

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

Sacralización femenina y experiencia mística en la prerreforma castellana

En la Castilla del siglo previo a Trento se constata un fenómeno de visibilización simbólica femenina en las estructuras eclesíásticas con amplia repercusión social. Un fenómeno de formas heterogéneas entre las que resulta especialmente impactante el proceso de sacralización del sexo femenino acometido por mujeres y que, en mi opinión, ha de inscribirse en el contexto del naciente feminismo hispánico.¹ Sobre cómo se construyó y formuló lo femenino sagrado y cuáles fueron sus formas de autorización quisiera tratar en este texto. Revisaré dos proyectos acometidos por mujeres entre finales del siglo XV y comienzos del XVI, en el contexto del Renacimiento, la Querrela de las Mujeres y la Prerreforma religiosa: la fundación de la Orden de la Inmaculada Concepción y la formulación de un modelo salvífico y ministerial femenino por Juana de la Cruz, la mística de Cubas, y su comunidad religiosa.

La Orden de la Inmaculada Concepción, la rama femenina ibérica de la Orden de San Francisco, fue fundada por la portuguesa Beatriz de Silva con el apoyo de Isabel I de Castilla. Antigua dama de la madre de ésta, Isabel de Portugal, la tradición hagiográfica achaca a los celos de la reina su reclusión en un cofre durante tres días; este episodio dio inicio a una relación de privilegio con la Virgen, que se le habría aparecido, para infundirle ánimos, vestida con túnica blanca y manto azul celeste. Beatriz no fue una mística al uso, pero sí una “visionaria mariana”. Decidida a dedicar su vida a Dios,

acabó marchando a Toledo para residir durante unos treinta años como “señora de piso”, sin perder su estatus laical, en el monasterio de dominicas de Santo Domingo el Real. Allí inició una relación de amistad e intercambio con Isabel I: sin duda el haber sido Beatriz dama de su madre, su fama de santidad y el origen portugués compartido, facilitaron la forja de una relación de disparidad que dio como resultado la génesis de un novedoso proyecto fundacional al que Beatriz, de sesenta años, aportó la autoría teológica y la reina, de treinta y tres, las bases materiales y los contactos necesarios para llevarlo a la práctica.

Pretendían fundar un monasterio con elevadas dosis de originalidad en clave sexuada femenina. Situado bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, sus religiosas se dedicarían a proclamar y adorar este misterio –todavía no reconocido dogmáticamente por la Iglesia y objeto de agrios debates- mediante liturgia propia y a visibilizarlo a través de un hábito también propio que copiaba la vestimenta portada por la Virgen en la aparición del cofre con el añadido de sendas imágenes suyas con el Niño sobre el manto y el escapulario. Se trataba también de materializar un espacio con fuertes cotas de autonomía y regido por la autoridad y la mediación femenina. Así ha de entenderse su adscripción al Císter y el consiguiente sometimiento a la obediencia del ordinario, más mitigada que la de las órdenes religiosas o la autonomía lograda en el marco normativo, la cura espiritual o el control de las observancias: la comunidad podía darse estatutos y ordenaciones propios y elegir sus confesores, seculares o regulares, mientras que la abadesa se erigía en la única responsable del control de la clausura y, junto a las discretas, podía otorgar dispensas extraordinarias en materia de ayuno y vestimenta; por lo demás, esta fundación obtuvo privilegios extraordinarios en materia de absolución e indulgencias. Las peticiones de Beatriz y la reina fueron escuchadas y aprobadas por el papa Inocencio VIII en 1489.

Como se ve, se trataba de un proyecto institucional que buscaba insertar la diferencia simbólica femenina en las estructuras eclesiócristianas y, por añadidura, proyectarse en el mundo. Es muy evidente este deseo de formalización por parte de ambas mujeres y muy llamativo en Beatriz, que había

pasado más de treinta años dedicada a una forma de vida religiosa laical prácticamente fuera del entramado eclesiástico. Esta opción reforzaba la defensa immaculista y sin duda se entendía como arma de incidencia teológico-política al insertarla en el centro de las convenciones culturales de su tiempo con el añadido de la intervención directa y el apoyo de la monarca castellana.

Pronto se plantearon vivas dificultades a una inserción institucional que el apoyo de la reina había garantizado en principio; dificultades facilitadas por la muerte de Beatriz sin haber podido asistir a la ejecución de la bula fundacional –lo que la Virgen le habría profetizado en su segunda y última aparición quince días antes de su fallecimiento- y el inicio de la reforma religiosa de Estado impulsada por los reyes a comienzos de la década de 1490. Además, el sector observante de la Orden de San Francisco, en pleno proceso de apropiación del control de todo el instituto, pretendió someter este proyecto a su obediencia. Se inició así un largo período de desvirtuaciones del proyecto fundacional en su identidad carismática primera al adscribirlo jurisdiccionalmente al franciscanismo, fusionarlo con una comunidad benedictina femenina y trasladarlo al edificio de ésta. Actuaciones fruto de los intereses de la reforma de Estado, en los que tuvo gran peso la orientación política de la observancia franciscana, interesada en incorporar comunidades femeninas que ampliasen su ámbito de dominio en la orden y la contradictoria postura de la monarca castellana, favorable ahora a todas estas medidas aunque desvirtuasen el proyecto originario.

Así, a petición de la reina, Alejandro VI (1494) desvirtuaba algunos contenidos clave y recortaba la autonomía de la comunidad: imponía la observancia franciscana, lo que implicaba la adopción de la regla de la Orden de Santa Clara –conocida como urbanista- y mediatizaba las facultades de la abadesa sobre la clausura; por lo demás, respetaba las señas identificativas en advocación, liturgia y hábito, y la reina se comprometía a aportar las bases materiales necesarias para garantizar la expansión fundacional del modelo. ¿Creando así una nueva orden religiosa? No parece haber sido ésta la intención de unos dirigentes franciscanos preocupados por asimilar el proyecto a su “rama segunda” de monjas clarisas. En cualquier caso,

todas estas medidas suscitaron graves problemas entre las antiguas compañeras de Beatriz, que reforzaban su identidad carismática con el reconocimiento de autoridad de la fundadora y su compartido origen portugués mostrando a su vez una clara conciencia de cofundadoras. 1495 fue un año de dificultades extremas: la comunidad se desentendió de la organización administrativa y hubo fugas de monjas, la más visible la de la abadesa y sobrina de Beatriz, Felipa de Silva, que huyó varias veces en compañía de sectores importantes de la comunidad portando la memoria palpable del proyecto originario, el cadáver de su tía. Estas mujeres entendían el cambio de asentamiento como ruptura del carisma y la casa primera como memoria del proyecto original, de ahí que se refugiasen en Santa Fe y que el arzobispo Cisneros persiguiese que no quedara “ninguna memoria de ella [la casa primitiva]”. Cuando en 1500 comenzó a planearse un nuevo traslado al antiguo convento de San Francisco, este sector de la comunidad huyó definitivamente con las reliquias de Beatriz. Esta huida sin retorno fue una negativa a participar en un proyecto que no respetaba plenamente los contenidos originales ideados por su autora.

Si la posición de buena parte de la comunidad primitiva fue de enfrentamiento y de lucha abierta con los reformadores masculinos, el sector de religiosas de la segunda generación fundacional, al que se sumaron las benedictinas, asumió una opción política diferente en su calidad de negociadoras. La situación era difícil. Las señas identificativas concepcionistas adolecían de falta de claridad y estaban peligrosamente próximas a disolverse en el marco regular de una Orden de Santa Clara de la Observancia que, instrumentalizada por los intereses franciscanos, seguía un camino al servicio de su programa de uniformización y centralización jurisdiccional; un programa que tampoco respetaba el estatus de casa-madre del monasterio toledano, lo que equivalía a enterrar en el olvido los fragmentos de autoría femenina aún visibles. Aquí entró en juego el deseo femenino de mantenerse vinculadas al origen, de conservar las señas identificativas respetando la genealogía femenina del instituto. La comunidad, estabilizada bajo el gobierno de la abadesa Catalina Calderón -antigua benedictina- y la vicaria Juana de San Miguel –del grupo de Santa Fe-, aceptó someterse a la jurisdicción franciscana observante, pero sin renunciar a los elementos

nucleares que delimitaban la identidad concepcionista frente al saco común de las clarisas reformadas. En 1506 solicitaban a Julio II la confirmación de su tortuoso proceso fundacional y la preservación de sus principales señas identificativas, el hábito y la liturgia; y obtuvieron el apoyo material de doña Teresa Enríquez, antigua dama de la reina Isabel, que llevó adelante nuevas fundaciones y les costeó un breviario propio: de nuevo un deseo femenino mediado por otras mujeres que logró plasmarse en éxito fundacional. Además, estas religiosas fueron gestando la idea de redactar una regla propia en connivencia con los franciscanos; se trataba de una cuestión vital porque esto suponía crear una nueva orden religiosa femenina con personalidad jurídica propia, de lo que había muy pocos casos en la Iglesia.

La regla y la nueva orden fueron aprobadas por Julio II en 1511, fecha de recuperación del cadáver de Beatriz tras arduas gestiones. Cabe ver, tanto en el hecho de decidir crear una nueva orden como en el de mantener estos rasgos personales, un triunfo de las mujeres, que no renunciaron a la genealogía materna y que presionaron para mantenerla, y probablemente fue su insistencia sobre estos puntos básicos, que no podían modificarse, la que los cronistas de la época catalogaron como participación en la elaboración de la regla. Ello implicó el reconocimiento institucional de genealogía materna y autoría femenina al promoverse la figura de Beatriz de Silva como fundadora del instituto. Sin embargo, el triunfo se vio contrapesado por la agudización del proceso de desvirtuación y recorte de atribuciones. Muy notoria en el texto mismo de la regla y de las posteriores constituciones, la desvirtuación conllevó la apropiación masculina del proyecto y su reformulación según patrones monásticos de corte tradicional que rompían la mediación de la diferencia femenina, enfatizaban la victimización, el encerramiento, el sufrimiento y la definitiva franciscanización espiritual y jurisdiccional. Sin embargo, las mujeres lo aceptaron fruto de una postura de negociación con los reformadores, a quienes les unían estrechos lazos de parentesco, amistad e identificación espiritual, porque a cambio salvaban el carisma originario y la memoria de autoría con la declaración como fundadora de Beatriz. Ello significa que la Orden de la Inmaculada Concepción no hubiera llegado a crearse sin la presión del deseo femenino por ver reconocida una nueva realidad de vida religiosa para mujeres.

* * *

Juana de la Cruz, terciaria franciscana del convento de Santa María de la Cruz de Cubas –también del arzobispado de Toledo en su tiempo–, contribuyó a forjar poco después un modelo salvífico y ministerial femenino. Un modelo que sustentó con su propia persona como potente taumaturga y santa viva socio-eclesialmente reconocida, pero que apoyó en un planteamiento teológico sobre lo femenino sagrado encarnado en la Virgen María y en el vínculo estrecho trabado entre ambos al constituir su principal fuente de autorización su relación personal de intercambio con la Virgen. Ha de considerarse también la incidencia de las religiosas de su comunidad o del sector que le era más próximo como instrumento de autorización en su cotidiano obrar y como agente de autoría colectiva. Pues los escritos donde se recogen las experiencias de Juana, su magisterio y biografía, fueron obra de sus compañeras y de ella misma en lo que se perfila como comunidad textual femenina. A estos dos grandes vínculos de autorización se suma un círculo externo de fieles entre los que destacaron de forma muy especial las mujeres.

Entre las muchas posibles, bosquejaré la cuestión que me sirve de hilo conductor: la manifestación de la potencia sacra femenina en las instituciones canónicas del tiempo. El relato biográfico responsabiliza de este deseo a la propia Virgen María, que quiso dar origen a un lugar donde significarse y recibir culto y escogió para ello mediaciones femeninas: se apareció en Cubas a la pastora Inés y en aquel lugar se le dedicó un santuario, Santa María de la Cruz, junto al que se instaló un beaterio. El desprestigio de esta comunidad habría determinado su segundo deseo: buscar quien redimiese y regenerase aquella situación y elegir a la persona concreta, que había de ser mujer y llamarse Juana; el relato es llevado al límite al referir que llegó a solicitar al mismo Dios el cambio de sexo de la persona elegida, por entonces gestándose en el vientre de su madre como varón. Así, la historia de Juana se presenta como el relato de una predestinación, de una actividad de redención protagonizada por una mujer y deseada y dirigida por la propia Virgen María; una actividad que implicaba a su vez regir la casa, acceder al poder de gobierno interno.

Juana y las religiosas que con ella confeccionaron sus textos formularon un nuevo principio de autoridad religiosa femenina que daba coherencia a lo que el propio Cristo denominaba el “femineo linaje”,² la humanidad femenina visible en el mundo. El origen de ese linaje era la Virgen. En los sermones que Juana predicó³ sobre la Natividad, Purificación e Inmaculada Concepción se perfilan con fuerza tres grandes cuestiones: la relevancia del cuerpo femenino de María, su carácter divino y su calidad sacerdotal.

En el sermón de la Natividad planteaba el poder derivado de la sexualidad femenina de María en el papel que su cuerpo juega en su función de abogada e intercesora de la humanidad. Rompiendo moldes, identificaba pureza con sexualidad, desnudez y autonomía, y jugaba simbólicamente con la vestimenta, aspectos sometidos a rigurosos controles en los discursos pedagógicos y pastorales patriarcales;⁴ además, valoraba el hecho del nacimiento de un cuerpo de mujer y el referente de la madre. Esta valoración del poder del cuerpo femenino y de su pureza se complementaba con la formulación de su carácter divino en el sermón de la Inmaculada: María no podía tener mácula de pecado original porque, si no, “también la tuviera el mismo Dios que tomó carne de ella”, pero, yendo más allá, ponía en los propios labios de Dios esta afirmación: “de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado”.⁵

Ambos sermones hacían referencia también a la maternidad sacerdotal. María, como madre de Dios, “fue la que le hizo venir del cielo hasta la tierra”, lo cual implicaba una función de mediación por el mundo, pero también una actuación oferente y sacrificial. En el sermón de la Purificación, el Señor aceptaba que María volviese a llevarlo en brazos y a ofrecerlo como cuando era niño; es su madre, lo ha parido y criado, y ella desea hacerlo para solicitar a los ciudadanos celestiales que le libren de que nadie le ofenda o enoje ni le hagan mal. Pero era el propio Hijo quien le pedía que le ofreciese también a todos los pecadores diciéndole: “Y sed ahora Vos el sacerdote grande que ofrezcáis el sacrificio verdadero que soy Yo, vivo y poderoso Dios”. El sermón-relato continuaba refiriendo que los sacerdotes que estaban en el cielo quisieron ser ellos quienes ofreciesen a Cristo diciendo “que nosotros somos los sacerdotes que hicimos los sacrificios en la tierra y

ofrecimos a Dios vivo en la hostia consagrada”. La respuesta de la Virgen es de gran trascendencia: “antes supe yo sacrificar y sacrificué que ninguno de vosotros. Porque desde la hora en que yo le concebí en mis entrañas hasta que fue subido al seno del Padre, nunca otra cosa hacía, de noche ni de día, sino ofrecerle al Padre por todo el humanal linaje”.

La identificación Virgen-maternidad-sacerdocio es todavía más evidente cuando, en este mismo episodio en que iba ofreciendo María a su Hijo, si alguien deseaba recibirlo como hostia “aparecía en las manos de la Señora como una forma consagrada muy blanca y preciosa y dulce de gustar... Y ella misma los comulgaba... de manera que Nuestra Señora era el Sacerdote Grande que comulgaba y daba a todos el Señor”. Lo es también en un pasaje de la biografía de Juana: tuvo una visión de la Virgen con el Niño en el pesebre donde ella le dijo que Dios “me ha dado sus veces para juzgar mientras está en figura de niño recién nacido”. Al respecto, Cristo mismo llegaba a afirmar en el sermón de la Epifanía que había otorgado a su madre “tanto poderío y mando como a mí mismo en todos mis reinos” salvo el de crear.⁶

No se oculta que la interconexión maternidad-divinidad femenina contribuía a anular el papel subordinado de María en la encarnación y, al tiempo, ponía en tela de juicio el fundamento cristológico del orden sacerdotal en su exigencia de conformidad alterando por completo el lenguaje de la representación vicaria. Contrariando los principios canónicos y escolásticos, el cuerpo de mujer podía significar a Dios y ello implicaba la capacidad de acceso de las mujeres a la política eclesial activa: el ejercicio ministerial y la salvación de los cristianos. María era humana y divina a la vez, pero esto no se plasmaba en el habitual discurso de excepcionalidad respecto al común de las mujeres, un discurso fundamentado sobre su carácter asexuado. Juana planteaba justo lo contrario: la concepción sin pecado no implicaba asexuación. Incluso, contrariando el discurso eclesiástico, transgrediendo las normas sobre el comportamiento femenino, los planteamientos seculares que ligaban el silencio con el cuerpo femenino cubierto y la desnudez de la mujer y su palabra pública con la obscenidad así como los tabúes sobre impureza, llegaba a presentar a la Virgen en el sermón de la Natividad

mostrando su cuerpo desnudo mientras bailaba, y ello, precisamente, por ser pura.

Se reivindica a María como mujer. Y también como mujer que moviliza y ayuda a otras en relaciones fundadas en la disparidad y el reconocimiento de autoridad. La Virgen de Juana no es pasiva ni se oculta. Repetidamente insiste en su papel protagonista en la historia de la salvación como co-redentora y su protagonismo es clave en su biografía. La misión salvífica de Juana, que justifica por sí sola su ejercicio ministerial, fue fruto del deseo de la Virgen, que para eso la predestinó antes de nacer; a fin de culminar esta misión, la designó como futura abadesa y segunda fundadora del convento de Santa María de la Cruz; igualmente, actuó como mediadora en el camino místico de unión transformante con su participación en las bodas místicas de Juana, celebradas con el Cristo-Niño en brazos de su Madre. En definitiva, María decidió que Juana llegase a ser *alter Christus* y santa taumaturga y gozase de una posición eclesial preeminente. La relación entre ambas y la función de autorización de la Virgen respecto a las acciones de Juana constituye un elemento continuo en el relato biográfico.

Este vínculo de privilegio habría garantizado el hecho de que la experiencia mística de Juana no se inscribiese en los moldes al uso y tuviese un fuerte componente taumatúrgico desde su nacimiento, cuando ya en la cuna se arrobaba y tenía acceso a la comunicación directa con María y el cielo. Una facilidad de comunicación con la esfera celeste que mantenía en la terrestre a través de su intenso ejercicio de la palabra hablada y escrita, una capacidad de manifestación en el mundo que inscribió en los moldes del ministerio sacerdotal. Pues asumió roles clericales al ejercer la predicación pública, la dirección espiritual y la mediación salvífica; roles que llegó a ver reconocidos institucionalmente al recibir del cardenal Cisneros el curato de Cubas en 1510, ratificado por el papa Julio II. Ello significaba el ejercicio de la potestad de jurisdicción eclesiástica sobre la parroquia de Cubas; la titularidad organizativa le quedaba reservada al no recibir el presbítero la categoría de párroco, sino de mero capellán, y al ser la responsable de su elección, nombramiento, deposición y manutención. Por lo demás, en el ejercicio de su actividad carismática Juana suplantaba al sacerdote en

buena parte de sus funciones parroquiales: ejercía la pastoral directa y la mediación sacramental con los feligreses, también como titular de la parroquia; si alguno estaba a punto de fallecer o había fallecido, encargaba rezos a las religiosas por “nuestro parroquiano vecino de Cubas”; además, los lugareños sabían que ella se encargaba de sus necesidades espirituales “por estar anexionado el curato de esta villa al convento”.

Los ministerios carismáticos de Juana, sustentados en una fama de santidad en buena medida asegurada por el apoyo de la Virgen continuamente plasmado en su discurso, se fusionaban con el ejercicio jurisdiccional, algo por completo novedoso y que casi la igualaba a los clérigos. Reactualizaba así, pero sobre todo lograba reconocimiento canónico para ello, la mediación carismática que había sido propia de las mujeres desde los primeros tiempos cristianos, una función reconocida y con proyección pública que los procesos de clericalización eclesial habían recortado de forma extrema y casi invisibilizado. Las protestas que el reconocimiento institucional suscitó fueron muchas; como expresamente señala la biografía, el argumento aducido era que “las mugeres, aunque fuesen religiosas, no eran suficientes para ser cura de ánimas de personas seglares”.⁷ Sin embargo, pese a los problemas, Juana y su comunidad lograron ese reconocimiento canónico; conscientemente insertaron e hicieron visible la diferencia femenina en las estructuras eclesásticas y lograron que contase en su contexto histórico.

notas:

1. Así lo he defendido en algunos trabajos anteriores en los que se inspiran estas líneas: *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*, Salamanca, 2003; *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca. 1491)*, Madrid, 2004; “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 y Pedro Rodríguez Panizo (eds.), *Umbra, imago, veritas*, Madrid, 2004, pp. 305-337.

2. *Vida y fin de la bienaventurada virgen Sancta Juana de la Cruz*. Biblioteca de El Escorial, ms. K-III-13, fol. 126v.

3. Recogidos en Inocente García de Andrés, *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, 2 vols., Madrid, 1999.
4. Ronald E. Surtz, *Writing women in late medieval and early modern Spain. The mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, 1995, pp. 112-118.
5. *El Conhorte*, LXX, 4.
6. *El Conhorte*, LXX, 12; V, 2, 6 y 7.
7. *Vida y fin*, fol. 77v.

Fecha de recepción del artículo: 20 de noviembre de 2007. Fecha de aceptación: 14 de diciembre de 2007.

Palabras clave: Mística femenina — Orden de la Inmaculada Concepción — Beatriz de Silva — Juana de la Cruz — Mariología — Ministerios femeninos — Feminismo.

Keywords: Feminine mystique — Order of the Immaculate Conception — Beatriz de Silva — Juana de la Cruz — The cult of Mary — Feminine ministries — Feminism.