oído, la vista e incluso el olfato, entraban en juego y movilizaban a quienes pudieran gustar de ella. Lo cual representaba, en última instancia, que la economía comunicativa de la gracia se fundaba en mediaciones materiales de las que el Hijo encarnado sería el máximo exponente, pero entre las cuales se hallaría también la escritura como símbolo del Dios-Hombre y de la voluntad divina de hacerse presente en el mundo. Comportaba igualmente la representación de un concepto integral de la persona como compuesto cuerpo-alma en paralelo con la interacción tierra-cielo. Lo escrito representaba a Dios, en el cielo y en la tierra, y a los seres humanos en el cielo. El énfasis sobre ello contribuía, además, a facilitar el registro en la memoria de las imágenes asociadas con la presencia escrita y, por consiguiente, constituía un eficaz instrumento de actividad pastoral. No sólo por la fuerza de la imagen representada y la propia potencia del elemento escrito integrado en ella, sino también por la asociación con las verdades de la fe de lo que comenzaba a poder ser objeto cotidiano en la práctica social pero que todavía controlaban de verdad unos pocos.

La centralidad de lo escrito en el discurso y la experiencia de Juana de la Cruz conecta con algunas importantes atribuciones de poder tradicionalmente masculinas. El vínculo directo entre lo escrito y la cuestión

de las significaciones y las mediaciones lleva a plantearse el tema de la representatividad vicaria, uno de los fundamentos de la concepción del ministerio sacerdotal y de su atribución masculina en la teología de la época. Por su parte, la manipulación de lo escrito, su empleo profuso en la práctica de vida de Juana y la comunidad de Cubas y en los sermones del *Conorte*, apuntan hacia la misma dirección. Porque, pese a su difusión social, la escritura seguía siendo un ámbito escasamente controlado por las mujeres y un instrumento capital al servicio de las relaciones de poder. Lo cual debió ser razón de peso para las escribas de Cubas.

La visionaria castellana protagonizó formas de actuación, respecto a su comunidad y respecto al mundo, equiparables al ministerio sacerdotal. Y su insistencia sobre la cuestión de las mediaciones y la posibilidad de traer a Dios al mundo estuvo acompañada por la definición de un principio salvífico femenino que hallaba en la Virgen y, por extensión, en el cuerpo femenino, el exponente justificativo de una representatividad divino-vicaria femenina que la teología medieval negaba a las mujeres; lo cual no fue incompatible con su insistencia sobre la equiparación entre varones y mujeres. En estos aspectos coincidió parcialmente con la beata de Piedrahíta y podrían indicar su reivindicación del ejercicio femenino del ministerio en conexión con la mediación carismática, típicamente femenina, del cristianismo primitivo⁷⁸.

El énfasis en la dimensión simbólica de lo escrito como signo representativo de Dios y lo divino constituía un elemento más en todo un entramado discursivo destinado a enfatizar el poder de lo material y lo humano para traer a Dios al mundo rememorando la encarnación como fundamento cristiano y, en última instancia, la propia capacidad de mediación femenina, que en esta nueva revelación se ponía de manifiesto en el hecho de hablar por él y registrar por escrito sus palabras dando origen a una nueva sagrada escritura que, como la Biblia, podría considerarse también el cuerpo mismo del Señor⁷⁹. Además, lo escrito es signo que «realiza», concreta y da forma visible e, incluso, sensible, a

⁷⁸ SURTZ, *La guitarra*, 35 y ss; M.^a M. GRAÑA CID, *El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)*, en S. CASTRO, F. MILLÁN y P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *Umbral, Imago, Veritas. Homenaje a los Profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, Madrid 2004, 305-337.

⁷⁹ Como de hecho ha sucedido secularmente. J. CORBON, M. BOUTTIER y G. KHODRE, *La Palabra de Dios*, Bilbao 1969, 13.

los diversos ámbitos de realidad, divina y humana, puestos en comunicación. La corporeidad y los adornos, especialmente los ropajes, ámbito de lo humano tradicionalmente asociados a las mujeres, quedaban subrayados y definidos por el elemento escrito. No por casualidad, en esta misma línea, Juana afirmaba que el signo representativo de la humanidad de Cristo era la mujer. Por lo demás, el discurso sobre lo escrito partía del texto bíblico, en algún caso reformulado, y podía ofrecer paralelos con la tradición rabínica, lo que sitúa a la visionaria en una posición de manipulación exegética característicamente sacerdotal. Sin olvidar el paralelo eucarístico empleado en el *Conorte* para definir la actividad predicadora de Juana: Dios descendía y la palabra volvía a encarnarse en un cuerpo de mujer para hacerse pública.

La capacidad de control de lo escrito es otra prerrogativa tradicionalmente masculina de la que Juana de la Cruz se apropió. Especialmente de lo escrito teológico, lo que vuelve a señalar competencias eclesíásticas. Control de lo escrito que no sólo significa su capacidad autónoma de escritura –al dictado o no–, sin autorización masculina terrenal de por medio. Pues significa también su asunción del lugar de autoridad, característicamente masculino, que impulsaba y sancionaba la escritura de las otras, sus religiosas. Así se creó en Santa María de la Cruz un espacio de escritura femenina dirigida y mediada por una mujer de forma prácticamente autónoma; una mujer de extracción social popular y de una orden religiosa nueva, de destacada dimensión laica. El que podríamos caracterizar como «scriptorium» de Cubas dio lugar a un registro escrito diversificado. No sólo se trató de plasmar lo extraordinario que allí sucedía, de consignar una realidad con notable componente sobrenatural, encarnándola en la palabra y otorgándole perdurabilidad⁸⁰ además de trabajar en su difusión. Se trataba también de fijar por escrito las prácticas religiosas y litúrgicas propias. Y hubo un interés por la historia, la historia de la casa y la de su gran protagonista, la madre Juana, que configuró una memoria femenina.

* * *

La profecía femenina se inscribía en la cadena de referentes bíblicos que habían entendido la necesidad de plasmar la palabra de Dios. Al filo de 1500 se entendía igualmente necesaria la comunicación del

⁸⁰ De lo cual tenían plena conciencia las escribas: *Libro de la casa*, fol. 1r.

ser humano con él para restablecer la unión y unidad de la creación. Dios hacía accesible al mundo una nueva economía comunicativa de la gracia sirviéndose para ello de mujeres campesinas e iletradas. Ambas ofrecen numerosos elementos comunes en su calidad de signos y transmisoras de la Palabra, pero se diferencian significativamente en algunas de las vías que emplearon para difundirla. En cualquier caso, oralidad y escritura se dignificaban y feminizaban además de servir como mediaciones para el reencuentro con Dios. Este acontecimiento implicaba un cambio. En el mundo había de hacerse presente la autoridad femenina y una reformulación de las relaciones sociales y de poder. Ambos sistemas comunicativos construían y fundamentaban la autoridad femenina y proyectos de reforma igualitaria anunciando una nueva sociedad cristiana más acorde con el Evangelio, un ideal por el cual merecía la pena arriesgarse.