

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID *

**LA FEMINIDAD DE JESUCRISTO
Y SUS IMPLICACIONES ECLESIALES
EN LA PREDICACIÓN MÍSTICA
DE JUANA DE LA CRUZ**

**(Sobre la Prerreforma y la Querella
de las Mujeres en Castilla) ****

Fecha de recepción: marzo 2009.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2009.

RESUMEN: Este artículo analiza algunas de las claves cristológicas más destacadas por la visionaria castellana Juana de la Cruz, en especial la singularidad sexuada de la persona de Jesucristo, y las considera fundamento de una propuesta política de reforma socioeclesial que, en el marco de la Prerreforma, el Humanismo y la Querella de las Mujeres, puede calificarse de feminista. Originada en la encarnación en un cuerpo de mujer, dicha singularidad está marcada por lo femenino en la dimensión humana y también en la divina. A través de su persona, de sus relaciones con su Madre y del nuevo orden salvífico que inaugura, Jesucristo reformula la identidad sexual y ofrece un modelo de relaciones humanas que, partiendo de la valoración de la diferencia sexual y especialmente de las mujeres, es ajeno

* Profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas; mar.grana@teo.upcomillas.es

** Estas páginas forman parte de una investigación más amplia titulada *Mística femenina y política eclesial (siglos XI-XVI)*, proyecto propio de la Universidad Pontificia Comillas.

a las jerarquías de género y promueve la igualdad, el intercambio de roles y el amor entre hombres y mujeres.

PALABRAS CLAVE: Género, sexualidad, mujer, feminismo, mística, Humanismo, Reforma, cristología.

***The Femininity of Jesus Christ and its Ecclesial Implications
in the Mystical Preaching of Juana de la Cruz
(On the Pre-Reform and the Women Dispute in Castilla)***

ABSTRACT: In this article, some of the most relevant Christological keys of the Castilian visionary Juana de la Cruz are studied. They are considered as the bed rock for a proposal of socio-ecclesial political reform. Within the frame of Pre-Reform, Humanism and the *Querelle des Femmes* (Debate about Women), it can be designed as feminist. Having its origin in the incarnation in a woman's body, its singularity is determined by the feminine in both the human and divine dimensions. Through his person, his relationship with his mother, and the new salvation order inaugurated by him, Jesus Christ gives a new expression to sexual identity, and offers a new model of human relationship: sexual differentiation becomes valuable, especially on women; it fosters equality with no regard for sexual hierarchies; it promotes an exchange of roles, as well as love between men and women.

KEY WORDS: Gender, sexuality, woman, feminism, mysticism, Humanism, Reform, cristology.

Aunque el fenómeno de la Prerreforma en su concreto desarrollo en Castilla durante la Baja Edad Media y los primeros tiempos modernos ha sido bastante estudiado¹, quedan pendientes algunas cuestiones que, si bien en su tiempo alcanzaron gran repercusión socio-ecclesial, no han tenido el eco debido en la historiografía. Así, por ejemplo, el papel representado por las

¹ Pese a las discusiones historiográficas sobre la pertinencia de un concepto de «Prerreforma» y las numerosas y autorizadas opiniones que prefieren hablar en general de «reforma católica» o de «reformas», históricamente se detecta un período muy bien definido previo al protestantismo en el que los anhelos de mejora eclesial no coinciden plenamente con la línea programática de la Contrarreforma y que conviene analizar por separado. Un balance de estas cuestiones, en EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t.II, *Prerreforma, reformas, Contrarreforma*, Barcelona 1989, 31-145, concretamente 31-35. Panoramas históricos de conjunto para el ámbito hispano, en MELQUIADES ANDRÉS *et al.*, *Historia de la teología española*, t.I, *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid 1983; RICARDO GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t.II-2.º, *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid 1982; t.III-1.º, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980, entre otros.

mujeres en su formulación, contenidos y desarrollo, tanto en la dimensión de agentes activas y creadoras de propuestas como de receptoras pasivas de programas formulados para ellas². No se trata de una cuestión baladí. No lo es, básicamente, porque la comprensión profunda del significado histórico de la Prerreforma exige partir de una óptica amplia que no sólo la conciba como un proyecto de regeneración de las instituciones eclesíasticas y de la espiritualidad, sino también del entero conjunto social. Exige considerar además que coincidió en el tiempo con el proyecto renacentista-humanista de mejora socio-intelectual, del que se alimentó en sus formulaciones teóricas y propuestas prácticas y al que contribuyó a modelar en su concreto desarrollo, aspectos que ya han suscitado el interés de los estudiosos³. Sin embargo, apenas se ha investigado otro hecho clave: sus posibles interrelaciones con la Querrela de las Mujeres, un debate político-literario en cuyo seno nació el pensamiento feminista moderno⁴ y con el que muestra algunas llamativas coincidencias, entre otras la cronológica. Aun cuando no siempre puedan detectarse otras conexiones explícitas, sería necesario partir de esta compleja realidad para abordar el estudio de las mujeres en la Prerreforma puesto que este fenómeno eclesial les permitió abrirse importantes y amplios espacios de actuación política⁵.

² Es una cuestión que me viene interesando desde hace tiempo: MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, *Sacralización femenina y experiencia mística en la Prerreforma castellana: Duoda*. Revista d'Estudis de la Diferència Sexual 34 (2008) 55-65; «Mujeres y educación en la Prerreforma castellana: los colegios de doncellas», en MARÍA DEL MAR GRAÑA CID (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid 1994, 117-146; «Mujeres perfectas, mujeres sabias. Educación, identidad y memoria (Castilla, siglos XV-XVI)», en CRISTINA SEGURA (ed.), *De leer a escribir. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Madrid 1996, 123-154; *Eucaristía y feminismo. Doña Teresa Enríquez, «La Loca del Sacramento»: XX Siglos n.º 43 (2000/1) 58-64*; «Religión y política femenina en el Renacimiento castellano. Lecturas simbólicas de Teresa Enríquez (ca. 1456-1529)», en ANA I. CERRADA - JOSEMI LORENZO (eds.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, Madrid 1998, 145-172; *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca. 1491)*, Madrid 2004; «El mecenazgo franciscano de Teresa Enríquez, "la Loca del Sacramento"», en MARÍA DEL MAR GRAÑA CID - GONZALO FERNÁNDEZ-GALLARDO, *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*, Salamanca 2003, 51-76.

³ A título de ejemplo, VILANOVA, 128-145.

⁴ JOAN KELLY, «Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789», en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago and London 1984, 65-109.

⁵ He llamado la atención sobre estas cuestiones en GRAÑA, «Mujeres perfectas», *op. cit.*, especialmente 148; «Religión y política femenina», *op. cit.*; «El mecenazgo franciscano», 73-74.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, abordo el estudio de Juana de la Cruz (1481-1534), una mujer que destacó con luz propia en el contexto de la Prerreforma hispana. Mística y profetisa del arzobispado de Toledo protegida por el cardenal Cisneros⁶, heredera de la tradición profética femenina medieval y claro exponente de un nuevo fenómeno eclesial-político femenino íntimamente unido a los anhelos de reforma, las santas vivas⁷, alcanzó eco considerable sobre la Iglesia y la sociedad de Castilla. Una predicadora de cuyos sermones ha quedado registro textual en el libro titulado *El Conorte*⁸, transcrito por las hermanas de su comunidad de terciarias franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas.

Son muchas las temáticas posibles a considerar partiendo del estudio de este texto. He tenido oportunidad de acercarme a él y a la figura de Juana con anterioridad⁹. En esta ocasión, me centraré en una de las que ella destacó con mayor insistencia: la dimensión femenina de la persona de Jesucristo. Ronald Surtz viene llamando la atención sobre el carácter central de la cuestión de los sexos y los contenidos de géne-

⁶ Perteneciente, pues, a una diócesis marcada por el programa reformista de su prelado, cuestión que tan sabiamente ha estudiado José García Oro. En especial: José GARCÍA ORO, *La Iglesia de Toledo en tiempo del Cardenal Cisneros (1495-1517)*, Toledo 1992; *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, 2vols., Madrid 1992 y 1993.

⁷ ADRIANA VALERIO (ed.), *Donna, potere e profezia*, Nápoles 1995; BEVERLY MAYNE KIENZLE - PAMELA J. WALKER (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London 1998; ANDRÉ VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, París 1999; AGOSTINO PARAVICINI BALIANI - ANDRÉ VAUCHEZ (eds.), *Poteri carismatici e informali. Chiesa e società medioevali*, Palermo 1992; GABRIELLA ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990; MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, «En torno a la fenomenología de las santas vivas (Algunos ejemplos andaluces, siglos XV-XVI)», en XAVIER QUINZÁ LLEÓ - GABINO URÍBARRI BILBAO (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S.J. (1937-2001)*, Madrid 2002, 415-453.

⁸ El manuscrito, *Libro del Conorte que es el que se escribió de los sermones que predicava Santa Juana estando elevada*, se custodia en la Real Biblioteca de El Escorial, ms. J-II-18. Lo ha editado INOCENTE GARCÍA DE ANDRÉS, *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, 2vols., Madrid 1999. Las citas que efectúo corresponden a esta edición impresa.

⁹ Cf. mi trabajo «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 SECUNDINO CASTRO - FERNANDO MILLÁN - PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *Umbrá, Imago, Veritas. Homenaje a los Profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, Madrid 2004, 305-337.

ro en los sermones de Juana, asuntos que ha venido analizando en diversos trabajos¹⁰. Aun así, quedan aspectos pendientes de estudio y reflexión. Sobre todo, queda situar estas cuestiones en el conjunto más amplio de la teología de Juana e imbricarla con sus propuestas eclesiales. En este sentido, de manera muy especial, habría que valorar su peso específico en lo que no sólo es una propuesta femenina de teología «teórica» por así decir, sino también de praxis pastoral y de reforma eclesial, un verdadero programa político que encuentra uno de sus principales horizontes explicativos en los anhelos reformistas de su tiempo. Con estas páginas no pretendo agotar el tema, pero sí, al menos, plantear algunas de sus principales claves analíticas a la espera de poder profundizar en ellas.

1. LA ENCARNACIÓN: DIOS SE VISTE DE LA HUMANIDAD DE UNA MUJER

La encarnación constituye una de las cuestiones focales de los sermones de Juana de la Cruz. Me inclinaría a considerar que es su gran tema y verdadero epicentro teológico si no fuera necesario realizar el estudio completo de su predicación para afirmarlo con pleno rigor. No es éste el lugar para ello. En cualquier caso, resulta evidente el fuerte acento cualitativo que pone sobre esta temática, que vertebra buena parte de sus sermones. Contribuye a explicarlo su condición de terciaria franciscana y la centralidad de este misterio en la espiritualidad minorítica. Sin embargo, Juana no enfatiza de la misma manera otros temas cristológicos tanto o más característicos del franciscanismo, como la pasión o la cruz. Su opción preferente por la encarnación y los contenidos que le asocia revelan un planteamiento original que, en mi opinión, cabría caracterizar como teología del nacimiento y de la madre. Una teología que va más allá del énfasis en la genealogía matrilineal de Cristo y en la responsabilidad

¹⁰ Entre otros, y muy especialmente, en su importante obra *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, University of Pennsylvania Press, 1990. Traducido al castellano como *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid 1997. Véanse también las reflexiones que, en torno a este tema, efectúa ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. vx-xvi)*, Madrid 1995, 181-182.

femenina *per se* en la historia de la salvación¹¹, aspectos, por otro lado, sin duda fundamentales para ella.

Teología del nacimiento que no enfatiza tanto el fin de la vida terrena de Cristo cuanto su inicio, un planteamiento que, en este aspecto concreto, rompe con el discurso cristológico —mayoritariamente masculino— que ha visto y ve la muerte como la culminación de la vida de Jesús¹². Teología del nacimiento que impregna incluso su propia muerte y resurrección subrayando las continuidades por encima de las rupturas remitiendo al origen primero, a la entrada de Dios en la historia y, con ella, a la inauguración de un nuevo orden, el orden cristiano. Teología de la madre porque, en ella, la obra civilizadora femenina, en especial la maternidad y la crianza, recibe significación teológica y visibilización religioso-cultural. Y porque pone en primer plano la mediación femenina en la historia de la salvación¹³, rasgo compartido por su visión de ese verdadero re-nacimiento que sería la resurrección, igualmente mediado por la maternidad. En ambas dimensiones, por otra parte completamente interconectadas, Juana de la Cruz contraviene el orden simbólico androcéntrico, centrado en la figura del padre y en la cultura de la muerte, sistema de pensamiento que ha sido el oficial y predominante en Occidente durante siglos¹⁴.

¹¹ Aspectos que Juana comparte con otras teólogas hispanas y que vienen siendo subrayados por diversas autoras. Así, CRISTINA PAPA, «Car vos senyora sou la gran papesa. Mariologia e genealogie femminili nella Vita Christi di Isabel de Villena», en GRAÑA (ed.), *Las sabias mujeres*, 213-225; LOLA LUNA, «Santa Ana, modelo cultural del Siglo de Oro», en LOLA LUNA, *Leyendo como una mujer la imagen de la Mujer*, Barcelona 1996, 85-101; ROSANNA CANTAVELLA - LLUÏSA PARRA, «Introducción», en *Protagonistes femenines a la «Vita Christi»*. Isabel de Villena, Barcelona 1987, V-XXXI; ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ, «El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina», en MARY NASH - M.^a JOSÉ DE LA PASCUA - GLORIA ESPIGADO (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz 1999, 71-89; «La reescritura femenina de los símbolos religiosos: Santa Ana en autoras hispanas de los siglos xv al xvii», en PILAR PÉREZ CANTÓ - ELENA POSTIGO CASTELLANOS (eds.), *Autoras y protagonistas*, Primer Encuentro entre el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid, Madrid 2000, 137-154.

¹² ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Madrid 2000, 181.

¹³ Rasgo resaltado respecto a Juana en RONALD SURTZ, «Juana de la Cruz and the Secret Garden», en *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia 1995, 104-126; MUÑOZ, «El monacato», *op. cit.*

¹⁴ Sobre la invisibilización de la obra civilizadora y del propio referente simbólico materno en el orden simbólico-cultural-social que ha dominado secularmente en Occi-

La visionaria de Cubas es totalmente ortodoxa y no niega el hecho de que en todo «el acontecimiento Cristo», desde su nacimiento hasta su resurrección, sea el Padre el agente principal y el origen —fue voluntad de Dios que María concibiese y pariese¹⁵—, pero matiza en buena parte lo que se ha dado en llamar la «instancia patrogenética» de la cristología¹⁶: su referencia al Padre no es absoluta y otorga a la Virgen un papel protagonista y activo de tan gran relevancia que es posible señalar igualmente una «instancia matrogenética». De hecho, entiende que la encarnación fue resultado de la colaboración entre Dios y una mujer, precisamente el que para un importante sector de la teología feminista actual sería el enfoque más correcto de este misterio¹⁷.

Presenta el gran acontecimiento explícitamente mediado por la maternidad y el cuerpo de María, concretado en carne sexuada y en ningún caso de forma teórico-abstracta. En una bella imagen, lo concibe como «vestirse de la humanidad», pero no la humanidad entendida en sentido genérico o universal, sino la específica de una mujer. Así lo habría deseado la entera Trinidad que, en diálogo con el arcángel San Gabriel, le habría pedido que le dijese a María «que se pare a la ventana, que quiero encarnar en ella y *vestirme de su humanidad*»¹⁸; así, en el cuerpo de la Virgen «asentó su sagrada divinidad y encerró su sagrada divinidad», lo que también significó sentarse en la silla de David¹⁹. Un proceso que Juana explica utilizando una imagen femenina al compararlo con una lavandera que lava una camisa: primero lo piensa, luego lo planifica y, finalmente, lo hace. Así, primero entró el Padre en María a aparejar la morada del Hijo, después éste a vestirse la humanidad y luego el Espíritu Santo a formar y edificar el cuerpo, «y así se meneó toda la Santísima Trinidad e hizo la obra de nuestra redención»²⁰. Por lo demás, son

dente, LUISA MURARO, *El orden simbólico de la madre*, Madrid 1994, entre otros trabajos. Sobre el énfasis que otras autoras castellanas como Constanza de Castilla ponen en la Encarnación, MUÑOZ, *Acciones*, 151-153.

¹⁵ *Conorte*, t.I, 534; t.II, 1422 y 1437.

¹⁶ ANGELO AMATO, «Encarnación de Cristo. Reflexiones dogmáticas», en *Encarnación redentora*, XXXIII Semana de Estudios Trinitarios, Salamanca 1999, 106.

¹⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, 92.

¹⁸ *Conorte*, t.I, 238. En otro momento alude a que el Hijo «se vistió» la humanidad (t.II, 1319).

¹⁹ *Conorte*, t.I, 270. Por lo demás, María «cercó dentro de sus entrañas a toda la Trinidad y la cobijó, así como con manto muy precioso y claro...». *Conorte*, t.II, 1154.

²⁰ *Conorte*, t.I, 244.

constantes las alusiones al embarazo de María: por ejemplo, los nueve meses²¹ o su deleite y consolación cuando sentía a Jesús «bullir... en el vientre»²²; incluso, su equiparación entre éste y el seno del Padre. El Hijo disfrutaba tanto en el seno de María que, en su momento, no deseaba abandonarlo:

«Tanto se holgaba y deleitaba allí dentro, en aquella sagrada morada del vientre virginal de Nuestra Señora, como en el seno del Padre. Y allí estaba muy caliente y abrigado, y deseaba no salir de allí tan aína, y decía hablando con el Padre: “Oh, Padre mío, cuánto me huelgo de esta tan deliciosa morada!...”. Y mucho temo de ir al frío y a las tribulaciones y persecuciones, porque yo soy tierno y delicado, y en esta morada de mi preciosa madre hallo mucho amor, caridad, humildad y limpieza. Y todos los deleites, olores y virtudes que pueden pensar en el cielo y en la tierra hallo en esta Virgen bienaventurada que me diste por morada y por madre»²³.

En su calidad de palabra inspirada, los sermones de Juana, además de comentar —y ampliar— la historia sagrada, pretendían reflejar también lo que sucedía en el cielo en una dimensión paralela al devenir terrestre y como modelo por analogía. En especial, sus contenidos muestran la gran continuidad en la persona del Hijo entre su encarnación y resurrección. De forma llamativa, revelan que el Jesucristo resucitado vuelve a encerrarse repetidamente en el vientre de su madre —donde, según dice, está mejor que en el cielo— «muchas veces en el santo tiempo del adviento hecho niño chiquito», sobre todo el sábado antes de la Navidad. Con esto pretende «hacer memoria» del embarazo²⁴, episodio principalísimo de su historia que asimismo rememora de forma habitual en los diálogos que sostiene con su Madre en el cielo y que Juana transmite como canal de la voz de Dios²⁵. Una necesidad de rememoración que ha

²¹ Así, cuando el arcángel Gabriel le tiene que decir a María que Dios quería morar en ella nueve meses o al señalar que, cuando el Señor vino a este mundo a encarnar, estuvo «y moró nueve meses en el vientre virginal de Nuestra Señora, el cual fue tálamo suyo muy adornado y enriquecido, en el cual holgó y reposó». *Conorte*, t.I, 239; t.II, 792.

²² *Conorte*, t.I, 245.

²³ *Conorte*, t.I, 245.

²⁴ *Conorte*, t.II, 1447-1449.

²⁵ Desde el vientre de su madre lo veía todo y gozaba ya de la capacidad de santificar, regir el mundo y juzgar a las almas mientras, al tiempo, jugaba con los ángeles: «Iba encerrado tras la pared de vuestro vientre virginal, como venado pequeño,

de hacerse sentir tanto en el cielo como en la tierra, pues los cristianos también debemos hacer memoria del advenimiento del Salvador y acordarnos de que entonces estaba Él en el vientre materno²⁶. Con ello, Juana reivindica el recuerdo del origen femenino de la historia cristiana y el valor supremo de la obra creadora femenina por excelencia, el dar la vida.

De forma muy significativa, la muerte de Jesucristo y sus prolegómenos figuran matizados por remembranzas y paralelos con su gestación y nacimiento. La entrada en Jerusalén el domingo de ramos sobre un asna rememoraría «aquel tiempo y meses que él anduvo dentro en el vientre virginal de su santa madre, Nuestra Señora, la cual le trujo encerrado y caballero dentro en sus entrañas». Respecto a la cruz establece un doble símil con el embarazo: así en cuanto habitáculo en el que se encierra como también lo fue el vientre de su madre; igualmente, porque allí quiso Jesús «estar desnudo como nació del vientre virginal de su gloriosa Madre»²⁷. Incluso su resurrección, ese nacimiento a una nueva condición gloriosa, figura mediada por María en el planteamiento de Juana, que, aun siguiendo fielmente tradiciones muy en boga, las adapta a su concreta visión. Así, toma de San Jerónimo la metáfora del león Jesucristo y de los Bestiarios al uso el hecho de que las crías de león sean resucitadas por sus padres mediante sus rugidos²⁸. Sin embargo, traza el paralelo en clave femenina: son las leonas las que resucitan a sus crías y así es María llamada leona, pues resucitó a su Hijo al tercer día con la fuerza de sus gemidos y llanto²⁹. Le otorga con ello una responsabilidad nueva en este gran misterio.

mirando y acechando lo que todos, buenos y malos, hacían y decían y pensaban». *Conorte*, t.II, 940; también 986 y t.I, 245.

²⁶ Como «mujer virgen y doncella muy limpísima y casta, de la cual había de tomar carne humana». *Conorte*, t.I, 252.

²⁷ Respectivamente, en *Conorte*, t.II, 1049, y t.I, 607-608 y 759.

²⁸ «Sabed que la leona trae al mundo a su cachorro muerto y cuando lo tiene, llega el león, que tantas vueltas da en torno suyo, rugiendo, que al tercer día el cachorro resucita. Y esta propiedad muestra el sentido siguiente. Sabed que la leona representa a la Virgen María, y el leoncillo a Cristo, que murió por los hombres. Durante tres días yació en tierra para conquistar nuestras almas, según su naturaleza humana, y no según la divina; de igual forma obró Jonás, que permaneció dentro del pez. Entendemos por el rugido del león la virtud de Dios; merced a ella, resucitó Cristo, arrancado del infierno. Tal es el significado, que no debéis olvidar; en verdad, esto dice sobre el león la autoridad». *Bestiario medieval*, edición a cargo de Ignacio Malaxeberriá, Madrid 1986, 28.

²⁹ En unión con los gemidos y llanto de los discípulos y de las mujeres que lo acompañaban, aunque el verdadero protagonismo se lo otorga a María. *Conorte*, t.I, 687.

De este planteamiento se derivan algunas importantes cuestiones que subvierten los contenidos culturales de género al uso sobre el sexo femenino. Cierto que Juana resalta de forma insistente la excepcionalidad de la mujer elegida como vehículo de la encarnación. María reúne una serie de cualidades inimaginables en cualquier otra y su participación en el gran acontecimiento conlleva su glorificación. No es éste el momento de exponer la mariología de nuestra predicadora, tema amplio y al que ya se le han dedicado algunos primeros acercamientos³⁰. Sin embargo, conviene exponer al menos algunos rasgos característicos, pues, como no podía ser de otra forma, la teología mariana de Juana está íntimamente unida a su cristología.

Los sermones del *Conorte* son prácticamente una exaltación continua de las virtudes, virginidad, excelencias e inmaculada concepción de María³¹, cuestión ésta todavía no definida dogmáticamente en su tiempo, objeto de virulentas controversias, y en la que Juana interviene decantándose de forma abierta por una postura política de defensa³². En realidad, bien puede decirse que la visionaria de Cubas predica la divinización de la Virgen. No sólo es superior a todas las mujeres, sino también a los hombres y al resto de las criaturas celestiales³³. Aunque está después de

³⁰ SURTZ, «Juana de la Cruz and the Secret Garden», *op. cit.*; MUÑOZ, *Acciones*; MUÑOZ, «El monacato», 83-85; GRAÑA, «El cuerpo femenino», 327-335.

³¹ *Conorte*, t.I, 232.

³² Contamos con varios acercamientos a esta cuestión, bien conocida en el seno de la tradición franciscanista española. Por ejemplo, INOCENTE GARCÍA DE ANDRÉS, «Introducción», en *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, t.I, Madrid 1999, 128-130; 205-207; «La Santa Juana, grande y legítima maestra franciscana», en JOSÉ MARTÍ MAYOR - MARÍA DEL MAR GRAÑA CID (coords.), *Las clarisas en España y Portugal*, Congreso Internacional (Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993), t.I, vol.I, Madrid 1994, 242. Véanse las reflexiones de MUÑOZ, «El monacato», *op. cit.*

³³ Por ejemplo, en *Conorte*, t.I, 245 y 248. Sobre el carácter divino de María hay buena literatura. Destaca el estudio fundamental de MARINA WARNER, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid 1991, 427, 290, 39, 322-327. Véase también CAROLYNE BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, 148 y 212, y MUÑOZ, «El monacato», *op. cit.* Sobre la maternidad divina de María en otra autora franciscana que muestra notorios puntos de conexión con Juana, ENRIQUE LLAMAS, «La Mística Ciudad de Dios: una mariología en clave de «historia de salvación. De la Madre Ágreda al Concilio Vaticano II», en *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*, Cursos de Verano de la Universidad Internacional Alfonso VIII (Ágreda 1999), Soria 2000, 177ss.

Dios, el haber sido la mediación corporal de su encarnación la sitúa casi en su misma dimensión; de hecho, como afirma expresamente en el sermón de la Inmaculada: «de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado». María comparte un puesto con la Trinidad hasta el punto de casi pasar a formar parte suya: ya que la Virgen cercó a toda la Trinidad y ésta a ella con motivo de la encarnación, comparte el trono trinitario y es «reina y emperadora y abogada y madre de los pecadores y de todo el humano linaje, e hija del Padre y madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo y puerta del cielo»³⁴.

Son aspectos perfectamente compatibles con la naturaleza femenina de María, repetidamente subrayada. Aun «*siendo mujer*», Jesucristo la ha subido al cielo y sentado en su trono, más alto que cualquiera de los bienaventurados³⁵. Su feminidad es constante objeto de elogios. Los sermones se centran especialmente en su cuerpo por su belleza, capacidad de generar vida o como objeto de adornos³⁶. El Señor, que la tenía elegida desde *ab initio*, habría persuadido al Hijo para que se encarnase en ella pidiéndole que mirase «cuán limpia, pura y bonita es, que la crié para ser morada tuya y casa para que estés algún tiempo», a lo que éste habría repuesto complacido que estaba «muy pagado de su hermosura»³⁷. Pero la belleza de María rebasa la cuestión de la encarnación misma para convertirse en fuente de poder y visibilidad femeninos. Por sí sola, la hace merecedora de que el Señor haga mercedes por ella³⁸. Su cuerpo puede aparecer desnudo, descubierto, porque no tiene nada feo que tapar, pero también, en el otro extremo, llevar los más bellos adornos que lo realcen y visibilicen más. El propio Dios viste y adorna a María y loa su cuerpo lindo y gentil³⁹. De este modo, en la mariología de Juana de la Cruz aparecen resueltos dos de los temas más controvertidos en relación con las mujeres planteados en su tiempo y en el debate de la Querrela: la desnudez y el adorno, dos cuestiones objeto de rechazo y

³⁴ *Conorte*, t.II, 1421, 1240, 1377 y 1388; t.I, 245 y 281. Cf. los comentarios que, sobre estas cuestiones, efectúa MUÑOZ, «El monacato», 84.

³⁵ *Conorte*, t.II, 1084.

³⁶ *Conorte*, t.I, 543; t.II, 1401.

³⁷ *Conorte*, t.I, 237-238.

³⁸ «Miradme toda desde los pies hasta la cabeza y veréis cómo soy digna y merecedora que hagáis mercedes y misericordias por mí» (*Conorte*, t.II, 1114). La belleza del cuerpo de María se describe con detalle en el t.II, 1114 y 1231.

³⁹ *Conorte*, t.II, 1151 y 1156.

rígido control por parte de los moralistas eclesiásticos y que, asimismo, tenían mucho que ver con la censura de la «decibilidad» y la palabra pública femeninas⁴⁰.

Teniendo todo esto en cuenta, no extraña la fuerte dimensión de poder de María, sobre todo en su calidad de madre y vehículo de la encarnación e, incluso, impulsora de la resurrección, el hecho de ser pieza clave en la redención, que no hubiera podido llevarse a cabo sin ella. Como «principio y fundamento de nuestra salvación y redención», el Hijo puede delegar sus funciones en su Madre:

«Yo le he dado tanto poderío y mando como a mí mismo en todos mis reinos, para que mande y vede y haga tanto cuanto quisiere como yo mismo. Empero, ella no puede crear como yo, mas todas las otras cosas puede hacer».

Los rasgos extraordinarios de la Virgen María, aunque excepcionales respecto a las demás mujeres, redundan para Juana en favor de todo el sexo femenino. Aquí nos topamos con otra de sus aportaciones más originales. Para ella, el hecho de que una mujer haya sido la mediación necesaria en la encarnación, su realce de esa instancia salvífica matrogenética, implica el ensalzamiento femenino, un planteamiento ratificado por el propio Jesucristo, que llegaba a afirmar que al elegir carne de mujer para hacerse hombre mostraba su amor por todas las mujeres. Como expresamente decía a las niñas en el sermón de la Circuncisión:

«Os hice tan grande honra que quise nacer y tomar carne de sola mujer; y quise que la mujer me cercase a mí todo, siendo Dios todopoderoso; y quise ser criado y amamantado y tratado en mi niñez de sola mujer; y después de mí, que soy Dios, no hay cosa más ensalzada que la mujer, la cual es mi madre Santa María, digna y merecedora de toda honra y gloria que a ella fuere hecha... *Y en esto podéis conocer cuánto amor tengo a las mujeres*»⁴¹.

Por lo demás, la visibilización de la obra civilizadora femenina no sólo pasa por María. La memoria del embarazo de Jesús conlleva la referen-

⁴⁰ Sobre estas cuestiones: MARÍA-MILAGROS RIVERA GARRETAS, «El cuerpo femenino y la "Querrela de las Mujeres" (Corona de Aragón, siglo XV)», en GEORGES DUBY - MICHELLE PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, t.2, *La Edad Media*, Madrid 1992, 593-605. Sobre el concepto de «decibilidad», véase el trabajo de la misma autora: «Sobre la decibilidad de la experiencia», en MARÍA DEL MAR GRAÑA CID (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*, Madrid 1995, 51-57.

⁴¹ *Conorte*, t.I, 305. La cursiva es mía.

cia a otros: en el sermón de la Visitación, Juana expone cómo el Señor ordena «hacer fiesta y honra a los infantes que, en aquel tiempo que su preciosa Madre fue a visitar a su prima Isabel, estaban en los vientres [de sus madres]»⁴². Las figuraciones y constantes alusiones al embarazo de las mujeres, tanto María como Santa Ana, Santa Isabel y otras anónimas, son llamativamente recurrentes a lo largo de los sermones, como también las referencias al parto y sus dolores⁴³. En sintonía con ello, la relevancia otorgada a la labor femenina de crianza: por ejemplo, cuando en el sermón de la Epifanía los Reyes Magos buscan a Dios, unos ángeles les dicen que lo hallarán «entre las tetas de la mujer» y en la paz, o en las múltiples referencias a lo delicioso que resulta el amamantamiento, sobre todo de María⁴⁴.

Junto a este importante aspecto, señalar otro componente de su teología materna, la preeminencia de la relación de amor madres-hijas y las alusiones a la gestación y nacimiento de éstas, aspectos tradicionalmente silenciados y cancelados culturalmente en los medios patriarcales⁴⁵. La exaltación de María conlleva la visibilización de su propio nacimiento y de su relación con su madre Santa Ana; el hecho singular de nacer con un cuerpo femenino es subrayado por la visionaria de Cubas: como Jesús, también María aparece «desnuda como nacisteis del vientre de vuestra madre Santa Ana»⁴⁶. Por lo demás, esta valoración de la maternidad y del nacimiento de mujer implica asimismo una atención especial a la genealogía femenina de Cristo y un peso específico mayor de Santa Ana en su historia de vida, en la historia de la salvación cristiana. Tendencia cultural característica del tiempo de Juana y de la que ella sería una de las principales exponentes en Castilla⁴⁷.

⁴² *Conorte*, t.II, 947. En otro sermón, los ángeles piden a Dios que se acuerde de su súbdito o súbdita, que les dio en guarda «desde que fue engendrada en el vientre de su madre». *Conorte*, t.I, 751.

⁴³ *Conorte*, t.II, 1115. La Virgen preñada y «en días de parir», alusiones a Nuestra Señora de la O y noticias sobre cómo el Niño bullía en su vientre, en t.II, 1438 y 1448.

⁴⁴ *Conorte*, t.I, 324; t.II, 985.

⁴⁵ MURARO, 13.

⁴⁶ *Conorte*, t.II, 1146ss, sobre todo 1150. Las alusiones al hecho de que María naciese del vientre de Santa Ana son constantes. Por ejemplo, t.II, 1018 y 1402. Ésta aparece en figura de preñada llevando a la Virgen en el vientre en el t.II, 1424.

⁴⁷ La amorosa relación entre Santa Ana y Jesús, en *Conorte*, t.II, 1028 y 1424. Sobre el contexto de visibilización de la genealogía femenina de Cristo y la impor-

El carácter universal que Juana pretende dar a esta visibilización del sexo femenino y su obra civilizadora a partir del énfasis que pone en el misterio de la encarnación y en el peso central que tuvo en la vida de Jesucristo se plasma también en su uso como símbolo al servicio de su actividad pastoral, uno de cuyos rasgos característicos era la asociación de lo concreto y cotidiano con las verdades de la fe y las normas de comportamiento. Su constante interés por visibilizar lo femenino y las actividades de las mujeres se plasma en el uso habitual de metáforas femeninas, básicamente fundadas en trabajos o actividades cotidianos de mujeres, para ilustrar la esencia divina y sus procedimientos: así, como ya he indicado, una mujer que amasa le sirve para figurar a la Trinidad, sin olvidar el paralelo entre la mujer y la Iglesia con el que sigue una tradición ya establecida⁴⁸. Aunque también en este último caso imprime su sello propio enfatizando lo concreto y cotidiano y, en especial, la labor femenina de crianza: así, los sacramentos son comparados con la leche materna y su dulcedumbre⁴⁹. Por lo demás, la imagen de las embarazadas le sirve para representar a las personas «que están con sus almas en sus cuerpos», pero también la esponsalidad de las almas con Dios: todos los cristianos somos la santa Iglesia militante y cada uno puede ser iglesia porque Dios le hace templo suyo al morar dentro del alma y el corazón si se le recibe⁵⁰. En relación con esto último, hay una valoración particular de las mujeres consagradas y extáticas al señalarse un paralelo claro con María, esposa de Dios desde pequeña al consagrarle su virginidad, perfecta durante su vida en el templo, cuyo libre consentimiento es el modelo más acabado de esponsalidad y de capacidad para albergar a Dios en el interior y que se encuentra en éxtasis en el momento mismo de la encarnación⁵¹. Hay también un paralelo entre el embarazo y la euca-

tancia de Santa Ana: KATE ASHLEY - PAMELA SHEINGORN (eds.), *Interpreting Cultural Symbols. Saint Anne in Late Medieval Society*, Athens and London 1990. En concreto sobre la Península Ibérica: PAPA, *op. cit.*; LUNA, *op. cit.*; MUÑOZ, *La reescritura, op. cit.*

⁴⁸ *Conorte*, t.II, 1420. La Iglesia, además de ser llamada «mujer de piedad», puede «ser dicha la más hermosa y adornada y rica mujer que jamás hubo ni habrá». Igualmente señala el paralelo entre María y la Iglesia, pues ésta es y significa la Virgen. *Conorte*, t.I, 329 y 327; t.II, 1387 y 1100.

⁴⁹ *Conorte*, t.I, 327-328.

⁵⁰ *Conorte*, t.II, 1361 y 1375.

⁵¹ *Conorte*, t.I, 235. «A significar que nunca el mismo Dios quiere hacer fuerza a nadie y entrar en el corazón si primero no le consienten y abren de buena voluntad» (t.I, 241). Sobre el éxtasis de María, t.I, 245.

ristía o, quizá más bien, la adoración eucarística: de hecho, María habría sido escogida para ser «sagrario» de Dios⁵².

En términos generales, puede decirse que la visionaria de Cubas destaca la capacidad mediadora de las mujeres en su capacidad de dar la vida o de anunciarla. Esta mediación es muy potente en Jesucristo desde el gran acontecimiento de la encarnación hasta su resurrección, tras la cual se les apareció antes a ellas que a los varones demostrándoles así su preferencia. Una preferencia de la que también había dado muestras durante su vida terrena desarrollando intensos y especiales vínculos femeninos intensificados por el hecho de que las mujeres «le amaron más tiernamente»⁵³.

Considerando el contexto histórico, la fuerza con que entonces se desenvolvía la Querrela de las Mujeres y la intensa misoginia de muchos de los frentes socioculturales castellanos⁵⁴, este uso teológico y retórico ofrece una nítida dimensión de reivindicación del sexo femenino, una defensa de las mujeres. La incidencia sociocultural directa que esta labor de visibilización y dignificación de la diferencia femenina entraña a través del énfasis puesto en la encarnación significa igualmente en Juana la justificación y autorización de un ministerio eclesial femenino y, más en concreto, de su propia actividad profética. Si la encarnación ha sido el primer advenimiento de Jesucristo y el último será el día del Juicio, hay un segundo advenimiento que se manifiesta diariamente en la consagración eucarística, en la capacidad de los corazones para albergar a Dios y, más concretamente, en la capacidad del cuerpo de algunas mujeres consagradas para ser receptáculos de su palabra, como sería el caso de Juana⁵⁵. En este sentido, son muy llamativos los paralelos que establece

⁵² *Conorte*, t.I, 242. Otro paralelo eucaristía-vientre de María, en t.II, 939. El que establece entre el descenso de Dios al sacramento del altar y a los corazones, por ejemplo en t.II, 1202.

⁵³ *Conorte*, t.I, 698.

⁵⁴ Sobre el debate en Castilla, véanse, entre otros: JACOB ORNSTEIN, *La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana*: Revista de Filología Hispánica 3 (1941) 219-232; M.^a DEL PILAR RÁBADE OBRADÓ, *El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo xv castellano*: En la España Medieval 11 (1988) 261-301.

⁵⁵ De hecho, Dios estaría «yendo y viniendo a la tierra tantas veces en el santo sacramento del altar, y en cada uno de los corazones que te llaman y desean con amor y devoción». Con este segundo advenimiento salva muchas almas, «porque todos los que te reciben dignamente en el santo sacramento del altar han vida eterna, y todos los que te reciben en sus corazones serán bienaventurados». *Conorte*, t.I, 252-253.

entre el embarazo de María, la eucaristía y una mujer que se presenta como canal de la voz de Dios, que desciende diariamente en la eucaristía y también en la voz de Juana, en ambos casos por amor al linaje humano y para solucionar el mal que hay en la tierra⁵⁶.

La presencia de Dios en la historia ha requerido, pues, la mediación femenina en su origen porque Él así lo ha deseado, como también desea que dicho origen se rememore continuamente. Pero, además, la sigue requiriendo para mantenerse y reactualizarse. La requiere en la persona de Juana, a la que, en un interesante paralelo eucarístico, desciende Jesucristo y por cuya boca habla. Una posibilidad del cuerpo femenino de seguir albergando a Dios y, por consiguiente, de significarlo y de traerlo nuevamente al mundo en lo que constituye un llamativo símil sacerdotal⁵⁷. Juana aporta así un conocimiento precioso sobre cómo Dios restituye a una mujer el punto de vista de los orígenes y desde una perspectiva femenina⁵⁸.

2. «NUESTRO SEÑORA JESUCRISTO»: LOS RASGOS FEMENINOS DE LA SINGULAR PERSONA DEL HIJO Y LA MUJER COMO SU IMAGEN

La argumentación que Juana desarrolla en torno a la encarnación y el lugar central que le otorga en su teología en la línea revisada conlleva una redefinición de los contenidos de género, es decir, del concepto cultural asociado a cada sexo y que delimita lo masculino y lo femenino, como también de las relaciones entre hombres y mujeres. En parte se ha visto ya en lo que atañe a la visibilización y exaltación de lo femenino. Esto es así porque —es bien sabido— desde el misterio de la encarnación se comprende la entera creación y, en concreto, porque aquél pone en su centro al hombre y la mujer, Jesús y María⁵⁹, y sus peculiares formas de

⁵⁶ *Conorte*, t.I, 521; t.II, 994, 1047, 1054, 1067 y 1184, entre otras muchas referencias a la voz de Juana.

⁵⁷ Sobre la defensa que, a mi juicio, efectúa Juana de la capacidad ministerial femenina, véase GRAÑA, «El cuerpo femenino», *op. cit.*

⁵⁸ Interrogantes abiertos al respecto en MURARO, 53.

⁵⁹ MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER, «Masculinidad y feminidad: dos caras del misterio de Jesucristo», en *Jesús como el Cristo en la nueva encrucijada cultural*, monográfico de Concilium 326 (2008) 59-60.

relacionarse. Pero también porque, sin duda, constituyó para la visionaria de Cubas uno de los principales objetivos de su acción pastoral y reformista.

Los fundamentos de su cristología se inscriben plenamente en la teología de la Iglesia. Así en su carácter descendente: a la preexistencia eterna de la persona del Hijo se suma el que, por la encarnación, de Dios se haya hecho hombre y, de señor, siervo, reconociendo plenamente su identidad como Hijo de Dios⁶⁰ y tomando nuestra humanidad con sus flaquezas, necesidades y el ineludible sometimiento a la muerte aunque sin compartir nuestros pecados ni vilezas. También en su doble naturaleza divina y humana, el hecho de estar ésta marcada con el signo de la Trinidad y su condición de nuevo Adán, su novedad inaudita fruto de la acción de Dios⁶¹. Como habría afirmado el Padre dirigiéndose al Hijo:

«Nuevo hombre y nueva ley y nueva cosa criada en la tierra. Nuevo, en cuanto nacer nuevamente y padecer en la tierra, hecho niño. Y viejo Dios, por cuanto Yo y Tú y el Espíritu Santo somos una cosa y una majestad y una Trinidad y una esencia y un Dios vivo y verdadero, sin principio y sin medio y sin fin. Y pues tú, Hijo mío, eres nuevo en cuanto hombre, haz nueva ley y nueva cosa sobre la tierra»⁶².

Teniendo en cuenta este punto de partida, es preciso señalar que la visionaria de Cubas muestra su preferencia por algunas características de Jesucristo, que aparecen resaltadas en el ciclo de sermones. Resulta evidente la decisiva carga teológica y eclesial de toda orientación cristológica. En Jesucristo se nos revela Dios y su persona es la Palabra definitiva acerca de Él. Es plenitud y arquetipo de toda la creación y la cristología es el principio y fin de la antropología: Cristo define la constitución antropológica del hombre, revela en plenitud su misterio y encarna un ideal de vida humana⁶³. Los distintos énfasis cristológicos sin duda iluminan de forma dife-

⁶⁰ *Conorte*, t.I, 256.

⁶¹ Es el caso de JACQUES DUPUIS, «La novedad de Jesucristo frente a las religiones mundiales», en *Encarnación redentora*, XXXIII Semana de Estudios Trinitarios, Salamanca 1999, 23.

⁶² *Conorte*, t.I, 296.

⁶³ Son algunos de los fundamentos básicos de la cristología. Para una exposición de sus líneas maestras, remito, entre otros muchos trabajos, a: RALPH WOODHALL, *Teología de la encarnación*, México 1970. VICENTE BOTELLA CUBELLS, «Encarnación y Vaticano II», en *La encarnación: Cristo al encuentro de los hombres*, Actas del XI Simposio de Teología Histórica, Valencia, 2003, 322. Una excelente visión de conjunto, en

renciada ambas dimensiones. En este sentido, Juana de la Cruz se deleita en la descripción de su humanidad, que era «preciosa» y «tiernísima»⁶⁴. Muy especialmente, otorga un lugar central a su cuerpo y su belleza. La hermosura única de Cristo ha sido un tema desarrollado por la tradición teológica⁶⁵, pero una de las peculiaridades de nuestra predicadora es el gran énfasis que otorga a la dimensión corporal y sus habituales descripciones físicas. Habría sido el Espíritu Santo, que es la fuerza y voluntad del Padre y del Hijo, quien formó y edificó el cuerpo de Jesús con la peculiaridad de ser bello:

«Un cuerpecito de niño muy blanco y purísimo. Y edifícole unos ojos, los más lindos y amorosos y misericordiosos que nunca jamás fueron ni serán; y unas narices, las más lindas y afiladas que nunca se viesen; y una boca, la más dulce y graciosa que jamás hubo ni habrá; y unos brazos y manos, las más lindas y delicadas que nunca hombre tuvo ni tendrá; y unas piernas y pies, los más tallados y lindos que se podían decir ni pensar. Y, así, edificó y formó en aquel sagrado cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo los más lindos miembros y facciones que nunca criatura tuvo. Y, por eso, es dicho de Él que es más hermoso sobre todos los hijos de los hombres»⁶⁶.

Desde su nacimiento era un niño «hermoso y lindo y resplandeciente», tierno y delicado, una muy preciosa y olorosa flor; con la mayor edad, siguió siendo «lindo y delicado y hermoso» o «mancebo muy hermoso»; al llegar a hombre, su cuerpo seguía siendo «tierno y delicado y blanco y hermoso»⁶⁷. La anticipación del contraste entre esta belleza y la deformación física que provocaría el sufrimiento de la pasión se plantea de forma repetida en el *Conorte*⁶⁸.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2005. Sobre la relación entre cristología y antropología, desde una perspectiva que tiene en cuenta las últimas aportaciones bibliográficas, GABINO URÍBARRI BILBAO, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2008.

⁶⁴ *Conorte*, t.II, 832; t.I, 234.

⁶⁵ Así, San Agustín. Debe considerarse que la luz del rostro de Dios resplandece con toda su belleza en el rostro de Jesucristo, que es la imagen de Dios invisible. GERALD O'COLLINS, *La encarnación*, Santander 2002, 144.

⁶⁶ *Conorte*, t.I, 244.

⁶⁷ Las descripciones de su edad de bebé son especialmente tiernas, muy en onda con la espiritualidad franciscana de Juana. Todas las referencias señaladas, en *Conorte*, t.I, 261-262, 303, 620 y 582; t.II, 291ss, 1447.

⁶⁸ En palabras del propio Jesucristo: «Heme aquí, mi amiga, llagado y apasionado, adórame y acátame; no estés perlando ni hablando con otro delante de mí, ni pien-

En el plano psicológico, Juana resalta su carácter amoroso y dulce: dice palabras «dulces y amorosas y consolativas para nosotros pecadores» y su compañía era para sus discípulos «dulce y amigable». También su humildad, obediencia, piedad y mansedumbre, cualidades que relaciona con el hecho de que perdona muy presto las injurias que se le hacen y es continuo abogado de todo el linaje humano⁶⁹. Siendo recién nacido, le habría comunicado a su madre:

«Madre mía muy amada, yo niño chiquito soy, y para todos cuantos me quisieren vine hecho corderito manso y humilde y amoroso. Por eso, vénganse todos a mí, que desnudo vine y con mis brazos abiertos para los recibir, y chiquito soy e inocente y con muy poquita cosa me contentarán y amansarán. Y yo, en cuanto Dios y en cuanto hombre, tengo condición de niño, que no me dura más el enojo de cuanto el ánimo de la persona se reconcilia y apacigua conmigo, y luego olvido todos mis enojos cuando me aman y halagan y ruegan. Y yo, *de condición muy mansa y amorosa y corderina soy*; por eso no tema nadie de venirse a mí»⁷⁰.

La delicadeza es otra de las grandes características del Jesucristo hombre. Juana la destaca mucho, sobre todo ante la perspectiva de su pasión y muerte. Si ya estando en el vientre de María no quería salir de aquella deliciosa morada por temer mucho «ir al frío y a las tribulaciones y persecuciones, porque yo soy tierno y delicado»⁷¹, en su edad madura, próximo a sufrirlo, se angustiaba, temblaba de miedo y lloraba. Era

«tan delicado en cuanto hombre, que se asentaba muchas veces por el camino, temblándole las piernas y yéndosele un color y viniéndosele otro, y a las veces enfriándosele los pulsos temblando con grande agonía, pero que disimulaba por esforzar y consolar a sus discípulos», o bien «lloraba tan fuertemente y sollozaba que las lágrimas que de sus ojos de misericordia salían eran de sangre viva, muy fervientes y caritativas, y temblaba de grande angustia y temor», experimentaba «mucha tristeza y dolor y angustia y temor»⁷².

ses en otra cosa, sino en la mi hermosura y beldad y gentileza, la cual fue afeada y llagada por ti...». O bien su «tierna y delicada y purísima carne ha de ser tan despedazada y llagada y herida y atormentada...». Ambas citas, en *Conorte*, t.II, 939 y t.I, 624.

⁶⁹ *Conorte*, t.I, 633 y 667; t.II, 1456.

⁷⁰ *Conorte*, t.I, 271. La cursiva es mía.

⁷¹ *Conorte*, t.I, 245.

⁷² Respectivamente, en *Conorte*, t.I, 653, 620 y 632.

Los sermones resaltan estas peculiaridades de la personalidad de Jesús mediante una triple focalización en su infancia, pobreza y carencia de poder. Aunque sobre todo los dos primeros son temas muy típicos de la espiritualidad franciscana, en la mística de Cubas presentan una intensidad especial y ofrecen una lectura propia. Ambos figuran estrechamente interconectados: la infancia, concreción primera de la kénosis de la encarnación, es un momento de desamparo, humildad y carencia que revela con fuerza lo peculiar y significativo de la humanidad de Cristo. Dios se hace niño «pobre y despreciado y humilde» para mantener esa pobreza toda su vida hasta el punto de que nadie hubo ni habrá tan pobre como él; en palabras del propio Jesucristo: «tan grande fue mi desnudez y pobreza que nunca tuve donde reclinar mi cabeza». Vinculada con ello está la carencia de poder; en sus propias palabras: «hecho soy, casi como hombre sin ningún poder»⁷³.

Estos énfasis tienen una función eclesial expresamente indicada por Juana de la Cruz. Dios ha querido venir al mundo manso, humilde y pobre por amor a la humanidad y para que la fe católica llegase a ser más fundada, firme y acrecentada. Puesto que nos ha creado a su imagen y semejanza, ofrece la gran fuerza de su ejemplo. En concreto, ha venido así para servir como modelo de «humildad y desprecio y por que todos los reyes y grandes sean humildes», así como, muy especialmente, los religiosos, prelados y regidores de la Iglesia, que, a su vez, debían actuar como ejemplos a seguir⁷⁴. Por otra parte, esta forma de presentarse facilita la comunicación con los cristianos, pues, en palabras del propio Jesucristo, «fue tan grande mi humildad que me encerré todo en el vientre de mi madre Santa María y me encierro hoy día en una hostia... y aún también estoy en el corazón de la persona que me quiere recibir». Su humildad y pobreza garantizan que las personas vayan a él sin interés de poder y, puesto que su reino no es de este mundo, sólo desea reinar en las almas⁷⁵. Además, Jesús ofrece la verdadera imagen de Dios, que no es cruel y despiadado, sino «piadoso y misericordioso y manso y humilde y amoroso y perdonador, por eso viene así hecho niño, para que le tengan y gocen

⁷³ En palabras de los Reyes Magos: «Y nunca fue ni será jamás persona tan pobre como tú fuiste, en cuanto hombre, en aquellos treinta y tres años que estuviste en el mundo». *Conorte*, t.I, 317. El resto de referencias, en t.I, 317 y 416. Sobre su falta de poder, t.I, 648.

⁷⁴ Todas las referencias, en *Conorte*, t.I, 280, 319 y 318.

⁷⁵ *Conorte*, t.I, 319 y 297.

y posean todos los que quisieren» y que vean que «se amansa a manera de niño con muy pequeño servicio». Aunque Juana no deja de afirmar que sólo desde que el Hijo se encarnó el Padre lo es de misericordia cuando antes solía serlo de venganza⁷⁶.

Todas estas características son representadas mediante varias imágenes. Así la habitual del cordero: traza un paralelo con el cordero que anda sin madre, que va «muy humilde y manso...», que si alguno le va a tomar se está muy quedo y humilde y se deja tomar» y repetidamente señala que es «cordero manso y humilde». También el unicornio; Jesús es «tan manso y humilde como el unicornio que se viene él mismo, con los cantos y tañeres dulces de la doncella, y se le echa en las faldas para que le prendan y maten»⁷⁷. Pero, sin duda, lo más llamativo es el uso de la imagen de la mujer para figurar a Jesucristo.

Entramos así en los planteamientos cristológicos más originales de Juana de la Cruz. De forma especial, en sus sermones cuestiona con firmeza y gran insistencia la «condición de varón» de Jesucristo, asunto que ha tenido repercusiones centrales en la vida de la Iglesia⁷⁸, así como el marco de referencia predominantemente masculino en que se ha desarrollado la teología oficialmente reconocida. Sin duda, su persona es el prototipo de la humanidad y lo ha de ser también de la mujer, pero esto no siempre ha quedado reflejado adecuadamente en dicha teología. Aunque ya los Padres asumieron que la humanidad de Jesús habría sido común a los dos sexos, a lo largo de los siglos se ha enfatizado, explícita o implícitamente, su condición sexuada viril y se ha defendido que Dios eligió para encarnarse el sexo más perfecto, el masculino⁷⁹. Si hoy en día

⁷⁶ *Conorte*, t.I, 269 y 439.

⁷⁷ *Conorte*, t.I, 640, 636, 654 y 255.

⁷⁸ Y que los discursos cristológicos feministas intentan insertar en un cambio de paradigma. SCHÜSSLER FIORENZA, 58.

⁷⁹ Los Padres excluyeron la fórmula «Deus-vir», como igualmente excluirían «Deus-femina» (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 411). Sin embargo, la historia posterior de la teología demuestra con cuánta facilidad se tendió a resaltar la masculinidad del Hijo encarnado y cómo se asoció con la mayor perfección de ese sexo en contraste con la imperfección del femenino. Cf., entre otros de sus excelentes trabajos, KARI ELISABETH BØRRESEN, «Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica», en *La mujer en la Iglesia*, monográfico de Concilium. Revista Internacional de Teología 111 (1976) 25-40. También ELEANOR McLAUGHLIN, «Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Mediaeval Theology», en ROSEMARY RADFORD RÜETHER (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, 213-266.

la revisión de estos supuestos constituye una de las principales reclamaciones de la teología feminista⁸⁰, resulta enormemente esclarecedor comprobar que, ya en la Castilla de comienzos del siglo XVI, una mujer religiosa se posicionaba en una línea muy similar.

En perfecta coherencia con la singularidad⁸¹ de Jesucristo, con el hecho de que rompa todos los esquemas y no sea comparable a figura humana alguna⁸², la cuestión de su «in-definición» de género es especialmente relevante para la visionaria de Cubas. Y, en perfecta coherencia también con esa humanidad común a los dos sexos defendida por los Padres, Juana señala como aspecto clave condicionante de dicha singularidad su carácter masculino-femenino. O quizá cabría decir, más bien, divino-femenino en un cuerpo masculino por tratarse la feminidad de Jesucristo de un rasgo que para ella rebasa la humanidad englobando también la divinidad. En efecto,

«como él era Hijo de Dios y de mujer muy pura y doncella y virgen y delicada y no era hijo de varón como nosotros pecadores, era más delicado y tierno que otro ningún hombre ni mujer, y sentía más las necesidades y cansancios y hambre y sed y todas las cosas de tormentos y dolores y penas que le daban. Porque cada uno de nosotros, ahora sea hombre, ahora sea mujer, por delicado y tierno que sea de parte de su madre, de parte de su padre, que es varón, tiene y cobra algún esfuerzo. Empero, *Nuestro Señora Jesucristo* —dijo él mismo— como de parte del Padre celestial, esto es, cuanto a la divinidad, era el más tierno y delicado de todos los ángeles y criaturas celestiales —por cuanto era Dios y Señor y Creador de la delicadeza y ternura— sentía más sus afrentas y pasiones porque redundaban en Dios, por cuanto la divinidad causaba sentir él más pena»⁸³.

Como se ve, la mayor ternura y delicadeza de Jesucristo se explican sobre todo por su origen divino, su ser hijo de Dios y no de varón. Pero brotan otros tres argumentos. Primero, el ser hijo de una mujer también especialmente delicada en su especial pureza y virginidad, única responsable de su carne al carecer de padre varón. Segundo, el hecho de que estos rasgos determinen su indefinición de género, un carácter masculi-

⁸⁰ Son observaciones habituales de las teólogas feministas. LUCCHETTI, 58; SCHÜSSLER FIORENZA, 16.

⁸¹ Me permito parafrasear la reciente obra de URÍBARRI, *op. cit.*

⁸² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 441.

⁸³ *Conorte*, t.I, 579. Las cursivas son mías.

no-femenino reflejado en que él mismo se autodenomine «*Nuestra Señora Jesucristo*» o «*Nuestra Señora Dios*». Además, en tercer lugar, resulta por otra parte evidente que la delicadeza y la ternura son rasgos culturalmente asociados con lo femenino.

En sintonía con la preferencia por el acontecimiento de la encarnación, una de las temáticas más enfatizadas a lo largo de todos los sermones es el hecho de que el Hijo tomase carne exclusivamente de mujer. Ello lo habría hecho muy consciente del gran peso específico cobrado en su persona humana por su parte femenina: en el sermón de la Huida a Egipto, el propio Cristo se dirigiría a las niñas que estaban en el cielo afirmando «también *soy niña* como vosotras, pues *soy hijo de mujer*»⁸⁴. Pero la humanidad de Cristo iría más allá de una mera feminización. Los rasgos específicos de esta condición de hijo humano de mujer vendrían intensificados por el hecho de que la carne aportada por María fuese singular al haber sido concebida sin pecado, lo que Juana igualmente recuerda de forma insistente en su calidad de defensora de la Inmaculada Concepción. En uno de los sermones plantea un bello paralelo entre el Hijo y su Madre: Jesús fue como un vaso de oro lleno de muchos y olorosos unguentos muy suaves en significación de su muy santa y preciosa humanidad, que tomó de su muy santa madre, que es más limpia y pura que el vaso de oro muy acendrado. Así, precisamente por su santa humanidad, la gente ve y conoce «su alta e incomprehensible» divinidad, es decir, la carne que ha tomado de María testimonia la divinidad de Jesucristo y permite el conocimiento de Dios⁸⁵.

Además de resaltar repetidamente la exclusividad femenina de la carne de Jesucristo, Juana establece un paralelo entre los rasgos más peculiares de su humanidad, incluso tras la glorificación, así como de su relación con Dios en el seno trinitario, y la propia humanidad de las mujeres. Hasta tal punto que, para ella, el sexo femenino representaría al Hijo. Como defiende en un texto muy significativo:

«Y la mujer es figurada y significa a la persona del Hijo. Porque, así como la mujer es más humilde y obediente y piadosa y mansa que el hombre, así, la persona del Hijo fue tan humilde y obediente al Padre que hasta la muerte de la cruz le obedeció. Y tan grande fue su piedad

⁸⁴ *Conorte*, t.I, 401. Las cursivas son mías. He relacionado esta cita con el andamiaje teológico con que Juana argumenta la capacidad sacerdotal femenina en GRAÑA, «El cuerpo femenino», *op. cit.*

⁸⁵ *Conorte*, t.II, 1422 y 797; t.I, 342 y 452.

y mansedumbre que nunca respondió palabra a cuantas injurias le dijeron; mas antes, estando en la cruz, rogaba al Padre por los que le crucificaron. Y que así como las mujeres, si son discretas, son naturalmente mansas y piadosas y perdonan las injurias antes que los hombres, así nuestro Señor Jesucristo perdona muy presto las injurias que le son hechas y es continuo perdonador y abogado de todo el humano linaje. Y así como la mujer tiene ingenio y agudeza, así por semejante Nuestro Señor Jesucristo es la sabiduría del Padre»⁸⁶.

El paralelo lo establece con la humildad, obediencia, piedad, mansedumbre y capacidad de perdón, pero también con el ingenio-sabiduría. En otro lugar añade la flaqueza: por las mujeres «son figurados los flacos de corazón que, de temor de padecer y sufrir algunas penas o penitencias o trabajos, dejan la buena carrera y propósitos que tienen comenzados»⁸⁷, lo que relaciona con la flaqueza del Hijo ante la perspectiva de su pasión y muerte. En contraste con ello, líneas atrás se ha podido comprobar que la delicadeza, aun cuando implícitamente pudiera estar comprendida entre las características anteriores, figura más expresamente vinculada con su origen divino. Sin embargo, resulta evidente que se trata de un atributo culturalmente asignado a las mujeres. A este respecto, es enorme la diferencia con los rasgos atribuidos al Padre, que para Juana estaría significado por el varón por su fuerza y señorío aunque también forme parte de la naturaliza masculina la capacidad de ser piadoso, manso y amoroso⁸⁸.

En contraste con esto, aunque la visionaria de Cubas se adhiere a la existencia y significación permanentes de la humanidad de Jesucristo tal y como sugieren los evangelios, es decir, a la continuidad permanente de su persona y de su cuerpo⁸⁹, el Cristo «postexistente» ofrece para ella unas características diferenciadas. Tras la resurrección, su humanidad se transforma en gloriosa y desarrolla un componente de masculinidad mucho más marcado: «quedó su preciosa humanidad muy más clara y linda y hermosa y gloriosa que antes estaba»; al subir al cielo, era «hombre de edad perfecta... muy hermoso y resplandeciente y adornado» que, tras

⁸⁶ *Conorte*, t.II, 1456. Otras referencias al paralelo Jesús-sabiduría-mujer, en t.I, 238, y t.II, 1206. Cf. las reflexiones de MUÑOZ, *Acciones*, 181-182.

⁸⁷ *Conorte*, t.II, 884.

⁸⁸ *Conorte*, t.I, 401.

⁸⁹ Cristo resucitado sigue siendo el mismo cuerpo y, de alguna manera, la identidad corporal hace posible la continuidad e identidad personal. Sobre esto, O'COLLINS, 90-91.

haber sido sacrificado como «cordero manso», se ha convertido en hombre «muy poderoso y hermoso» figurado por el «león fuerte y poderoso». Esta masculinización de la humanidad glorificada postpascual se verá aún más intensificada el día del Juicio, cuando ya no venga como la primera vez, «hecho niño y llorando por nuestros pecados», sino como juez grande, poderoso y fuerte, «como león vencedor e hidalgo a juzgar los vivos y los muertos». Como se ve, frente a la carencia de poder de la humanidad prepascual, el poderoso Cristo resucitado se identifica con su masculinidad. Pero el hecho de que en la encarnación abandone los poderes divinos no quiere decir que abandone la divinidad. Es el poder lo que, según Juana, habría recuperado tras la resurrección.

Pese a ello, el resucitado mantiene algunos de sus componentes femeninos. Así su benignidad, amabilidad, carácter amoroso y capacidad de perdón, pero matizados por ser terrible y poderoso en el reprender y enojarse con el linaje humano, lo que hace necesaria la mediación de María. También mantiene su vulnerabilidad, si bien por propio deseo, pues, como él mismo afirma: «soy el poderoso y el precioso, que me hago niño cuando quiero y grande y poderoso y humilde»⁹⁰. En el cielo, su cuerpo sigue siendo central y su belleza especialmente resaltada: allí baila con los bienaventurados y los abraza o permite que ellos le besen y abracen «gustando las sus dulcedumbres y suavidades». Goza además de la continuidad de mente y recuerdos humanos, prueba de que su naturaleza humana no ha desaparecido en su estado resucitado, en perfecta sintonía con la tradición cristológica. Sin embargo, si los evangelios no reflejan nada de lo que acaece en su propia mente y memoria⁹¹, Juana completa esta laguna informativa confiriéndole su habitual visión al enfatizar, como ya se ha visto, el deseo de Jesucristo por rememorar aspectos relacionados con su gestación y nacimiento, con el origen femenino de su naturaleza humana.

No extraña que los paralelos entre Jesucristo y el sexo femenino los amplíe la visionaria de Cubas al campo del lenguaje salvífico, en el que utiliza metáforas referidas a la maternidad. La labor redentora de su pasión, su capacidad de hacer nacer a las almas a Dios, aparece en una dimensión de parto: Él mismo afirma en un sermón que ha «*parido*» a las almas con muchos dolores, tormentos y azotes y llagas y heridas o

⁹⁰ Todas las referencias, en *Conorte*, t.II, 950, 1052, 1284; t.I, 687, 701, 721, 251-252, 740, 764, 564 y 318.

⁹¹ O'COLLINS, 53-55.

que «el parto con que nos parió fue tan fuerte que gotas de sangre le hacía sudar». Una dimensión de parto que, dicho sea de paso, se aplica también a la propia generación del Hijo por el Padre: el Padre «*parió* la palabra, que es el Hijo», después de pensarlo⁹². Por lo demás, la garantía de salvación que nos ofrece la compara Juana con una madre que nunca engaña ni engañará: así Jesucristo, porque todos los que tuviesen fe y fuesen bautizados se salvarán y es como si dijese:

«Yo, que soy tu verdadera y benigna y piadosa y entrañal madre, te enseñé una ley la más firme y fuerte y buena y verdadera y clara que jamás fue ni será. Por tanto, no la dejes ni desampares ninguno, por pena ni tribulaciones que padezca en ella, si no libraré muy mal de ellos y será condenado para siempre. Porque los que enseñan otras secas o leyes falsas no son madre, sino lobos robadores... Porque la ley de la Trinidad y de Gracia es muy suave y liviana y, por pequeños trabajos, ganan y alcanzan un grande premio y galardón»⁹³.

La dimensión materna de Jesucristo se revela asimismo en su capacidad de alimentar a las almas con su cuerpo, dimensión repetidamente resaltada en distintos sermones que describen cómo de las llagas le salen manjares de forma habitual. Los santos y santas que en el cielo se recrean con los manjares divinos «enajenados de gran dulcedumbre y deleite divino» son comparados con los niños que, tras haber mamado bien, se quedan dormidos⁹⁴.

Sin embargo, Juana no ofrece una sexuación femenina unilateral de Dios. Tanto el Hijo como el Padre figuran como padre y madre, incluso dejando un espacio amplio al creyente para elegir. Jesucristo dice que todos los que le quisieren como padre, en padre le hallarán, «y los que me quisieréis en madre, en madre me hallaréis», pero igualmente si le quieren como esposo, esposa, hermano, amigo, prójimo, etc. Si Dios es presentado por Juana «como Padre verdadero y amigo muy leal y madre muy piadosa y hermano muy amoroso», la Virgen María llega a afirmar que él es su padre y su madre⁹⁵.

⁹² *Conorte*, t.I, 730; t.II, 1471 y 1116. «El Padre pensó y parió la primera palabra, luego el Hijo edificó, y el Espíritu Santo obró y acabó», t.II, 1205.

⁹³ *Conorte*, t.II, 1472.

⁹⁴ *Conorte*, t.I, 740; t.II, 1300.

⁹⁵ «Me hallarán para todo lo que quisieren, por cuanto en mí el verdadero amor y deleite y hermosura de mirar». En cualquier caso, las almas le tienen «por padre y por madre». *Conorte*, t.II, 1300, y t.I, 589. El resto de las referencias, en t.II, 1399, y t.I, 569.

Una mezcla de géneros⁹⁶ que denota un carácter indistinto que la visionaria de Cubas resalta de forma reiterada difuminando los límites entre las definiciones y los roles culturalmente asignados a los sexos. Es éste uno de sus grandes intereses teológicos y su máxima concreción se daría en la singularidad de la persona misma de Jesucristo tal y como ella la presenta. Pero es un interés inseparable de su reivindicación del valor de lo femenino.

Calcedonia había asociado la paternidad/masculinidad con la divinidad y la eternidad y la maternidad/feminidad con el ámbito temporal de la humanidad⁹⁷. Juana, sin contradecir este planteamiento —pues insistentemente recuerda que la iniciativa de la encarnación es del Padre y que el Hijo ha tomado su humanidad de María—, otorga una dimensión divina a lo femenino. Primero, en el nivel simbólico de representatividad por la semejanza. Es de gran relevancia el hecho de que la mujer signifique al Hijo y pueda ser su imagen o icono, una capacidad femenina de representatividad cristológica que insistentemente venían negando los teólogos medievales⁹⁸. Aceptar esto implica además la necesidad de amar y servir a la mujer por reconocerse en ella la imagen de Jesucristo. Implica, incluso, contemplar a Dios a través suyo y convertirse en arquetipo universal y válido para todos los cristianos⁹⁹. Por ello, implícitamente, también la mujer *per se* sería imagen de Dios, aunque Juana vincule expresamente al Padre con el varón. En segundo lugar, la dimensión divina de lo femenino se manifiesta a nivel puramente físico al destacar la singularidad de la carne de la Virgen —la única que, insisto, tomó el Hijo—, especialmente bella y pura al haber sido concebida sin

⁹⁶ Su habitual mezcla de géneros ha sido muy resaltada por SURTZ, *La guitarra de Dios*, *op. cit.*

⁹⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, 45; O'COLLINS, 91.

⁹⁸ Las mujeres tenían impedido participar en la plenitud de su identidad cristiana como imágenes de Cristo, impedimento que sigue operando hoy día (SCHÜSSLER FIORENZA, 66). Sobre esta importante cuestión, también BØRRESEN, *op. cit.*, entre otras autoras. Este tema respecto a Juana en MUÑOZ, *Acciones*, 181-182; GRAÑA, «El cuerpo femenino», 321-327. También respecto a Santa Catalina de Siena en MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, *Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo. A propósito de Santa Catarina de Siena*: Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián 163 (2009) 73-84.

⁹⁹ Puesto que Jesucristo es la imagen renovada de Dios que el pecado ha hecho borrosa en el hombre. FRANCISCO ARENAS-DOLZ, «Ética, analogía e iconicidad. Jesús como icono del Padre y el hombre como imagen de Dios», en *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres*, Valencia 2003, 346.

pecado. En tercer lugar, los propios rasgos salvíficos y nutricios de Jesucristo se expresan usando metáforas de maternidad, aspecto en el que Juana es heredera de toda una rica tradición medieval¹⁰⁰. La visionaria de Cubas sintetiza estos planteamientos en una bella denominación de Jesucristo que un ángel habría expresado a María: «*Nuestra Señora Dios e Hijo tuyo*», una doble dimensión inseparable que define la singularidad del Hijo en su doble carácter divino-humano y femenino-masculino rebasando las falsas dicotomías de género. Que la define, incluso, en la conjunción divinidad-feminidad por encima de su humanidad masculina yendo así más allá —aunque asumiéndolo también— de un posible modelo masculino perfecto que hubiese integrado de forma plena su masculinidad y feminidad¹⁰¹.

3. JESUCRISTO SALVADOR Y LA IGUALDAD ENTRE LOS SEXOS

Tras lo visto, no extraña que uno de los rasgos más llamativos de los sermones de Juana de la Cruz sea su abierta concepción sexuada de la humanidad, a la que no suele referirse de forma neutra o universal. Continuamente hace alusión a la diferencia entre los sexos, tanto en la tierra como en el cielo, empleando lo que hoy día denominaríamos «lenguaje inclusivo». Así sus menciones a «nosotros y nosotras», «alguno o alguna», «devotos y devotas», «santos y santas», «amigos y amigas», «súbdito o súbdita», «religiosos y religiosas»¹⁰², etc. Mas, si la diferencia sexual es una clave central para comprender su teología, sin duda otro aspecto vertebrador es la igualdad entre hombres y mujeres. Igualdad que parece ir más allá del concepto de iguales en valor, aunque diferentes entendido en términos de complementariedad entre los sexos, postura que durante tantos siglos ha defendido y sigue defendiendo un importante sector de pensadoras y pensadores cristianos. El hecho de que Jesucristo, nuevo hombre, nos haga nuevos a todos por el bautismo¹⁰³, ¿implica a su vez un concepto nuevo de relaciones entre mujeres y varones?

¹⁰⁰ Sobre la misma, cf. CAROLYNE W. BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, 1982.

¹⁰¹ Como defenderían algunas teólogas en la actualidad. SCHÜSSLER FIORENZA, 73.

¹⁰² *Conorte*, t.I, 586-587, 596, 599-600, 647, 709 y 751; t.II, 1349.

¹⁰³ *Conorte*, t.I, 304.

Es una cuestión central para ella. Pues de cómo se conciba depende uno de los aspectos básicos del ordenamiento del entramado eclesial, de lo que es la Iglesia y la humanidad. Pero también hay una razón teológica fuerte de fondo: Juana insiste en que la relación entre el hombre y la mujer ha de inscribirse en una dimensión trinitaria por cuanto creados a imagen y semejanza de Dios:

«Así como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no pueden dejar de ser tres personas y un solo Dios verdadero y poderoso, así el hombre y la mujer y el ángel nunca pueden dejar de vivir y ser permanentes para siempre... así como él es Trino y Uno, verdadero y glorioso, así estuviesen y estén, los que lo merecieren, en el cielo, ayuntados todos tres, conviene a saber: el hombre y la mujer y el ángel, en un amor y ayuntamiento y caridad y voluntad, loando y glorificando y dando gracias a Dios Trino y Uno y verdadero, que los crió vivientes y semejantes a él que es eterno y sin fin»¹⁰⁴.

La predicación de Juana recuerda algunas verdades básicas del cristianismo. Así, en el deseo de Dios estaba la igualdad entre los sexos, que efectivamente se dio en el origen de la creación, aunque después se visibilizase e impusiese una diferencia jerárquica entre varón y mujer¹⁰⁵. En este sentido, la vida y muerte de Jesucristo habrían restablecido la igualdad primigenia entre los sexos. Éste sería uno de los principales componentes de su obra redentora. Como expresamente afirmarían las niñas en el sermón de la Circuncisión, la encarnación ha sido el gran acontecimiento que las ha igualado a los varones:

¹⁰⁴ Los hombres y las mujeres hemos de dar gracias a Dios, «pues somos criados a su imagen y semejanza y así habemos de permanecer para siempre con él», mientras que el resto de las cosas que hay sobre la tierra, que no son a su imagen y semejanza, no son durables y permanentes. Por otra parte, los hombres y mujeres son estimados como ángeles «por cuanto son criados a imagen y semejanza de toda la Trinidad». Como se ve, en ese componente relacional trinitario juegan un papel principal los ángeles, temática cuyo estudio rebasa estas líneas. *Conorte*, t.II, 1457 y 1319.

¹⁰⁵ *Conorte*, t.II, 1457-1458, 1470-1471 y 1310. Han realizado comentarios sobre este tema SURTZ, *La guitarra de Dios*, 35-52; ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)», en ISABEL MORANT (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, t.I, *De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid 2005, 720-722. También se refiere a ello DANIEL DE PABLO MAROTO, *La «Santa Juana», mística franciscana del siglo XVI español. Significación histórica*: Revista de Espiritualidad 241 (2001) 599-600. No voy a profundizar ahora en esta cuestión por requerir estudio aparte.

«¡Señor Dios nuestro! Loámoste y adorámoste y bendecímoste, porque así nos has bendecido y ensalzado y amado e igualado con los hombres, *habiendo tú tenido por bien de hacerte hombre*»¹⁰⁶.

La visionaria de Cubas resalta que esta igualdad no se da en el judaísmo ni el Islam. El hecho de que Jesús encomendase a los apóstoles que predicasen el bautismo y no la circuncisión significa que deseaba

«que ningún varón padeciese ni sintiese dolor tan amargo y que las mujeres no fuesen ajenas de todas las bendiciones, mas que las gocen también como los hombres y sean iguales en las gracias y limpias de pecados... a todas las mujeres dio el Señor las bendiciones e igualdad de los varones en el santo bautismo. Las cuales bendiciones no les daban, en tiempo que se hacía la circuncisión, sino a los varones solos»¹⁰⁷.

El Señor quiere la conversión y salvación de todas las almas y Jesús, nuevo hombre, a todos hace nuevos por el bautismo. Tras la encarnación, Dios se relaciona con la humanidad con una intensidad especial, pero de la misma manera con varones y mujeres. El parentesco de todos con el Señor se plantea en términos de marcada igualdad: Jesucristo «es hijo y padre y pariente de cada una persona que guarda sus mandamientos... pues todas las personas del mundo son del humanal linaje y, siendo quien deben ser, están incorporadas a Él», de ahí que todo corazón limpio de pecado sea «silla y morada de Dios». Asimismo, todos los cristianos comparten en pie de igualdad el acceso eucarístico a Jesucristo. También en un plano de igualdad presenta Juana la situación de los/as bienaventurados/as en el cielo mostrando que las mujeres son ciudadanas plenas del reino¹⁰⁸.

Incluso, nuestra predicadora ofrece un modelo celeste de igualdad y relación que afecta al comportamiento divino y que se concreta en Jesucristo y María. Además de ser semejantes en la limpieza y falta de pecado, comparten varios rasgos comunes. Primero, el hecho de estar en el cielo en carne y hueso¹⁰⁹. Asimismo, la misión salvífica: son abogados continuos de los pecadores ante el Padre, que se aplaca por ruego de ambos¹¹⁰, e, incluso, el Hijo baja con su Madre a la tierra cuando a ella

¹⁰⁶ *Conorte*, t.I, 305.

¹⁰⁷ *Conorte*, t.I, 296-297 y 302.

¹⁰⁸ *Conorte*, t.I, 544, 304, 432, 493, 527, 534, 502 y 504; t.II, 1443.

¹⁰⁹ *Conorte*, t.II, 1422-1423.

¹¹⁰ Jesús y María lo aplacan siempre: si el Padre quiere hacer justicia o venganza, Jesús le muestra la santa humanidad que tomó de María «y las llagas muy crueles

la llaman los pecadores; en esta relación con él residiría buena parte de la fuerza de María como intercesora y mediadora. Comparten también los sufrimientos de la pasión a un nivel que en la Virgen ofrece tintes de corredención: la redención del linaje humano se hizo por la santa encarnación y pasión de Cristo y María participó en ambos, concretamente en el dolor, pues «era toda crucificada en el ánima, así como él lo era en el cuerpo», viendo sus sufrimientos en la cruz¹¹¹.

Por otra parte, son un ejemplo de relación especular para todos los cristianos: María se mira en el Hijo y se ve «linda y acabada»¹¹², hecho en el que vuelve a manifestarse la posibilidad de identificación cristológica femenina y el reconocimiento de autoridad. Otra insistencia llamativa es la frecuencia con que la Madre y el Hijo aparecen juntos o dialogando amorosamente mientras se resalta el amor y la armonía de su relación, una forma de ofrecer un modelo celestial de cooperación entre los sexos, ese mismo modelo que los seres humanos han de concretar en la tierra. Jesucristo ama enormemente a María «porque sois mi madre» y también su amiga, esposa y viuda de la que está enamorado. Se deleita mucho hablando con ella «con muy grande amor y dulcedumbre» y no puede tenerla lejos¹¹³. Su capacidad salvífica compartida ofrece, por lo demás, un modelo de poder en relación.

Ahora bien, para nuestra predicadora la igualdad entre los sexos va más allá de la igualdad de las almas ante la salvación o del modelo especular celeste que propone otorgando gran relevancia a la posibilidad del intercambio de roles de géneros, una estrategia que, como se ha visto, hallaría su máxima concreción en la singularidad sexuada de la persona de Jesucristo. Muestra así, en último término, el sinsentido de dichos roles y de las jerarquías a ellos asociadas.

Es habitual su descripción de episodios de manifiesta androginia: niñas que se visten de varones, mujeres con atributos o representantes masculinos, varones con elementos femeninos... La misma relación entre Cristo y las almas no sólo puede ser paternal o fraternal, sino también sponsal, lo que conlleva la posible feminización de los varones. Así hace con San Francisco, «gallina morenita», a quien Dios le pregunta «si quie-

que en ella padecí» y María le muestra, en palabras de su Hijo, «el vientre virginal en que me trujiste y las tetas con que me criaste». *Conorte*, t.I, 440.

¹¹¹ *Conorte*, t.I, 367, 361, 255, 671 y 640; t.II, 1117, 1113, 975, 793 y 897.

¹¹² *Conorte*, t.II, 1085.

¹¹³ *Conorte*, t.II, 1229-1230, 1421, 1026, 1116 y 1175; t.I, 340.

res ser mi mujer y si te quieres unir y ayuntar conmigo»; Francisco responde que sí: además de querer ayuntarse con Él «como la esposa se ayunta con el esposo», quiere estar sujeto «como hace la mujer que está sujeta y obediente a su marido». Y así hará Jesucristo «con todos los frailes y monjas y beatas de tu orden si ellos y ellas fueron tales que lo merecieran»¹¹⁴. En este mismo sentido, con esta clave se significa la capacidad de las mujeres para ejercer roles masculinos. Por ejemplo, María en el cielo puede tener alas como un ángel pese a ser mujer, lo que determina que en un sermón la llamen «señor» aunque ella pida «no me llaméis Señor, que mujer soy que no ángel y soy la Madre de Dios... y soy llamada angelina» para, acto seguido, vencer en el infierno a Lucifer que, al caer al suelo, diría «¡Oh, *me mata la mujer* y me quita todas las fuerzas!». Poder y androginia, aun sin olvidar el sexo femenino de María, tendrían su correlato en la realidad: en la tierra han hacer remembranza de este hecho y a la Virgen deberá representarla un mancebo muy hermoso «por cuanto ella es llamada “angelina” y reina de los ángeles»¹¹⁵.

Juana también es amiga del intercambio de roles, algo muy visible en la relación entre Jesucristo y María: en el sermón de la Visitación, él le pide licencia para servirla, lo que se ve acompañado en el cielo por el hecho de que todos los bienaventurados se conviertan en niños mientras las mujeres y los ángeles se mantienen grandes; incluso, puede declarársele inferior, «menor que vos, pues me paristeis y criasteis, por lo cual os debo obedecer y hacer lo que me rogáredes y mandáredes». En esta línea, Juana elogia en repetidas ocasiones la relación de los hijos con las madres¹¹⁶.

Su afán por romper las dicotomías de género se evidencia también en una reformulación de los orígenes de la humanidad. Así, establece un interesante paralelo entre Jesucristo y Eva por razón de nacimiento, que de nuevo se resalta como clave originaria. Él nació de mujer sin varón, pero Eva nació de varón sin mujer. Dentro de Adán

¹¹⁴ En palabras del propio Jesús: «Ven acá, mi amigo o amiga, llégate a mí y sé en mi tálamo y en mi trono y en mis brazos, como hijo pequeñuelo y muy regalado en brazos de su padre que mucho le ama, y como esposa en brazos del esposo que mucho le ama». «Después que tomó carne y se humanó y se hizo nuestro hermano y se desposó con la Madre Santa Iglesia y le dio muchas y muy ricas joyas... se desposó y se desposa hoy en día con todas y con cada un ánima que es bautizada». *Conorte*, t.I, 709 y 328. Las referencias anteriores, en t.I, 401, y t.II, 1245-1246. Cf. los interesantes comentarios a este sermón que efectúa SURTZ, *La guitarra de Dios*, 53-80.

¹¹⁵ *Conorte*, t.II, 1238, 1231, 1239 y 1101.

¹¹⁶ *Conorte*, t.II, 942, 947, 1275, 1018, 1232 y 1422; t.I, 340, 399 y 404.

«quedó encerrada la mujer y después la parió Adán, porque de él mismo sacó la mujer el Señor. Lo cual fue al contrario en la santa encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, que la mujer sola parió a Dios y hombre verdadero. Y que, así como Eva fue nacida de varón sin mujer, así por semejante nuestro redentor Jesucristo nació de mujer sin varón»¹¹⁷.

El nacimiento marca una semejanza, aunque es el origen materno o su carencia el que señala la diferencia. En este sentido, la responsabilidad femenina en el origen del pecado, tan repetidamente resaltada por los teólogos medievales, queda matizada por el hecho de que Eva sea una «mujer especial» por carecer de madre.

Entramos con esto en el último aspecto que quisiera mencionar en estas páginas. La igualdad entre los sexos y el desdibujamiento de los límites de género son para Juana de la Cruz inseparables de la dignificación femenina. Los rasgos femeninos de la humanidad de Jesucristo engrandecen a las mujeres. Y las androginias protagonizadas por ellas siempre conllevan vigorosas afirmaciones de poder y dignidad de su sexo, que puede hacer tanto o más que el masculino en el mundo y en la Iglesia. Por lo demás, estas imágenes suelen ir acompañadas de referencias expresas al valor de las mujeres. El reconocimiento de éste y de su capacidad de mediación comporta todo un reajuste de la historia sagrada del que sale rehabilitada la figura de Eva, tan denostada por los misóginos del Renacimiento. No niega que sea la causa de la caída, pero en uno de los sermones hace confesar a Adán su mayor culpa y Jesús, nuevo Adán, establece un interesante paralelo de igualdad con él en su relación con las mujeres: si Adán fue engañado y vencido por una mujer, Jesucristo mismo le dice que se dejará «vencer de otra mujer por remediar tu pecado» y otorgar la salvación a los hombres¹¹⁸. Juana ofrece así una cierta equiparación entre Eva y María en una visión de poder femenino. Aunque no tiene un concepto unilateral positivo de su sexo, sí concibe en términos muy contundentes el poder de las mujeres y su capacidad de llegar a ser superiores a los hombres en lo bueno y en lo malo:

«La mujer fue dada en ayuda y, si es buena, vale más que cien hombres para ayudar a salvar y obrar el bien. Y por semejante, si la mujer es mala, hace más mal y es peor que cien hombres».

¹¹⁷ *Conorte*, t.II, 1422.

¹¹⁸ *Conorte*, t.II, 889-890.

4. SOBRE LA FORMULACIÓN DE UN FEMINISMO CRISTIANO EN EL CONTEXTO DE LA PRERREFORMA CASTELLANA

Estas páginas han mostrado evidencias suficientes como para calificar a Juana de la Cruz como feminista¹¹⁹. Un adjetivo que no resulta anacrónico en el contexto del Renacimiento, ya que, como es sabido, fue entonces cuando se formuló el que la crítica actual considera primer pensamiento feminista¹²⁰. La visionaria de Cubas es exponente de un feminismo cristiano que figura inseparable de los replanteamientos efectuados por el Humanismo renacentista, de las polémicas sobre el sistema de géneros y la diferencia sexual desarrolladas por los y las participantes en la Querrela de las Mujeres y, en lo referido más concretamente al campo de lo religioso, por los proyectos de renovación eclesial englobados bajo el concepto de Prerreforma. Su propuesta no se entendería debidamente fuera de este marco de interrelaciones y ha de ponerse en conexión con otros impulsos femeninos documentados desde el siglo xv.

El feminismo cristiano de Juana de la Cruz, formulado desde el ámbito de la teorización teológica y partiendo de la revisión de algunos aspectos nodales de las Escrituras¹²¹ y la historia de la salvación, muestra una doble vertiente que ella subraya con gran intensidad en sus sermones. Primera, una renovada reflexión sobre los sexos, especialmente sobre el femenino, sus valores y capacidades inherentes, su papel en la historia de la salvación y su lugar en la Iglesia, el mundo y el cielo, una reflexión que ha de caracterizarse como reivindicativa dado el contexto polémico en que la formula¹²². Una reflexión que es inseparable de otra paralela sobre el sexo mas-

¹¹⁹ He defendido previamente esta idea en GRAÑA, «El cuerpo femenino», 335.

¹²⁰ KELLY, *op. cit.*; CONSTANCE JORDAN, *Renaissance Feminism. Literary Texts and Political Models*, Ithaca and London 1990.

¹²¹ En esta cuestión concreta se viene centrando Ronald Surtz, con aproximaciones comparativas entre la Biblia y los sermones del *Conorte*. SURTZ, *La guitarra de Dios*, *op. cit.*; *Writing Women*, *op. cit.* Recordemos que esa necesidad de revisar y reconceptualizar los discursos bíblicos es hoy día defendida por las teólogas feministas a fin de desarrollar una verdadera praxis emancipadora. SCHÜSSLER FIORENZA, 95.

¹²² En esta revisión histórica coincide con otras teóricas feministas de su tiempo. Aunque se percibe un contexto general de reivindicación femenina en este sentido del que hay signos tangibles en el ámbito religioso y monástico. Cf. MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, «Reivindicaciones espirituales de mujeres plasmadas en imágenes. Los problemas de autoría en las órdenes franciscanas femeninas (siglos XIV-XVII)», en *Repre-*

culino que hallaría en la peculiar persona de Jesucristo un nuevo modelo de comportamiento por completo alejado del sistema de género-poder. La segunda vertiente a destacar es su defensa de la igualdad entre los sexos. Pese a la fuerza y protagonismo de la primera, resulta inseparable de ésta. Ambas inscriben plenamente a la visionaria de Cubas en la Querrela de las Mujeres desarrollada en Castilla. Y ambas se fundan en el que ella presenta como gran tema teológico: la encarnación, que podemos inscribir en una teología de la madre y del nacimiento y cuyo peculiar planteamiento la lleva a la formulación de una cristología en la que el componente —físico y simbólico— y la mediación femeninos resultan elementos definitorios indispensables de la singular persona de Jesucristo. Un planteamiento que facilita la identificación de las mujeres con Él y, al tiempo, la exaltación mariológica y la divinización de lo femenino. En ambos casos, aunque sobre todo el primero arroje matices de gran trascendencia en el seno del andamiaje intelectual eclesástico, se promueve la capacidad femenina de significar a Dios y de acceder a la representatividad cristológica, una capacidad que los teólogos medievales venían negando insistentemente a las mujeres.

Su teología fundamenta un proyecto eclesial de igualdad entre los sexos que, fundado en la concepción cristiana de igualdad en el orden de salvación, coincide en el tiempo con el formulado por el Humanismo, también en clave de igualdad. Pero va más allá y aporta elementos originales. Para ella, la igualdad entre los sexos que el orden cristiano primigenio y la encarnación posterior del Hijo garantizan se funda en la eliminación de los roles de género, aspectos que hallan su concreción plena, de nuevo, en la singular persona divina-femenina-masculina de Jesucristo. Sin embargo, rebasa la noción de unidad de los sexos defendida por el Humanismo —y que entrañaba un supuesto carácter indistinto— en su énfasis sobre la diferencia sexual, de la que es continuamente consciente y que le sirve para dignificar al sexo femenino y otorgarle visibilidad y peso teológicos¹²³. Pero entendiendo que, en último término, las categorías de lo femenino y lo masculino se dan inseparables en todo ser humano, que son, incluso, intercambiables, y que tanto hombres como mujeres pueden compartir las acti-

sentación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres, X Coloquio Internacional de la AEIHM, Madrid 2003, 203-233.

¹²³ En este sentido, no estoy completamente de acuerdo con las afirmaciones de Surtz sobre una supuesta naturaleza arbitraria de la identidad sexual para Juana. Surtz, *La guitarra de Dios*, 32.

vidades habitualmente asignadas a cada sexo. Ofrece un marcado carácter integrador que elimina dualismos¹²⁴ y busca la cooperación y coexistencia ¿sin defender la complementariedad? En esta dimensión resulta fundamental el modelo antropológico ofrecido por Jesucristo en su sexuación singular y en el tipo de relación entablada con su Madre. Considerando estos aspectos, ¿no sería el de Juana un planteamiento nuevo y original respecto a las teorías sobre las relaciones entre los sexos que circulaban en su tiempo histórico?¹²⁵ Por el momento, dejo abiertas estas preguntas.

Este planteamiento teórico ofrece una marcada dimensión pastoral que cabe definir como propuesta política con la que debió buscar una incidencia totalizadora en la sociedad de su tiempo y no sólo en la vida de las mujeres, una incidencia de cambio socioeclesial que también había de afectar al ámbito institucional de la Iglesia¹²⁶ y que encuentra un marco favorable de manifestación en el contexto de la Prerreforma. Desde la clave de lo que podemos denominar «Humanismo feminista» se explica su interés por visibilizar a las mujeres, y por enfatizar la capacidad femenina de ejercer el poder y de desarrollar un activismo eclesial-político, así como su función principal en el origen de la historia de la humanidad y de su programa salvífico. Se trata de un verdadero proyecto de mejora eclesial que debe inscribirse en los contemporáneos anhelos de reforma y cuya aplicación práctica desarrolla por vía pastoral transmitiendo sus planteamientos de renovación a través de su predicación pública. Pero también actuando ella como ejemplo al ejercer roles tradicionalmente masculinos como el ministerio de la predicación o el ministerio parroquial, ciertamente no de forma plena o equiparable en todo al sacerdocio masculino, pero sí en algunas de sus principales funciones¹²⁷. Defien-

¹²⁴ Es claro que supera el marco de referencia dualista totalizador del sistema de géneros, objetivo que proponen las teólogas feministas actuales. SCHÜSSLER FIORENZA, 61.

¹²⁵ Dichas teorías, en MARÍA-MILAGROS RIVERA GARRETAS, «La política sexual», en MARÍA-MILAGROS RIVERA GARRETAS (COORD.), *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia 2006, 153-157.

¹²⁶ He defendido esta idea en GRAÑA, «Sacralización femenina y experiencia mística», *op. cit.*

¹²⁷ Sobre la apropiación por Juana de la función masculina de la predicación, SURTZ, *La guitarra de Dios*, 30 y 51, entre otras referencias. Ha destacado su función de «párroca», M.^a VICTORIA TRIVIÑO, *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid 1999. Una valoración del tema en conexión con los roles ministeriales ejercidos por las mujeres en la Iglesia medieval, en GRAÑA, «El cuerpo femenino», *op. cit.*

de de este modo una integración que no niega la diferencia sexual, que la resalta favoreciendo la voz y la participación institucionales de las mujeres, su reconocimiento público de autoridad y valor, y su capacidad de incidencia política. Pero que, al tiempo, es capaz de rebasarla para buscar crear una sociedad y una Iglesia más ajustadas al ideal cristiano, en las que sea posible la convivencia igualitaria de los dos sexos. En las que sea posible una relación entre mujeres y hombres fundada en el amor.

