



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Madres y maestras espirituales: de Leonor López de Córdoba a Teresa de Jesús

María del Mar Cortés Timoner



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

*Madres y maestras espirituales:  
de Leonor López de Córdoba a Teresa de Jesús*

Tesis doctoral de M<sup>a</sup> Mar Cortés Timoner  
dirigida por la Dra. Rosa Navarro Durán



Programa «Poética del verso y de la prosa , ss. XII-XVII» (1998-2000)  
para optar al título de Doctor en Filología Española

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA  
Universitat de Barcelona

Barcelona, 2002

### 3.10.1 En torno al espacio

En la obra de Teresa surgen varias imágenes que remiten a espacios interiores con valor positivo, ya que sugieren seguridad y acercamiento a Dios. En la *Arboleda*, la autora, en un principio, se halla o se siente "fuera de" porque su enfermedad la ha marginado de la sociedad. Cuando ella misma desea ese apartamiento, se siente "dentro" de otro espacio, que es el de la arboleda y el del convento de enfermos. Este movimiento de la situación de Teresa de lo exterior a lo interior visualiza su revalorización de la enfermedad.

El cuerpo del enfermo también es visto dentro de un "barco", que representa la enfermedad que Dios ha mandado con una buena finalidad. Además, el mismo enfermo puede ser recinto capaz de hospedar la Paciencia y la virtud de Cristo.

*E de tal manera nos deuemos gloriare en nuestras pasyones e af[l]içiones, que la virtud y linpieza de nuestra devota alegría apareje posada agradable a la virtud soberana.*

(f. 16r, p. 59)

El tratado desarrolla el binomio espacio interior (generalmente con valor positivo)- exterior, y entronca con otras oposiciones que aparecen en el texto: alegría espiritual - tristeza corporal, amar la virtud - aborrecer el pecado, voz de Dios - ruidos del mundo terrenal, invadidos-invasores (enemigos), sano espiritualmente - enfermo, buena dieta - mala dieta y, especialmente, luz-oscuridad. La oposición reaparece en el segundo tratado, donde lo interior se relaciona con el

recogimiento adecuado de las potencias del alma y el espacio propicio para la comunicación con lo sagrado.

### 3.10.1.1 Las imágenes del árbol y de la arboleda

El primer tratado se abre con una alegoría de tema náutico. La autora proyecta el estado de postración en la imagen del "tenebroso destierro" en una "ýnsula", a la que la enfermedad, como si de un viaje se tratara, la ha transportado. La autora se halla, en un principio, en un espacio que carece de los elementos paradisiacos: vegetación y agua, ya que "es stérile de plazerres temporales, e muy seca de glorias vanas, e la fuente de los honores humanos tiene muy lexos en verdat" (ff. 1r-1v, p.38). A continuación, este espacio será revalorizado y convertido en una "arboleda graçiosa" (f. 1v, p. 38).

Esta alegoría puede vincularse y completarse con la comparación que se desarrolla en el f. 40v (p. 92), donde la vida es imaginada como un mar embravecido por donde el enfermo puede navegar seguro con ayuda de la enfermedad, que actúa a modo de embarcación que le aisla de los peligros.

E asý como quien ha pasado por vn grand mar peligroso y escuro y se ve libre de las hondas de aquél, haze o haría coradiales graçias a quien tanto peligro librado le ouiese, con mayor razón y más devoto exercicio deue hazer el enfermo graçias [no] comunes al Señor poderoso que en la nave segura de trabajosa dolença le a librado de las hondas oscuras deste mar peligrosos y prouenido sus daños con tan saludables y dulces remedios.

En este caso, la enfermedad es vista desde un principio como algo positivo, "nave segura", que le ha salvado del mundo, es decir, "de las hondas oscuras deste mar peligros". Si se relacionan las dos imaginerías citadas, puede interpretarse que la "nave" condujo a Teresa a un estado de tristeza, "destierro" que luego ella misma reconoció que era provechoso para el espíritu. Por ello esa "isla", apartada del "mar peligroso", puede convertirse en un lugar agradable:

vi esta ynsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí [...] puédese poblar de arboledas de buenos consejos y espirituales consolaciones, de guisa que la soledad penosa de las conversaciones del siglo se convierta en compañía e familiaridad de buenas costumbres. (f. 1r-v, p. 38).

El lugar que carecía de luz y vida se convierte en una "arboleda", que puede ofrecer compañía y consolación. Esto es debido al nuevo valor que adquiere el estado en que la autora se halla. El aislamiento al que le ha conducido la enfermedad puede ser beneficioso para el espíritu si se aprovecha para la oración y la lectura devota.

es necesario de recorrer a los libros, los cuales de arboledas saludables tienen en sí maravillosos enxertos. E como la baxeza e grosería de mi mugeril yngenio a sobir más alto non me consienta, atreuiéndome a la nobleza e santidad del muy virtuoso Rey e Profeta llamado Dauit, comyenço a buscar en su deuotísimo cançionero, que "Salterio" se llama, algunas buenas consolaciones. E fallé más de lo que buscaua; ca yo buscaua consolaciones y allé amonestaciones, buscaua consejos e fállelos syn dubda tantos y tales que, sy por

ellos guiarme quisyere, poblaré mi soledat de arboleda  
graçiosa, so la sombra de la qual pueda descansar mi persona  
y reçiba mi espíritu ayre de salud. (f. 1r, p. 38)

En ese espacio solitario, la autora pretende  
comunicar con Dios y, por tanto, sentirse mejor  
acompañada que con las conversaciones humanas:

e veo la soledat que me haze sentir, apartándome de las  
negoçaciones mundanas, llámola soledat amable, soledat  
bienaventurada, soledat que me haze ser sola de peligros  
malos e acompañada de seguros bienes [...] (ff. 2v-3r, p.40)

En el *Llibre d' amic e Amat*, Ramon Llull ya había  
expuesto en una imagen arbórea que el devoto prefería la  
comunicación con Dios a la compañía humana:

Estaba el amigo solo, bajo la sombra de hermoso árbol.  
Pasaron hombres por aquel lugar, le preguntaron por qué  
estaba solo. Y el amigo respondió que solo estaba desde que  
los vio y oyó, y que antes estaba en compañía de su Amado.<sup>661</sup>

Teresa visualiza en la imagen de un *locus amoenus* la  
idea de que la enfermedad puede ser positiva para aquél  
que sepa sacarle provecho, es decir, que lea y ore en su  
recogimiento. Es entonces cuando el enfermo puede  
considerarse privilegiado, ya que se beneficia  
espiritualmente de su estado -que es visto como una  
especie de penitencia o purgación a lo largo del texto-  
que se convierte en "fértil". La arboleda deviene  
metáfora de la consolación anímica de los enfermos.

---

<sup>661</sup> *Libro de amigo y Amado*, p. 20.

Además, esta arboleda da título al tratado. De esta manera, al significado de espacio metafórico de consolación se suma el de conjunto de razonamientos que pueden aliviar el sufrimiento.<sup>662</sup>

En el *Oracional* de Alonso de Cartagena también aparece la imagen del árbol como espacio metafórico de consolación del espíritu. Para el tío de Teresa, el árbol representa la oración, y la sombra de sus hojas, que protege al cuerpo del sol y del calor, se asimila al refrigerio espiritual que el orar ofrece al alma (como el Salterio puede proporcionar "sombra" y "ayre de salud" al espíritu de Teresa de Cartagena). La oración, como el árbol, también produce sus frutos.

E esta tal consolacion que en el tiempo del orar se siente podemos llamar foja del árbol que cubre al orante e le ampara e le rrefigera del fervor de las tribulaciones [...] asy commo el que en grand siesta se acoge a meter so la sombra del árbol [suele descubrir la cabeça e quita su sombrero e virrete e aun manto sy le lleva porque mas sea rrefrescado con el ayre que so la sombra se mueve. Asy el que fuyendo del ardor de los mundanos pensamientos se recoge a la so[n]bra del arbol en la oraçion, deve descubrir su cabeça que es la intençion de todos sus actos e pensamientos porque, aquel suave ayre de la divina consolacion le rrefresque e dé refrigerio [...]

---

<sup>662</sup> Se trata de la metáfora que da pie a diversos títulos del siglo XV que identifican el contenido con un espacio físico. En *Jardín de nobles doncellas*, Fray Martín de Córdoba vincula el término "jardín" con el espacio metafórico de consejos morales que ofrece su tratado y que pretenden dar un sano entretenimiento:

En estas presentes razones e en las que porné después, como en jardín de nobles deoncellas, mire vuestro vivo entendimiento e tome deleite [...] (*op. cit.*, p. 68)

Alonso de Cartagena distingue la flor del doble fruto que el árbol de oración ofrece para mencionar, metafóricamente, dos tipos de bienes que el devoto gana con el acto de orar. El primero es la consolación interior y el segundo, y superior, es, por un lado, el mérito espiritual y, por otro, la comunicación especial que se entabla entre el cristiano y Dios.

ca despues del plazer de la flor que es la alegria espiritual que nasce de la santa devoçion e del amparo e sombra de la foja que es refrigerio e consolacion que se siente en el progreso della e cursu, viene el fructo que es doble. El primero es el merito que se gana por el acto de orar. El segundo la fruyçion de Dios eternal e la union a El por siempre que es el fruto verdadero que se incorpora en el omne e el omne en El.<sup>663</sup>

En ambos autores, la imagen del árbol tiene ecos bíblicos<sup>664</sup> y pretende visualizar el concepto abstracto de la consolación espiritual que deriva del recogimiento devoto y de la oración a Dios. El mismo Alonso de Cartagena explica la finalidad pedagógica y ejemplar de la imagen que ha desarrollado.

[es] enxienplo de lo corporal para por el alcançar mejor lo espiritual [...] Mas por essa [poca] proporçion e semejança que della sse puede collegir suba el ingenio humano a pensar en lo mas alto, commo fazemos en las ymagines [...] E sy por su corporal acto congrua a actamente declarado se representa

---

<sup>663</sup> *El Oracional de Alonso de Cartagena*, pp. 1175-176 y p.180.

<sup>664</sup> En el *Cantar de los cantares* (2, 3) se lee: "Como manzano entre los árboles siluestres/ es mi amado entre los mancebos./ A su sombra anhelo sentarme;/ y su fruto es dulce a mi paladar."



a las veces al entendimiento lo spiritual [re]conosciéndole sienpre la inestimable preheminiencia que syn proporcion alguna tiene. Ca de lo temporal a lo eterno non ay medida alguna.<sup>665</sup>

En el caso de Teresa de Cartagena, la imagen del árbol además se desarrolla para escenificar la llegada a un espacio beatífico que recuerda la idea de Paraíso.

Isabel Uría analiza<sup>666</sup> la imagen del árbol, que cuenta con una antigua y extendida tradición mítica, sagrada y simbólica. Esta tradición se halla en el transfondo de la representación del árbol en las visiones medievales. Dicho símbolo se ha vinculado a la regeneración y al espacio de lo absoluto que, por su forma vertical, se relaciona con la idea de centro del universo. "Por eso -expone la estudiosa-<sup>667</sup> el hecho de llegar a uno de esos "centros" equivale a una iniciación, a una conquista, heroica o mítica, de la inmortalidad. El paso o entrada a un "centro" supone el paso de lo exterior a lo interior, de la forma a la contemplación [...]".

Chevalier ha expuesto en su *Diccionario de símbolos* que el árbol "es considerado universalmente como un símbolo de las relaciones que se establecen entre la tierra y el cielo"<sup>668</sup>. En el cristianismo, el árbol se ha interpretado como símbolo del Paraíso o la felicidad

---

<sup>665</sup> El *Oracional* de Alonso de Cartagena, pp. 169-170

<sup>666</sup> «El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo», *Revista de Literatura Medieval*, 1 (1989), Gredos, Madrid, pp. 103-119.

<sup>667</sup> *Ibid.*, p.105.

<sup>668</sup> *op. cit.*, p.118.

eterna y, también, como símbolo de la ascensión y la transcendencia al ámbito celestial.

En las visiones medievales que estudia Howard R. Patch,<sup>669</sup> el visionario llega al Paraíso (o a una isla apartada con elementos paradisiacos), donde se halla el Árbol de la Vida o un jardín luminoso con frutos y árboles de verdes hojas. Puede que aparezcan personas descansando bajo el árbol y alabando a Dios. El visionario suele llegar al lugar tras pasar por ámbitos en que los pecadores sufren tormentos.

En la leyenda del *Purgatorio de San Patricio*,<sup>670</sup> el caballero Cwen recorre varios lugares del Purgatorio hasta llegar al Paraíso, donde hay prados floreados y árboles con fruto. En el *Poema de Santa Oria*, de Gonzalo de Berceo, en la Primera Visión<sup>671</sup> se ensalza la penitencia o sacrificio y las oraciones que han permitido a Oria ascender su alma en visión al Cielo. En esa ascensión, el alma pasa por un espacio intermedio, donde se halla, en el centro de un prado, un árbol con verdes hojas. Isabel Uría<sup>672</sup> interpreta el árbol de esta imagen como el de la Vida, a cuya sombra desaparece el mal, y el prado como el Paraíso terrenal.

Puede observarse la influencia de este símbolo medieval del árbol en la imagen de las "arboledas

---

<sup>669</sup> *El otro mundo en la literatura medieval*, México-Buenos Aires, FCE, 1956 .

<sup>670</sup> *Ibid.*, pp. 123-124. Vid. también Antonio G. Solalinde, «La primera versión española de "El Purgatorio de San Patricio" y la difusión de esta leyenda», pp. 219-255.

<sup>671</sup> *Poema de Santa Oria*, ed. Isabel Uria Raque, Madrid, Clásicos Castalia, 1981, pp.103-105. [Vid. p. 103 n. XLI]

<sup>672</sup> «El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo», p. 118.

saludables" de las que nos habla Teresa y bajo las que pretende descansar. Esta arboleda se halla aparte del mundo terrenal y conecta con el camino de salvación. Teresa nos dice que, por su bajo ingenio, no puede ascender (espiritualmente) a esos árboles y, por ello, se ayuda de los *Salmos*, es decir, de la oración y de la devoción.

E como la baxeza e grosería de mi mugeril yngenio a sobir más alto non me lo consienta, atreviéndome a la nobleza e santidad del muy Rey e Profeta llamado Davit comienço a buscar en su devotísimo cançionero, que "Salterio" se llama, algunas buenas consolaçiones. (f. lv, p. 38).

Esa acción de subir sugiere la elevación del espíritu hacia Dios, con el que la autora quiere comunicarse. Se menciona la idea de ascensión espiritual gracias al sufrimiento virtuoso:

Ca ser triste en las cosas temporales y mundanas no es syno escala para sobir a los espirituales gozos. Asý quel primer escalón es tristeza corporal, el segundo alegría espiritual. (f. 17v, p. 60)

Según J. Chevalier<sup>673</sup> el símbolo del árbol fue muy frecuentado por los autores medievales y "en las tradiciones judías y cristianas simboliza principalmente la vida del espíritu."<sup>674</sup> De donde vienen las menciones

---

<sup>673</sup> *Diccionario de los símbolos*, pp.125-127.

<sup>674</sup> L. López Baralt ha observado como el símbolo del árbol del alma fue muy corriente en la literatura sufí medieval, a través de la cual pudo llegar a los religiosos del Siglo de Oro y, en concreto, a Santa Teresa. Vid. «Simbología mística musulmana en San

bíblicas del Árbol de la Vida, es decir, de la vida eterna, y del Árbol de la Ciencia del bien y del mal [...] El árbol presenta seguridad sobre un plano espiritual, en el sentido de la manifestación. Así Dios se aparece a Abraham entre los robles de Mambré (Gén 18, 1); Abraham planta un árbol en honor a Dios (Gén. 21, 33) [...] El árbol es además protector en razón de su sombra”.

En el capítulo II del presente estudio, ya se comentó que San Buenaventura había compuesto el opúsculo *Árbol de la Vida* para mencionar las consolaciones y los beneficios que los cristianos podían hallar en la memoria de la Crucifixión. Identificaba a Cristo en la Cruz con el Árbol de la Vida, como en *Itinerario de la mente a Dios*. En este tratado, el Doctor seráfico explicó que el alma que se distrae en las vanidades mundanas necesita la mediación de Cristo para recogerse en su interior y disfrutar (como en un jardín) de la Verdad.

Luego si queremos adentrarnos en la fruición de la Verdad, como en otro jardín de delicias, necesario es que lo hagamos por la fe, esperanza y caridad de Cristo, del mediador entre Dios y los hombres, que es como el árbol de la vida plantado en medio del paraíso.<sup>675</sup>

La tradición cristiana identifica el Árbol de la Vida con Cristo, la Cruz y la escala. Esta noción espiritual del árbol se completa con la del “árbol

---

Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús», *Nueva Revista de Filología Española*, XXX (1981), pp. 21-91.

<sup>675</sup> *Itinerario de la mente a Dios*, trad. Pablo Masa, pról. Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1970, 4ª ed., p. 98.

místico",<sup>676</sup> que ofrece frutos gozosos y una sombra que abriga y da reposo. La imagen del árbol que alimenta, colma la sed de amor y de sabiduría y que se identifica con la vida eterna puede conectarse con el significado de la "arboleda" del texto de Teresa de Cartagena. Este espacio, además, sugiere uno de los significados del árbol de Jesé, "el Paraíso donde se reúne la familia de los elegidos".<sup>677</sup> En el caso de la obra de la autora burgalesa, los elegidos serían los enfermos que siguen la obediencia de la prelada Paciencia.<sup>678</sup>

En el tratado, la isla deviene el espacio intermedio entre el cielo y la tierra, a modo de Paraíso (como metáfora del estado agraciado del alma), al que se llega tras sufrimientos y dolores -es decir, penitencia-, de

---

<sup>676</sup> *Diccionario de los símbolos*, p. 127.

<sup>677</sup> *Ibid.*

<sup>678</sup> Podemos observar ciertas coincidencias con la obra de Bernat Metge *Llibre de Fortuna i Prudencia* (compuesto en 1381), que cita Howard Patch el el citado estudio.

El texto del autor catalán narra como el poeta es transportado, contra su voluntad, en una barca, empujada por la tormenta, a una isla con árboles que tienen flores y frutos. El autor verá aparecer ante él a una bella dama que es Prudencia, a la que acompañan siete doncellas, que son las artes liberales. Las ligeras semejanzas, que podemos encontrar con las imágenes de Teresa, responden a las diversas visiones de parajes idílicos que la literatura medieval ofrece y que remiten a descripciones paradisiacas. H. Patch expone que "la alegoría y el escenario de trasmundo campean en la lírica cortesana de Castilla, recopilada desde mediados del siglo XV en los Cancioneros, y en hondo contacto con la poesía francesa e italiana, además de las peninsulares". [Cfr., *op. cit.*, pp. 386-387]. Nuestra autora pudo interiorizar esas alegorías de la literatura del XV a la vez que recordar las descripciones de la tradición clásica y bíblica.

Juan Boscán, que H. Patch considera "muy arraigado en el arte y el pensamiento medieval", contará en *Hospital de amores* que una nube le conduce a un "campo extraño" en que se encuentra con el ermitaño Cuydado. Este habita en un hospital "que'l Amor a fabricado/ para poder acoger/ a quien dél es mal llagado". [*Ibid.*, p.41] La imagen recuerda remotamente al "convento de dolientes" en el que Teresa quiere entrar tras haber sido transportada, por una "niebla de tristeza tenporal e humana", a la isla.

ahí que, en un principio, ese espacio aparezca como estéril y vacío de cualquier gloria o placer mundano. Posteriormente, este espacio se puebla (como dice la misma autora) de "arboleda graciosa" (f. 1v, p. 38), de la cual los enfermos podrán "coger fruto saludable" (f.18v, p. 62).

La autora desarrolla el concepto de que la enfermedad guía por el camino adecuado hacia la salvación.

Ca no ay otro camino derecho para yr a paraíso syno el padecer de angustias y tribulaciones, y por estrecho camino se alla la ancha y espaciosa holgança durable. (f. 25v, p.71)

Teresa se sirve de la paradoja cristiana de que al bien se llega a través del sacrificio. El fin al que el devoto aspira es la vida bienaventurada, la "ancha y espaciosa holgança durable". A la segunda vida, eterna y paradisiaca, se llega a través del sufrimiento, es decir, del "estrecho camino".

La idea de que el espacio desagradable conduce a la bienaventuranza se halla en la antítesis del prólogo de la *Arboleda de los enfermos*, donde la isla "estéril" se transformaba en una "agradable arboleda". La autora había sido empujada contra su voluntad, y por medio de "angustiosas pasyones" (f. 1r, p. 38), a ese destierro que, posteriormente, se convertía en deseado. Esta alegoría connota movimiento (cambio de estado) no voluntario que el enfermo experimenta y que le acerca a Dios.

En el tratado surge la idea de que los enfermos se sienten apartados del común de los hombres, en una "tierra estrangera" (f. 19v, p. 63), como el "exillyo"

del que habla la autora al comienzo de la obra. Pero esta tierra estraña puede ser fertilizada si se pide la ayuda de Dios, que es considerado fuente que puede derramar agua o, bien, poseedor de bienes que se metaforizan en elemento líquido ("stilançias maravillosas"):

*E desde vee la ynsufiçiençia e angosta capaçidad del entendimiento vmano, que no puede subir donde el ánimo tiende, syn alguna tardança abre la puerta de la su muy sagrada arca e destella de la soberana fuente de su grand misericordia stilançias maravillosas sobre la tierra dispuesta para lo reçebir, que se entiende la dispusyçión de la criatura humana a los bienes esp[irit]uales.*

(II, f. 65r, p. 140)

Esta imagen, de larga tradición cristiana, concuerda con la que aparece al final del prólogo de *Admiración operum Dey*. En este caso, el significado se individualiza en la experiencia de la autora, que pide ayuda para poder componer la obra:

*Aquél que da esfuerço a los flacos e entendimiento<s> a los pequeños qu[i]era abrir el arca de su diuinal largueza, dexando [derramar] de la fuente de su abondança graçia sobre esta tierra estérile e seca [...] (II, f. 50v, p. 112)*

Los humanos, que son considerados "tierra", pueden dar sus frutos si Dios les "derrama" su conocimiento. Una vez más, surge la relación con la metáfora que abre la *Arboleda*. Teresa se describe como exiliada en una isla "estérile de plazeres, e muy seca de glorias vanas" (f.1r-1v, p. 38). En esta descripción subyace la idea de que la comunicación con Dios da un tipo de vida que es

más verdadera que la del mundo. Si la persona se acerca al Señor, como ha hecho nuestra escritora, la "tierra" deviene fértil y se convierte en "arboleda graciosa" (f.1v, p. 38). Teresa -que se considera "pequeño pedaço de tierra" (II, f. 561v, p. 114) en *Admiración operum Dey*, - ha personalizado la imagen del exilio en el mundo y se considera ella misma terreno que puede dar sus frutos<sup>679</sup> gracias a las misericordias de Dios. De esta manera, la arboleda reflejaría el nuevo estado interior de la autora.

Teresa de Jesús, de forma parecida, imaginará el alma como huerto que puede hacer brotar árboles y flores si se cultiva con la ayuda de Dios y el esfuerzo personal. La mística aconseja al que se inicia en el comportamiento devoto y, para hacerse entender mejor, desarrolla una imagen que dice haber leído u escuchado, pero que no recuerda dónde:

Ha de hacer cuenta el que comienza, que comienza a hacer un huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy majlas yerbas, [...] Y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas [...] <sup>680</sup>

Dos siglos antes, Santa Catalina de Siena<sup>681</sup> también había utilizado la imagen del alma como espacio que puede

---

<sup>679</sup> Manfred Lurker comenta que en el Nuevo Testamento, los árboles que dan fruto representan a los hombres buenos y, por oposición, los malos son árboles infértiles. En el *Evangelio de San Mateo* 3, 10 leemos: "Todo árbol que no da fruto será cortado y echado al fuego". [Vid. *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, p. 25].

<sup>680</sup> cap. XI de *La vida*, p.56.

<sup>681</sup> *El Diálogo en Obras de Santa Catalina de Siena*, pp.73-74.



florecer si se adopta un comportamiento devoto. La santa dominica imagina la virtud de discreción como árbol plantado en la tierra de humildad y que "da perfume de la gloria y alabanza" de Dios. Además, menciona "el árbol de la virtud",

nacido en el círculo del amor [...] si el alma no tiene amor divino de verdadera y perfecta caridad, no produce frutos de vida, sino de muerte. Es de necesidad que la raíz de este árbol, es decir, el afecto del alma, esté y brote del círculo del verdadero conocimiento de sí [...]

Más atrás en el tiempo, la mística Margarita de Oingt (en la segunda mitad del siglo XIII) vivió una experiencia visionaria en la que se vio a sí misma como árbol "marchito" que revivía gracias al caudaloso arroyo de agua que caía sobre él y le daba la vuelta. Curiosamente exponía la experiencia en una carta, dirigida a una señora, que iniciaba con la expresión: "no ha mucho tiempo". Cabe recordar que la *Arboleda de los enfermos* se inicia en forma de epístola dirigida a una señora a la que Teresa cuenta que "Gran[d] tiempo ha, virtuosa señora" (f. 1r, p. 37).

Volviendo al relato de la mística francesa, Margarita cuenta que, en una ocasión, pidió en oración a Dios que le enseñara el significado de la palabra "vehemente". Tras la oración, "le pareció estar en un gran lugar desierto" en el que sólo había una montaña y en su falda un árbol con cinco ramas secas e inclinadas hacia el suelo. Entonces, una corriente de agua regó el árbol y "las hojas que estaban completamente secas reverdecieron todas, las raíces que estaban plantadas en tierra se entendieron y se dirigieron hacia el cielo, y

reverdecieron y se cubrieron de hojas a la manera de las ramas".<sup>682</sup>

Según Carolyne W. Bynum,<sup>683</sup> esa revitalización significa la experiencia mística de Cristo y el nacer a otra vida. De forma similar, la fertilización de la isla desierta en la que se ve Teresa de Cartagena simboliza la conciencia de un renacer, que podría ser el resultado de una experiencia mística.

Teresa se sirve de la imagen del árbol en otras ocasiones y con otros significados. En el primer tratado, lo utiliza para explicar que el que sufre debe evitar el mal deseo que puede conducirle a actuar equivocadamente.

E sy el uelo de la cobdiçia redrare[n] delante de sus hojos, uerán sus trabajos y angustias a la mano derecha, que se entiende averles venido por justo meresçimiento, y el **tronco y raýz**, que es su mal deseo, a la mano y<e>sqquierda. E sy de prudença quyeren vsar, separarán del todo la mala **raýz** de sus desmayadas cobdiçias, que por syniestro camino a grand mal suyo los dirigían, e abraçarse an con los trabajos de la mano derecha, conosçiendo que justamente los padescen.

(f. 21r, pp. 65-66)

La autora también habla de raíces -combinando la idea de raíz vegetal y genealógica- cuando menciona las diversas causas que conducen al pecado de la soberbia. Llama la atención sobre la raíz de los bienes temporales,

---

<sup>682</sup> Vid. "Margarita de Oingt, la mujer-árbol", cap. 5 en Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior*, Martínez Roca, Barcelona, 1999, pp. 167-191. Las citas remiten a las pp. 188-190.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 189.

ya que es "vna muy gruesa y verde raíz, la qual no haze poco crescer y expander por el mundo los ramos de soberuia" (f. 31r, p.78).

Teresa de Jesús también avisará contra el pecado del amor propio.<sup>684</sup> Concretamente, subrayará el peligro de preocuparse por la honra (que entorpece la verdadera humildad y el amor hacia Dios) con la imagen de la oruga que perjudica el árbol de virtudes.<sup>685</sup> Recordemos que Santa Catalina había descrito que el árbol de virtud se enraizaba en la tierra de humildad y daba buenos frutos, en cambio, el árbol que nacía del círculo del amor propio daba frutos insanos.<sup>686</sup> La dominica había explicado que el alma que se ha perfeccionado "no da cabida a sentimientos que no se hallen corregidos por el reproche, **arrancando la raíz del amor propio** con el cuchillo del odio a semejante amor y por amor a la virtud".<sup>687</sup>

Teresa de Cartagena vuelve a usar la imagen del árbol en *Admiración operum Dey*. La autora la emplea para desarrollar una expresión de modestia y humildad. Se considera "árbol malo" que no puede dar buenos frutos:

---

<sup>684</sup> En *Camino de Perfección*, aconsejará a las monjas del convento de San José que "corten como pudieren las ramas; y si no bastare arranquen la raíz" del amor propio". [Cfr. ed. cit., cap. VII, p. 108].

<sup>685</sup> Cfr. *Libro de la vida*, cap. XXXI, pp. 190-191:

si no quitan esta oruga, que ya que a todo el árbol no dañe, porque otras virtudes quedarán, más todas carcomidas. No es árbol hermoso, sino que el no medra, ni an deja medrar a los que andan cabe él; porque la fruta que da de buen ejemplo no es nada sana; poco durará.

<sup>686</sup> *El Diálogo en Obras de Santa Catalina de Siena*, pp.73-74.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 163.

Ca pues el árbol malo, segund sentençia de la soberana Verdad, no puede fazer buenos frutos, ¿qué palabra buena ni obra devota devéys esperar de muger tan enferma e tan bulnerada en el ánima? (II, p. 112, f. 50v)

De forma similar, Hildegarda de Bingen, en una carta (que data de 1146-1147) a Bernardo de Clairvaux, se había visto a sí misma como "árbol caído" a diferencia de su receptor directo que, por su perfección y sabiduría espiritual, era un árbol enhiesto.

Con dolor me lamento ante ti, pues soy talada del árbol caído del lagar en mi naturaleza, nacida de la raíz que por sugestión del diablo salió en Adán, por lo que él mismo fue expulsado al mundo peregrino. Y saliendo, corro a tí. Y te digo: tú no serás talado, sino que siempre levantas el árbol y eres vencedor en tu alma, y no sólo te conduces tú mismo a la salvación, sino al mundo entero. Eres un águila mirando al sol.<sup>688</sup>

Teresa se sirve de la analogía de lo humano con el árbol para representar uno de los temas fundamentales y más interesantes del segundo tratado. La autora centra la atención en la dicotomía tronco-meollo del árbol para simbolizar respectivamente lo masculino y lo femenino en la creación divina del mundo (f. 53r-53v, pp. 117-118). En este caso, la imagen aporta una significación que entronca con el carácter bisexual simbólico de los árboles y que quiere expresar la idea de complementariedad de contrarios y, por tanto, de conjunción necesaria de lo femenino, que es frágil, y de

---

<sup>688</sup> v. Cirlot, *Vida y visiones de Hildegard de Bingen*, p. 24.

lo masculino, que se vincula a la fortaleza física, en el plan de la Creación.<sup>689</sup>

E sy queredes bien mirar las plantas e **árboles**, veréys como las **cortezas** de fuera son muy rezias e fuertes e sofridoras de las [ten]pestades que los tienpos hazen, aguas e yeles e calores e fríos [...] la fortaleza e rezidumbre de las **cortezas** guardan e conservan el **meollo**, sufriendo esterioresmente las tenpestades ya dichas. El **meollo** asý como es flaco e delicado, estando yncluso, obra ynteriormente, daa virtud e vigor a las **cortezas** e asý lo vno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidá o conposidad de las frutas que vedes. E por este mismo respeto creo yo quel soberano e poderoso Señor quiso e quiere en la natura vmana obra[r] estas dos contrariedades, conviene a saber el estado varonil, fuerte e valiente, e el fimineo, flaco e delicado [...] porque ayudando lo vno a lo ál, fuese conservada la natura vmana [...] (II, ff.53r-53v, pp. 117-118)

Uniendo las imágenes principales del árbol en los dos tratados de Teresa de Cartagena, observamos que la

---

<sup>689</sup> Los árboles han sido interpretados como representación del falo (por la forma del tronco) y de la matriz (por el hueco, que recuerda a una gruta, del interior del tronco).

En el citado *Diccionario de los símbolos* [p.128], se explica que la "ambivalencia del simbolismo del árbol, a la vez falo y matriz, se manifiesta más nítidamente aún en el árbol doble: "Un árbol doble simboliza el proceso de individualización en el curso del cual los contrarios en nosotros se unen" (el *Diccionario* recoge la cita entre comillas de Juns, *L'homme et ses symboles*, París, 1964, p. 187).

Uno de los simbolismos cristianos sobre el árbol fue considerar a María el mismo Árbol de la Vida, que había sido fecundado por el Espíritu Santo y había dado como fruto a Jesús. [Vid. Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, p.25]

autora imagina al género humano como árbol<sup>690</sup> que debe conjugar lo material y lo espiritual, la fuerza exterior con la riqueza espiritual para fructificar y elevarse hacia su Creador. Dios puede enviar, "derramar", misericordiosamente su sabiduría para hacer posible ese crecimiento espiritual al que es llamado todo ser humano (mujer y hombre, enfermo o sano, débil o fuerte, de rudo ingenio o inteligente). Ese ascenso interior ofrece un estado de serenidad comparable a la llegada a un paraje ameno y paradisíaco: una "graçiosa" arboleda.

### 3.10.1.2 El "convento de dolientes" y la Paciencia

La experiencia de marginación y separación que el enfermo vive se sugiere con imágenes de espacios apartados y/o interiores: la "ýnsula", la "tierra estrangera", la "arboleda", el "barco", la casa del "banquete celestial" y, en especial, el "convento de dolientes". Con esta última imagen, Teresa despliega una serie de correlaciones en torno al mundo conventual, mundo que debió conocer bien.

Para introducir el extenso apartado que trata de la Paciencia, la escritora establece una analogía entre esta virtud clave para el enfermo y la abadesa de un convento. La autora relaciona las procesiones con el desarrollo de su tratado ("desta mal hordenada proçesyón de razones") y a la virtud de la Paciencia con los altos cargos de la

---

<sup>690</sup> En el salmo 3,1 leemos que el que cree en Yavé:

Será como árbol plantado a la vera del arroyo, / que a su tiempo da su fruto, / cuyas hojas no se marchitan [...]

jerarquía eclesiástica, que en las procesiones religiosas o de dignidades desfilan los últimos. Por ello, explica que ha preferido:

dexar la paçiençia para el fin desta mal hordenada proçesyón de razones, asý por guarda de aquéllas, como por perlada de mis pasyones y angustias, que sy en las manos desta buena abadesa no fazemos profesyón los dolientes y aflitos,  
(f. 20v, p. 64)

La Paciencia es imaginada como regidora del convento de enfermos y también como huésped del interior de los enfermos devotos. Por ello, la autora explica que la Paciencia "quiere entrar en nuestra posada" (f. 43v, p. 98).

La misma virtud pasa de ser contenido de un espacio a continente, ya que se asimila a un edificio que se sustenta sobre las virtudes teologales y cardinales.

E asy las tres virtudes teologales no menos que las cardinales son menester <que> de neçesydad en la virtud de pasçiençia, porque la pasçiençia es vn hedificio no menos dificultoso que meritorio [...] C'asý la santa y perfeta pasçiençia tiene, segund dixen, fundada su casa sobre las quatro virtudes cardinales e sube por esta escala derecha a las teologales, las quales nos guían derechamente al Señor de las virtudes [...] (f. 49r-49v, p. 108)

### 3.10.2 Imágenes que relacionan el espacio con el alimento.

Teresa habla del "banquete celestial"; esta imagen, como explica R. Surtz,<sup>691</sup> forma parte tanto de la serie de la alimentación como del espacio. La autora habla de la "casa" donde se halla la mesa de los manjares espirituales.<sup>692</sup> A esta casa cualquier persona tiene derecho a entrar si deja las calles y plazas, que se asimilan a los intereses del mundo. La puerta puede encontrarse cerrada, pero uno la abrirá por medio de la oración devota.

E sy la hallare çerrada, no se maraville, ca el çerrojo de sus pecados lo cavsa; ni por eso se torne a las plaças ya dichas, mas llame con el aldaua de la oraçión humilde e deuota. (f. 14r, p. 56)

En esta casa, donde se celebra la "rica çena" (f. 13r, p. 54), Dios invita a entrar (espacio interior positivo frente a la calle o el exterior) a quien lo desee, pero los enfermos parecen ser llevados forzosamente, "e los haze entrar por la puerta de obras virtuosas" (f. 13v, p. 55). El doliente, una vez que es consciente de la bondad de su sufrimiento (que es el segundo paso o escalón que ha de seguir), desea acudir a esa cena:

---

<sup>691</sup> «Image Patterns in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*».

<sup>692</sup> En *Arbol de la Vida*, San Buenaventura menciona "el convite final de la última cena", a la que, metafóricamente, está invitada el alma devota que cree y sigue el mensaje de Cristo. [Cfr. *Obras de San Buenaventura*, pp. 288-289].



entra de grado a la çena [...] Y desanpar[a] luego las plaças y mercados donde se compran y venden los temporales plazer es e se va llegando a la puerta de la casa donde la mesa de los espirituales manjares e verdaderos bienes está aparejada. (f. 14r, pp. 55-56)

La imagen de la cena que organiza el Señor remite al *Evangelio de San Lucas* (14, 15-24), donde se explica la parábola del rico que organiza una cena a la que los invitados no acuden. Entonces el señor manda a sus servidores que traigan a su casa todas las personas que hallen en calles y plazas. San Agustín compuso un sermón sobre este episodio que pudo influir en la imagen que Teresa desarrolla sobre el enfermo que es arrastrado a entrar en la casa de la "santa çena".

San Agustín había aconsejado ir al banquete espiritual y dejar atrás los intereses del mundo;

Dejémonos, pues, de malas y vanas excusas, y vayamos a esa cena que nos engruesa interiormente [...] ¿Quiénes vinieron a la cena, sino los mendigos, los enfermos, los ciegos [...] vengan los pobres: los invita quien sendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecer con su pobreza a los pobres. Vengan los enfermos, porque no han menester médicos los sanos, sino los que andan mal de salud.<sup>693</sup>

El Santo Padre subraya que el Señor forzó a ir al banquete a los que el siervo halló en las calles. Estos comensales, en un principio, entrarían sin ganas a la casa del paterfamilias, pero después se alegrarían de

---

<sup>693</sup> San Agustín, *Obras Completas X. Sermones (2º) de San Agustín sobre los Evangelios sinópticos*, ed. bilingüe, trad. Lope Cilleruelo, Moisés Mª Campelo, Carlos Moran y Pio de Luis, notas de Pio de Luis, Madrid, BAC, 1983, sermón 112, p. 803.

hallarse allí.

"Sal, le dice, a los caminos y a los cercados, y a los que hallares obligales a entrar. He aderezado una gran cena, y no sufro quede lugar alguno vacío". Ya les nacerá dentro la voluntad.<sup>694</sup>

De forma similar, la escritora expone que el señor dijo a su siervo:

"Sal luego a las plaças y mercados y cuántos enfermos, claudos y débiles hallares, costríñelos que entren, porque sea llena mi casa". E no dixo: "Diles que vengan", como a los primeros, mas: "Hazles entrar". (f. 13v, p. 55)

Ella se considera uno de aquellos enfermos que fueron elegidos y obligados a ir a la casa donde se había preparado el banquete. Como ya había dicho San Agustín, Teresa entenderá que esa cena es beneficiosa para su alma, entonces, su voluntad deseará seguir al Señor.

### 3.10.2.1 El alimento del alma

En el grupo de imágenes que conectan lo interior positivo con el alimento debe incluirse las imágenes en torno a la analogía: alimento corporal - alimento espiritual.<sup>695</sup> En el inicio del tratado, por ejemplo, se

---

<sup>694</sup> *Ibíd.*

<sup>695</sup> La Biblia fue la fuente principal de este tipo de metáforas de alimento, así como la costumbre de llamar "cena" a la doctrina cristiana. Esta metáfora aparece en la *Arboleda* cuando se habla de la casa de la "santa çena" a la que los enfermos son empujados a

habla de los consejos y de las amonestaciones espirituales que pueden hallarse en los *Salmos* de David, y cuya recepción puede repartirse a modo de menú:

E porque en mi pequeño plato no todos cabrían [...] tomaré algunos para comienzo de mesa e otros para la mesma yantar, e reservaré algunos para levantar de la tabla;  
(f. 1r, p. 38).

Más adelante, se ofrece la comparación entre el freno físico de la enfermedad que lleva al doliente a no apetecer "de todas las viandas" (f. 9r, p. 49) y, por tanto, desvía de la mala dieta, y el freno espiritual (la finalidad última del sufrimiento), que aleja de las malas obras.

a todos sería o es conplidero y no poco saludable guardar diecta en el dañoso manjar de los pecados, pero no es dubda que más abiertamente lo amonesta la razón a los enfermos que no a los sanos. Ca asý como en las viandas corporales [a] todos es bien guardarse de lo dañoso, pues çierto es que más estrecho y con mayor premia es costreñido de se guardar el enfermo que el sano, bien asý de los manjares dañosos al ánima, que son los pecados, con más premia y manifiesta neçesidad se deve abstener el enfermo que no el sano.

(f. 9v, p. 49)

Dentro de este conjunto de analogías, se incluye la oposición entre el alimento amargo, pero dulce y positivo espiritualmente, y el agradable al paladar pero perjudicial al alma.

[Ca] la dieta a pocos enfermos sabe bien, pero es prouechosa y es for[tifi]catiua. Por ende queramos lo **amargo**, pues lo **dulçe** no nos quiere, porque el [a]margo del paladar, que se entiende por el sentimiento humano, se co[nuiert]a en **dulçedunbre** del ánima. (f. 19r, pp. 62-63)

La doctrina fundamental del tratado se basa en la paradoja de que aquello que, en un primer momento, es "amargo" y negativo deviene positivo cuando se observa desde el plano espiritual. Esto ocurre con la enfermedad, que trae sufrimiento físico pero beneficio espiritual. La escritora tiende a calificar estos beneficios con el adjetivo dulce ("dulçes mysericordias").

La imagen del alimento reaparece para aconsejar que se debe apreciar la enfermedad porque de su prudente sufrimiento se recibirá "fruto saludable".

En relación con estas analogías que vinculan lo corporal y lo espiritual, la autora cita seis alimentos espirituales.

Todo el bien deste mundo es manjar de los sanos; pues dexemos lo ajeno y vsemos de nuestra dieta, y de tales viandas gustemos que nos hagan buen estómago [...] De seys viandas [...] devemos y podemos vsar seguramente todos los que dolencias padesçemos. (f. 18v, p. 62)

Las "seys viandas" son: "tristeza", "paçiencia", "contriçion", "confesión", "oraçion" y "perseveraçion en obras virtuosas" (*ibíd*). Esta dieta es amarga al cuerpo, pero dulce al alma porque nos acerca a Dios. Éste es visto como el Padre verdadero que -de nuevo el uso de la paradoja en torno al sufrimiento positivo- envía las dolencias físicas para sanar las espirituales. Por ello,

la autora aconsejará a los enfermos, entre los que se incluye, conducir su existencia hacia Dios para contrarrestar el "ambre de salut corporal" con el alimento o la medicina espiritual que el Señor puede ofrecer.

Éste busquemos [...] Lo[s] que de ambre de salut corporal morimos en esta tierra estrangera. (f. 19v, p. 63)

### 3.10.3 El combate interior

En ocasiones, la imaginería que opone espacios interiores y exteriores se completa con la que enfrenta asediados y acechadores. Este último tipo de imágenes suele relacionarse con la idea de parentesco.

En relación a la imagen del parentesco patriarcal, aparece la interpretación del salmo 44, 10: "Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre" (f. 5v, p. 44). Ya se ha comentado que Teresa interpreta el "pueblo" de la cita salmística como "la turba multa de las cobdiçias tenporales e humanas" (f. 6v, p. 45), que "se leuanta contra el ánima nuestra" y "tiene ya tomada la çiddat de nuestra conçiençia" (f.7r, p. 46). La autora asimila la casa del padre a la tendencia de la persona a apetecer el comportamiento erróneo. Este apetito o "deseo e ábito", se representa por "el pueblo mío", que en una anterior imagen era visto como invasor de la conciencia. Los vocablos "quadrilla" y "guarida", que se utilizan para describir la imagen, reflejan la idea de batalla.

porque a mi paresçe[r], en esta quadrilla tiene él [el pueblo mío] asentada su casa. Ca por muy grande que fuese el deseo de pecar, sy non se acogiese a esta guarida e propia casa suya que es la ynclinación humana, no podría traher tan grand casa. E muy grant casa trahe fundada e muy costosa a la moneda espiritual, ca de criados e allegados mayor casa tiene que un marqués éste que por nuestra culpa es hecho padre de nuestro mal beuir. (ff. 7v-8r, p. 47)

La glosa tiene elementos en común con un fragmento de la obra *Judica Me Deus*,<sup>696</sup> de Alonso de Cartagena, que razona sobre el salmo 42 de David:

ca si la gente se llama turba porque perturba a los otros, ¿Cual ayuntamiento de gentes más reciamente perturba mi corazón que el tropel e montón de mis pasiones, pensamientos, afecciones? Ca éste como una escuadra de enemigos entra en los términos de mi ánima [...] como enemigo armador. E en cuánto que estas cuadrillas cercan e combaten mi ánima non fallecen otras que por comaciones? E movimientos corporales prueban de derribar el muro o cerco de mi conciencia [...]

La citada obra de Alonso de Cartagena (que primero la compuso en latín y luego la tradujo al castellano) pudo haber sido leída por su sobrina. Cabe considerar que el tema, coincidente en las obras de ambos autores, desarrolla el tópico de la literatura espiritual de la vida humana como combate entre la virtud y el pecado. Pedro Sainz<sup>697</sup> ha explicado que la metáfora del "combate"

---

<sup>696</sup> Vid. P. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*. I, pp. 617-630. El fragmento que se cita a continuación se halla en las pp. 622-623.

<sup>697</sup> *Ibid*, pp. 662-663.

se inserta en la ascesis cristiana. Job comparó la vida humana terrenal a un soldado,<sup>698</sup> Cristo es ejemplo de luchador contra uno mismo con el sufrimiento de una vida dura y mortificada, y San Pablo<sup>699</sup> expone la vida cristiana como combate. "A base de estos textos bíblicos la idea de combate y lucha ha llegado a ser un lugar común en la literatura espiritual"<sup>700</sup> expone el citado teólogo.

San Agustín desarrolló la idea en *De Música*, donde explica que el alma ayudada de Dios huye de la belleza mutable e inferior para elevarse a lo espiritual. Imagina esa huida como batalla

combatiendo y aniquilando su costumbre que contra ella lucha, para triunfar en ella misma, con esta victoria, sobre los poderes bajo este cielo,<sup>701</sup>

En relación a la idea de "combate", leemos en la *Arboleda de los enfermos*:

no tomemos por armas los vicios, mas las virtudes, ca éstas son las verdaderas enemista[de]s [que] hazen guerra a los vicios. (f. 17r, p.60)

---

<sup>698</sup> Job 7,1: "¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra, y son como los del jornalero sus días?"

<sup>699</sup> *Epístola a los Efesios*, 2ª parte, 6, 10-20: "Vestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo [...] Tomad el yelmo de la salvación y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios [...]"

<sup>700</sup> *Antología de la literatura espiritual española*, I, p. 663.

<sup>701</sup> *Obras completas de San Agustín XXIX, Escritos varios (1º)*, p. 338

Vinculada a la idea de batalla interior está la imagen de la ciudad o fortaleza del alma, que San Agustín expuso en *La Ciudad de Dios* y que aparece en varios textos de doctrina ascético-moral de los siglos XV y XVI.

En la *Arboleda*, la imagen de parentesco y de batalla vuelve a relacionarse cuando se menciona el combate de la tristeza con los placeres del mundo.

Avnque la tristeza mala e superflua paresçe ser contraria de los placeres humanos, no es asý; antes ha muy grant debdo con ellos, pórque sy bien mirara lo queremos, cada mala e yniqua tristeza proçede de menguamiento de placeres mundanos. Pues bien paresçe tener con ellos grantde amor e parentesco, e avn las más vezes ellos mesmos la engendran y paren.  
(f. 16v, p. 59).

Se expone que los placeres temporales se emparentan con la tristeza desde dos puntos de vista. Por un lado, la tristeza deriva de la ausencia de aquéllos; por otro lado, el que sufre cree, equivocadamente, que los "placeres humanos" le harán más llevadero el dolor y lo vencerán, pero, en realidad, lo aumentarán, es decir, esos placeres se pasarán al "vando" que pretenden combatir.

sy alguno de los dolientes fuere grauado de tristeza tal que pecado consygo trayga, no se piense que la deue combatir con multitut de placeres, antes los deue fuyr y temer de los llamar en su socorro, ca segunt el grant parentesco que con la ya dicha tiene, podrá ser que se buelua de su vando y se conbiertan ellos mesmos en propia tristeza que sus dolencias le causan [...].



¡Pues qué letigaçión dañosa y negro combate es que haze la tristeza! Sy la piensan vençer, ellos quedan vençidos.

(ff. 16v-17r, pp. 59-60)

El peligro moral, que puede causar el que se enmascare el dolor, se hiperboliza con la idea de batalla y, especialmente, con el color negro (que se relaciona con el campo semántico de la oscuridad=negativo espiritualmente). Se pretende explicar que el dolor no se ha de evitar, sino que ha de padecerse para que sea virtuoso y conduzca a los "espirituales gozos". Por ello, la autora dice que alegrarse con bienes terrenales no es una solución adecuada para superar el sufrimiento.

No es esta buena manera para desechar tristeza, ca mejor es, y mucho mejor es, ser triste por causa onestas que no alegre por desonestos placeres. Pon ende no conviene a los enfermos buscar tales remedios que redundan en daños. (f. 17r, p. 60)

La lucha entre el dolor y el placer terrenal, que son "parientes" ("Asý que no es buena guerra de parientes a parientes"), no conduce a buen fin. El gozo temporal lleva a los vicios; por tanto, puede traicionar al enfermo y pasarse al bando de su enemigo aparente, es decir, puede ocasionar más pesadumbre.

Uno de los temas fundamentales del tratado es demostrar razonadamente que la enfermedad genera tristeza beneficiosa, que puede conducir, paradójicamente, a la "alegría espiritual". Por ello, la autora -a través de la anterior imagen del combate- ha pretendido mostrar la equivocación del enfermo que quiere disipar el dolor con recreaciones del mundo.

El receptor debe llegar a la conclusión de que la

dolencia no debe combatirse, sino que -justamente al contrario- ha de servir para luchar contra los pecados o "malos humores" del alma. Éstos son imaginados como un peligroso enemigo capitaneado por la soberbia. La escritora, para exponer que la enfermedad puede sanar al alma de los siete pecados, se detiene en describir a la soberbia como "capitán [de] todos los malos humores espirituales, dónde a nacimiento" (f. 29r, p. 76). A continuación expone cuál es la genealogía de este "capitán", como si se tratara de un caballero de importante alcurnia (precisamente el pertenecer a un importante linaje es una de las "rayzes" de este "capitán" que representa la soberbia):

*E yo [d]iscurr[i]endo por el libro de su genealogia, segund mi synpleza lo pueda sentir, ella proçede de seys prinçipales rayzes. La primera de claro linaje y grandes parientes, la segunda de ser bien proporçionado y valiente [...] Agora ved cómo a todas estas con mano armada risiste la dolença: [...] (f. 29v, p. 76)*

El fragmento defiende, mediante la imagen de batalla, la idea de que la enfermedad no es negativa (no es un enemigo que vencer), sino que ha de utilizarse para evitar los vicios (es un aliado para conseguir el bien espiritual).

En *Admiración operum Dey*, los pensamientos que pueden perturbar la tranquilidad interior se consideran un ejército que acorrala peligrosamente el alma y la puede invadir.

y sy la soledad [a] mí[a] se contentase con solos mis corporales afanes y no me causase compañía secreta e dañosa llena de ynteriores combates y espirituales peligros con muchedunbre de varios e variables pensamientos, los quales asý como vna gúeste de gente armada cerçan de cada parte la angustia [de] ánima mia (f. 50r, p. 112)

En el tiempo de la composición de la *Arboleda*, tuvieron lugar en Castilla rebeliones de cristianos contra judíos y conversos. Alan Deyermond<sup>702</sup> ha explicado que fue especialmente importante el tumulto acaecido en Toledo a finales de 1449, fecha cercana a la elaboración del tratado de Teresa de Cartagena. El suceso toledano motivó dos obras de autores conversos: *La Ilustración del Relator*, de Fernán Díaz de Toledo, y *Defensorium unitatis christianae*, de Alfonso de Cartagena. Deyermond cree probable que el conflicto de 1449 también influyera en nuestra autora. Así en la *Arboleda*, la imagen de la ciudad como espacio inseguro, frente al significado tradicional de la ciudad como lugar seguro bajo la ley divina, se explicaría por la experiencia personal de la sublevación contra conversos.

No debe olvidarse que la imagen de la ciudad en peligro es un tópico en la literatura ascética. Se empleó a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento -en textos cristianos y, también, de tradición sufí-<sup>703</sup> para llamar la atención sobre los peligros de las tentaciones del mundo. Lo hemos visto en *Lo Crestià* de Eiximenis, en el

---

<sup>702</sup> «"El Convento de Dolencias". The works of Teresa de Cartagena», pp. 26-27.

<sup>703</sup> Vid. López Baralt, «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús», pp.79-88.

tratado anónimo *Espejo de religiosos*, en el *Tercer abecedario espiritual* Francisco de Osuna y en *Las moradas* de Santa Teresa. En el citado texto de Osuna se expone:

De toda parte, según este santo dice [San Gregorio], ha de ser puesta guarda al corazón, extendiendo y abriendo bien los ojos, porque cada uno se mire de aquí y de allí con diligencia, y mientras permanece en la vida conózcase puesto en batalla contra espirituales enemigos, de los cuales se guarde por que no pierda en unas obras lo que ganó en otras, cerrando una puerta a los enemigos y abriéndoles otra. Donde si alguna ciudad estuviese guarnecida contra sus enemigos de grande baluarte y está cercada de grandes muros y fuertes, y encima de las torres tenga sagura guarda, si a un solo portillo por negligencia falte defensión, por allí sin duda entrará el enemigo que parecía ser excluso y apartado por cualquier vía.<sup>704</sup>

En términos generales, las diversas imágenes que Teresa de Cartagena desarrolla reflejan la tradición cristiana (e, incluso posibles influencias de la espiritualidad islámica y judía)<sup>705</sup> asimilada y personalizada con la vivencia.

---

<sup>704</sup> trat. 4, cap. 2, p.199.

<sup>705</sup> Estas influencias no deben extrañar si consideramos la convivencia de las tres religiones en la Península durante la Edad Media. Además debe tenerse en cuenta, por un lado, los antecedentes judíos de Teresa de Cartagena y, por otro, que varios religiosos del Renacimiento con los que la autora guarda coincidencias espirituales (como Francisco de Osuna y Santa Teresa) reflejan en sus escritos conexiones con la mística sufí.

#### 3.10.4 Luz-tinieblas

En la obra de Teresa se desarrolla la oposición de los campos semánticos de luz y oscuridad. En torno a estos dos sememas, surgen imágenes que se fundamentan en la luz como elemento positivo y la oscuridad como elemento negativo. La luz se vincula a la virtud, al bien y al conocimiento. Su máximo exponente es Dios, que es llamado "Luz Verdadera". La ausencia de luz metaforiza el vicio, el mal, el error y la ignorancia. La oscuridad se encarna en el "príncipe de las tinieblas".

Desde épocas remotas, "luz" y "oscuridad" han simbolizado lo bueno y lo malo en el ámbito espiritual y moral del ser humano. Ambrosio Morales<sup>706</sup> ha comentado cómo en las culturas orientales y occidentales hay una larga tradición que vincula la luz física, que permite ver y percibir las cosas del mundo y, por tanto, conocer, a la luz interior, que otorga sabiduría y discernimiento del bien y del mal. La ausencia de luz (la oscuridad, la noche, lo negro, las tinieblas) obstaculizan la percepción de las cosas y, por analogía, el conocimiento de la virtud y de lo trascendente. La Biblia ofrece abundantes imágenes en torno a la trasposición de la luz física (y el sol), y sus efectos positivos en el cuerpo humano, a la luz espiritual, y sus beneficios a nivel espiritual. La luz permite conocer el bien y la verdad, por lo que el humano dirige su vida correctamente. La idea de comportamiento adecuado suele expresarse a través de la imagen del camino con luz que guía hacia Dios, como

---

<sup>706</sup> «La sublimación de la Luz. Una contribución a la semiología», *Anuario de Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XXXV (1997), pp. 529-542.

en el *Libro de la sabiduría* (5, 6): "Luego nos extraviarnos de la senda de la verdad, /y la luz de la justicia no nos alumbró,/ y el sol no salió para nosotros".

Dios simboliza la Luz verdadera, la Sabiduría, el Bien supremo y la Vida. En el Antiguo Testamento (*Daniel* 2, 22), leemos: "Él revela lo profundo y lo oculto, / conoce lo que está en tinieblas, / y con Él mora la luz". En los *Salmos* (36, 12) David exclama a Dios: "Porque en ti está la fuente de la vida, / en tu luz vemos la luz". En el *Evangelio de San Juan* (8, 12) Jesús comunica: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida". Como anota P. Sainz Rodríguez,<sup>707</sup> el término "luz" tiene en las Sagradas Escrituras varios significados: luz física (creada por Dios), luz en sentido metafórico que simboliza la sabiduría, luz divina que guía hacia la virtud, Cristo como luz del mundo que brilla en las tinieblas e ilumina al hombre que sigue y practica la verdad y se aleja del mal llegando a la verdadera vida. Estas significaciones metafóricas de la luz serían interiorizadas por Teresa, a partir de la lectura directa o mediatizada de la Biblia y de sermones y textos de doctrina cristiana.

En la introducción a la *Arboleda*, la autora habla del "espeso toruellino" que le condujo a la isla donde se sintió en "tenebroso destierro". Gracias a la ayuda de Dios, "Luz verdadera" que la "alunbró con la luzerna de sus piadosa gracia" (f. 1r, p. 38) comprendió que ese

---

<sup>707</sup> *Antología de la literatura espiritual española, I. Introducción.*

lugar era positivo. En este caso, la oposición oscuridad-luz metaforiza la revelación y el hallazgo de conocimiento de lo trascendente en sí.

En el f. 32v (pp. 80-81) surge la idea de que el sufrimiento guía a la luz interior porque reconduce al enfermo a la vida espiritual, es decir, impulsa a rectificar el comportamiento moral y a entender su sentido.

Dentro de la oposición luz-oscuridad que se vincula a conocimiento-ignorancia de lo divino, se integra el enfrentamiento que la autora establece entre los sentidos del cuerpo y las tres "potencias" del alma, especialmente del entendimiento, del que dependen la voluntad y la memoria. Éstas potencias ofrecen un conocimiento espiritual, que puede ser perturbado por el que ofrecen los sentidos. En el segundo tratado, se desarrolla claramente la oposición de las facultades sensitivas e intelectuales.

por causa de los sentidos **se çiegan los ojos del entendimiento**, ca çiego se puede dezir el entendimiento de aquél que vehe la luz açidental del curso del día e no vehe ni considera las tinieblas de la noche de su escuro bevir, las quales le apartan de la Luz verdadera e le llevan por pasos cont[a]dos a la eternal tiniebla. Pues aquél tiene la vista bien clara que vee las tinieblas e astordimiento de sus pecados e conosçe la miseria en que biue e conosçe la bondad de Dios que le espera a penitençia. E por çierto grand **luz luze en el entendimiento** de aquel que conosçe a sý mismo e conosçe a Dios. (II, f. 63r, p. 135)

Se considera que la ignorancia del verdadero bien para el espíritu conduce a la oscuridad interior, que se

identifica con el entendimiento (que son los ojos del alma) ciego. Teresa establece la analogía entre el conocimiento aprehendido por los ojos, que discernen las cosas gracias a la luz física, y el que el entendimiento aprehende por medio de la luz divina. En este caso, el entendimiento no está ciego sino iluminado.

¿E pues cómo se puede apartar del mal el que avn no conosçe el verdadero Bien, el qual no se puede ver con los **ojos corporales** mas con los **yntelectuales del ánima**. E sy estos por nuestros pecados se obscureçen e çiegan con el poluo de las ter<r>enales cobdiçias, en tinieblas estamos [e] non podemos ver el camino de la nuestra patria e çibdada de Iher[usa]lem, sy Aquél que es verdadera Luz no **halumbra el nuestro entendimiento**. ¡O **Luz eternal e sol de justiçia**, llaue de Daudid e cebtro de casa de Israel ven e libra de la tribulada ánima mia de aquesta tiniebla e sombra de muerte!  
(II, f. 63v, p. 136)

Teresa desarrolla otra analogía que hace corresponder la percepción auditiva de los oídos corporales, que recogen las "hablas mundanas", y las "orejas del entendimiento", que perciben el mensaje interior de Dios y, por tanto, no está sordo.

Pues el verdadero Médyco, conosçiendo la calidad de mi dolença espiritual, para me guaresçer de aquélla, ¿qué hizo?. Cerró **las puertas de mis orejas** por donde la muerte entrava al ánima mía e **abrió los ojos de mi entendimiento**, e vi e seguí al salvador. (*Ibid*)

El devoto que quiere recobrar la vista interior, que es más importante que la exterior, debe rechazar las



percepciones corporales y abrirse a las interiores. Esta oposición se fundamenta en la metáfora del cuerpo como edificio o espacio que debe aislarse del mundo, es decir, debe cerrar las puertas de los oídos. En el primer tratado expone que el aislamiento de las conversaciones del mundo le ha sido enviada por Dios, que le ha puesto "claustra" a su "oír" (ff. 4r-4v, p. 42).

En este caso la autora identifica su cuerpo con el convento y, a la vez, se relaciona con la imagen del devoto que cobija en su interior a la virtud divina. La escritora defiende el aislamiento del mundo (de allí el anterior verbo "cerrar"), el recogimiento en uno mismo para que la virtud de Cristo se hospede en el alma y la conformación de la voluntad propia a la divina.

E. R. Curtius<sup>708</sup> señaló como las metáforas que transfieren la facultad visiva del ojo del cuerpo a la facultad espiritual de conocimiento ya aparecen en Platón (que en la *República* explica que el método dialéctico eleva "el ojo del alma, sumido en bárbaro lodo"). Autores paganos y eclesiásticos (San Agustín,<sup>709</sup> San Jerónimo, San Gregorio Magno) hicieron corresponder los sentidos externos con los del interior. En el *Libro de las consolaciones de la vida humana* de don Pedro de Luna se

---

<sup>708</sup> *op.cit.*, t. I, pp. 201-202.

<sup>709</sup> En el libro X de las *Confesiones*, San Agustín metaforiza su experiencia de revelación con la alusión a los cinco sentidos (oído, vista, olfato, gusto y tacto):

Me llamaste y me gritaste hasta romper mi sordera. Brillaste sobre mí y me envolviste en resplandor y disipaste mi ceguera. Derramaste tu fragancia y respiré. Y ahora suspiro por ti. Gusté y ahora tengo hambre y sed. Me tocaste y quedé envuelto en las llamas de tu paz.

*Ed. cit.*, pp. 287-288.

refleja esta tradición metafórica.

Onde nuestro Señor dijo: "los sordos oyen e los ciegos uen", lo cual se puede entender espiritualmente, que los que son sordos del cuerpo oyen por las orejas del ánimo.<sup>710</sup>

En los dos tratados de Teresa de Cartagena, el hallazgo de conocimiento divino se expresa por medio de la metáfora de iluminación y por la analogía de las facultades de los sentidos corporales y la potencia del entendimiento. De esta manera, gracias al conocimiento revelado, el entendimiento puede ver, como permite el sentido de la vista, y también puede escuchar, como lo hace el sentido del oído.

La autora menciona las señales o "yspiraciones" (II, f. 61r, p. 131) que Dios envía al alma humana para predisponerla a la recepción de la revelación interior que sanará los "sentidos interiores". San Bernardo ya había hablado en torno a los avisos que Dios manda al humano para que quiera seguirle.

Se anticipa a nosotros inspirádonos un buen pensamiento. Nos une a El por el consentimiento, cambiando incluso nuestros males deseos. Y se convierte en el artífice interior de la obra que nosotros hacemos externamente, dándonos la facultad y facilidad de dar el consentimiento ... [Dios] a nadie puede salvar si El no se aticipa con la gracia. El comienzo de nuestra salvación, sin duda viene de Dios [...] El consentimiento y la realización tampoco proceden de nosotros pero no se dan sin nosotros.<sup>711</sup>

---

<sup>710</sup> *Libro de las consolaciones de la vida humana*, p. 600.

<sup>711</sup> *Obras Completas de San Bernardo*, p. 485.

Para el Santo cisterciense, la transformación espiritual que nos conduce a Dios sólo puede realizarse con el don divino y "mediante el consentimiento de nuestra voluntad".<sup>712</sup> Esta idea parece subyacer en la descripción que nuestra autora expone de su conversión tomando el *exempla* del ciego de Jericó que pidió su curación cuando oyó que Jesús estaba cerca.<sup>713</sup>

E así como aquel çiego, non viendo luz alguna, syntió que Aquél por quien es hecha la luz pasaua açerca d'él, e que le podía librra de la tiniebla en que estava, bien así mi entendimiento, estando çiego e lleno de tinieblas de pecados, syntió las pisadas del Salvador, las quales son las buenas **yspiraçiones** que Él enbía en nuestras ánimas antes que venga, porque desde que sea venido le conoscamos e sepamos pedir lo que de razón pedir deuemos [...] luego **se rompió el velo de las tinieblas** que tenía çiegos los ojos de mi entendimiento e vió e syguió al Salvador manificando a Dios.

(II, ff. 61r-62r, pp. 131-133)

La autora compara su experiencia con la del ciego de

---

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 487.

<sup>713</sup> En otro sermón, San Bernardo hablaba del velo de los corazones humanos que Cristo podía levantar y que podría haber fundamentado la imagen del velo del entendimiento que desarrolla la autora.

¿Será posible iluminar nuestro entendimiento e inflamar nuestra voluntad? Sí, es posible, si acudimos a Cristo para que levante el velo de nuestros corazones. De él se ha dicho: *A los que habitaban en tierra de sombras les brilló una luz [...]*

Cfr. *Obras Completas de San Bernardo*, Sermón 6, p. 187. Nótese que el fragmento alude a la cita bíblica que Teresa expone al inicio de la *Arboleda* (f. 1r, pp. 37-38) y que remite a la profecía de Isaías 9,2 y al *Evangelio de San Mateo* 4, 16.

Jericó de la parábola evangélica (*Lucas 18,25-43; Mateo 20,29-34; Marcos 10,46-52*) y opone la ceguera en que se hallaba a la consecución de la verdadera "luz" por medio de la oración, que le condujo a la revelación de un conocimiento.

Habla de un paso previo a la adquisición plena del conocimiento. Se trata de una primera señal que el Señor envía para que las almas estén predispuestas a su llegada. Este primer paso puede vincularse con el primer grado de la enfermedad que sufrió Teresa y que la aisló parcialmente del mundo. La segunda señal respondería al recrudecimiento de la enfermedad, que le hizo entender la verdad del mensaje divino y le llevó a la oración y al deseo de sanar su alma. Por ello rogó al Señor que la salvara. Dios escuchó sus plegarias y la iluminó interiormente. La composición de un texto anterior fue el fruto de esa experiencia reveladora.

*E quando escreuí aquel tractado que trata de aquesta yntelectual Luz e sobredicha çiençia, lo qual es alabança e conoscer a Dios e a mí misma e llegar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e tomar la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento interior, e yr en pos del Salvador por pasos de af[l]içión espiritual, e manifestar a Dios por confisión de la lengua, dando loor e alabança al su Santo Nonbre, (II, f. 64r, f. 138)*

La idea del fragmento conecta con la espiritualidad franciscana, que apoyaba un sentimiento religioso afectivo, humilde e imitador del sufrimiento de Cristo, que podía conducir mejor que las hondas especulaciones al

conocimiento de Dios. Ese conocimiento debía transmitirse para beneficiar a los demás.

Como se ha comentado páginas atrás, Teresa parece expresar la idea de que el tratado fue inspirado por Dios, que le otorgó dotes intelectuales. Pero, en ocasiones, esta inspiración no parece expresar un contacto sobrenatural o místico, sino el surgimiento de una fuerte fe cristiana que le dirigió hacia la oración y la necesidad de alabanza a Dios.

Asý fué levado mi entendimiento ante la presença del Salvador, ca por estas ya dichas razones fué conplido e traýdo a oracion. Estonçes estamos propriamente en presença de Dios quando deuotamente e atenta oramos [...]

(II, f. 61v, p. 132)

Resulta difícil averiguar hasta qué punto, en nuestra autora, la imagen de la iluminación del entendimiento expresa una experiencia mística o una metáfora de la autoconciencia del comportamiento erróneo y del origen de un fuerte sentimiento religioso. Lo que sí queda claro es que la autora divide su trayectoria biográfica en un antes y un después, que conecta con la idea de una toma de conciencia y un cambio de actitud.

En el segundo tratado, Teresa se detiene en explicar esta experiencia de revelación, que se sitúa en un punto del pasado, a partir del cual la autora despertó a otra vida de la que es más consciente y de la que se siente orgullosa. Esta nueva etapa se originó en el pasado ("vio", "siguió") y continúa en el presente ("estengo", "niego", "trabajo", "sigue"):

Así que agora sea por gracia ynfusa de la supernal bondad de Dios, agora sea por fuerça manifiesta del rigor de la justicia, yo asy continuamente me estengo de la propia volunta, que verdaderamente niego a mí mesma con asaz dificultad, e trabajo tomar la cruz mía [...] E desta manera el mi çego entendimiento <acatar con diligencia> **vió, e siguió e sigue al Salvador**, manificando a Dios.

(II, f. 64r, p. 137)

El nuevo estado se vincula a la curación de la ceguedad del entendimiento y a la consecuente purificación ascética, que se concreta en la imagen "trabajo tomar la cruz mía", que metaforiza la imitación del sufrimiento de Cristo.

En las obras de Teresa de Cartagena, las expresiones en torno a la luz adquieren una significación cercana a la mayoría de las que empleará Teresa de Jesús para designar revelación y conocimiento de lo divino. Una de las connotaciones más frecuentes del término "luz" en la obra de la Santa es el de sabiduría adquirida fuera de la propia voluntad. En el prólogo al *Libro de las fundaciones* se lee:

Habiéndome Su Majestad por su bondad, dado luz de conocer el gran tesoro que está encerrado en esta preciosa virtud.<sup>714</sup>

Según M<sup>a</sup> Jesús F. Leborans,<sup>715</sup> se trata de una sabiduría originada por un factor externo a la voluntad: "como si se tratase (la luz y la sabiduría) de un suceso

---

<sup>714</sup> *Ed. cit.*

<sup>715</sup> *Luz y oscuridad en la mística española*, p. 61.

o fenómeno que surge espontánea y exteriormente al hombre, y que, sin esfuerzo o provocación alguna, le permite ver o conocer, respectivamente".<sup>716</sup> Este conocimiento de realidades metafísicas y morales es un don divino. Según la estudiosa,<sup>717</sup> en Teresa de Jesús la sabiduría se convierte en un sema de luz porque "sabiduría supone luz en el sentido de 'descubrimiento', 'desvelamiento' de algo que estaba 'oscuro' 'oculto' que 'se ignoraba'". Las siguientes palabras de Teresa de Cartagena podrían interpretarse de la misma manera:

e aquello que mi entendimiento mugeril se fazía escuro e dificultoso púdolo fazer claro e ligero Aquél que es uerdadera Luz e Sol de justiçia. E por çierto, propio nonbre es el ser llamado Sol de justiçia, porque allý infunde e reparte los rayos de su claridad donde sabe e conosçe que es más menester. (II, f. 60r, p. 129)

Pero, en otros momentos del texto, parece que la autora burgalesa mencione más bien una reposición al estado de gracia inherente al ser humano (gracias a la Redención de Cristo), creado con la luz de la razón y el poder de discernimiento entre el bien y el mal. El humano cuenta con el libre albedrío que permite conocer -por la fe- y seguir a Dios:

plogo a la misericordia del muy Altýsimo **alunbrarme** con la **luçerna** de su piadosa graçia, porque pudiese poner mi nonbre en la nómina de aquellos de quien es escrito: "Los que morauan en tiniebras y en sonbra de muerte, **luz** les es

---

<sup>716</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>717</sup> *Ibíd.*, p. 71.

demostrada". E con esta Luz verdadera que **alunbra** a todo omne que viene [e]n este mundo **alunbrado** mi entendimiento, desbaratada la niebla de mi pesada <e> tristeza, (f. 1r, pp. 37-38)

El fragmento remite, en primer lugar, al profeta *Isaías* 9, 2 y a *San Mateo* 4,16:

El pueblo que andaba en tinieblas,/ vio una luz grande./ Sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte/ resplandeció una brillante luz.

El pueblo que habita en tinieblas vio una gran luz y para los que habitan en la región de mortales una luz se levantó.

Seguidamente aparece la cita al *Evangelio de San Juan* 1,9:

Era la luz verdadera que, viniendo a este mundo ilumina a todo hombre.

San Agustín había dicho en torno a esta última cita bíblica:

Aquel texto pues del Evangelio: *Era luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*, significa que ningún hombre es iluminado sino por la luz de la verdad, que es Dios, para que nadie crea que es iluminado por el maestro cuyas lecciones escucha [...] Los que están en las tinieblas de la necedad no comprenden la divina luz.<sup>718</sup>

---

<sup>718</sup> «De los méritos y perdón de los pecados», cap. XXV, p. 255 en *Obras de San Agustín* t. IX, ed. bilingüe, vers. esp., introd. y notas Fr. Victorino Capanaga y Fr. Gregorio Arce O.R.S.A., *Tratado sobre la gracia* (2º), Madrid, BAE, 1952



En *La Ciudad de Dios* expresaba la idea de que la fe restituía la luz en el alma.

Pero como la mente, dotada por naturaleza de razón e inteligencia con ciertos vicios tenebrosos o inveterados necesita primero ser penetrada y purificada por la fe [...] <sup>719</sup>

Al igual que en el fragmento anterior, en un sermón había identificado la "luz" de la cita bíblica con la razón humana que permitía discernir lo bueno para el alma.

La luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, es decir, todo animal que es capaz de iluminación o, lo que es lo mismo, todo hombre que posee mente y razón mediante la cual pueda ser partícipe de la Palabra. <sup>720</sup>

Si tomamos como referencia las palabras agustinas, el último fragmento citado de la *Arboleda* hablaría de la gracia divina sustancial al alma humana que, debido al sacrificio de Cristo, restaura el derecho del ser humano a la gloria eterna. Además parece mencionarse otra gracia, que es accidental y que permite actuar y aprovechar esa gracia inherente. Se trataría de la gracia que San Agustín había descrito como un auxilio actual que se manifestaba como una atracción o llamada divina, y que era anterior a la vida sobrenatural. <sup>721</sup>

Esta segunda gracia se identificaría con el aviso

---

<sup>719</sup> *La Ciudad de Dios* (1º 1ª), libro IX, cap. 2, p. 685.

<sup>720</sup> *Obras de San Agustín*, t. XXVI, *Sermones* 6º, sermón 342, p. 66.

<sup>721</sup> *vid.* José Mª Moliner, *Historia de la espiritualidad*, p. 53.

que el alma de Teresa recibió para desear su salvación. Después, habría experimentado la iluminación interior, que respondería a lo que la propia autora define como "don espeçial proçedido de la graçia diuinal" (f.40r, p.91), es decir: "bienes ynfluidos o ynespirados por espeçial graçia de Dios, o bienes de Dios que Dios da graçiosamente<sup>722</sup> a quien le plaze" (II, f. 56v, p. 123). Según Teresa de Cartagena, esta "espeçial gracia" -que es superior a los bienes de natura o fortuna-<sup>723</sup> le permitió escribir un anterior tratado porque le otorgó "uerdadera Luz". Se trata de la "graçia" que dio fuerza a Judit para matar a Olofernes y que concedió a nuestra escritora juicio y capacidad intelectual para escribir.

---

<sup>722</sup> Como se explica en una edición catalana de J. Savanarola, en la teología medieval se distinguían el don dado gratuitamente (como podían ser la profecía y los milagros) de la gracia santificante, que era destinada esencialmente a la salvación del cristiano. Esta "gratum faciens" se dividía a su vez en "habitual", mediante la cual el ser humano se divinizaba, y "actual" que era el medio puntual que permitía esta santificación.

Cfr. *Jeroni Savanarola, Senzillesa de la vida cristiana. Darrera meditació*, introd. Joan Bada, trad. Joan Vinyes, Barcelona, Clàssics del Cristianisme, Proa, 1989, p. 58 n.5

En Teresa de Cartagena, puede entenderse que la gracia que recibe se identifica con el primer caso de don, por tanto, se trataría de una vivencia mística. Pero también puede considerarse que está hablando del "gratum faciens".

<sup>723</sup>

E maraüllarnos emos primeramente de los bienes generales, conviene a saber: bienes generales, conviene a saber: bienes de natura e fortuna, que son muy grandes e maravillosos. E syn dubda hallaremos en ellos asaz largo término en que nuestra admiración se pueda estender; e después desto más e mucho más nos marauillaremos de los singulares o espeçiales bienes, los quales se llaman bienes de graçia. La graçia, ¿cuya es syno de Dios? E avnque todas las cosas que Dios hizo en el mundo, suyas son, pero no hay cosa en el mundo que asý singular e señaladamente se llam[e] de Dios, syno solo ésta, conviene a saber: graçia. (II, f. 56r, p. 122)

creo çiertamente que los bienes de graçia son mayores e más syngulares que no los de natura e fortuna.  
(II, f. 57r, p.124)

Debe considerarse que los términos "gracia" y "luz" no necesariamente deben vincularse con los alumbrados porque son palabras de antigua tradición espiritual. Eugenio Asensio<sup>724</sup> llamó la atención sobre coincidencias y confusiones espirituales que podían darse entre erasmistas, conversos y defensores del iluminismo. Estas identificaciones erróneas se debían sobre todo a la importancia que los tres grupos daban a la piedad interior y personal. A partir de mediados del siglo XVI, los términos "gracia" e "iluminación" se convirtieron en sospecha de herejía porque se relacionaba con la doctrina de los alumbrados. En Teresa de Cartagena encontramos varios elementos que la separan de esta "secta".

Nuestra autora tiene muy presente la Cruz y la imitación de las virtudes de Cristo, en cambio los alumbrados rechazaban el pensamiento en la humanidad de Jesús y la Pasión.<sup>725</sup> Además, los defensores de la llamada espiritualidad iluminista quitaban valor a cualquier acto exterior de culto y rezo. Teresa de Cartagena no rehúsa las obras externas y da importancia al comportamiento ascético. En la *Arboleda* considera que los enfermos padecen forzosamente para su bien espiritual y habla de los que voluntariamente hacen penitencia, se trata de "algunas personas devotas que por su mesma y propia voluntad se dan a padecer abstinencia, ayunos, vigilijs, disciplinas [...]" (f. 26r, p. 71).

En todo caso, L. Hutton en su edición mencionó que las obras de Teresa ofrecían ciertos rasgos de iluminismo

---

<sup>724</sup> Vid. «El erasmismo y las corrientes afines», *Revista de Filología Española*, XXXVI (1952), pp. 31-99.

<sup>725</sup> Vid. V. Beltrán de Heredia, «La Beata de Piedrahita no fué alumbrada», *Ciencia Tomista*, t. 63 (1942), pp. 294-311.

sin rebasar lo ortodoxo.<sup>726</sup> Por su parte, Begoña Souviron ha dicho recientemente que en los textos de la autora "se aprecian las huellas del Iluminismo propagado entre los franciscanos de origen converso, que dio lugar a un cristianismo interiorizado, donde se extremaba el valor concedido a la gracia".<sup>727</sup>

Podemos decir que, en la obra de la autora burgalesa, las palabras en torno a "iluminación" deben entenderse como expresión de la acción de Dios sobre las almas en el sentido que hallamos en la Biblia (como en el *Evangelio de San Juan*), en la Patrística (es el caso de San Agustín) y en místicos anteriores al siglo XVI (como Santa Catalina de Siena) y, tal vez, en la mística sufí. La piedad de la autora conectaría con la defensa de la piedad interior que propugnó la *Devotio Moderna* y el espiritualismo franciscano (que acogió ciertas influencias de la espiritualidad musulmana y judía).<sup>728</sup>

Como Teresa de Jesús, la escritora de *Admiración operum Dey* habla de una iluminación interior que da conocimiento de la verdad, esto conduce a pensar en una probable experiencia mística<sup>729</sup> como la define M<sup>a</sup> Jesús F. Leborans:<sup>730</sup> "Para el místico, no existe otra sabiduría más que la que Dios revela acerca de sí mismo, o de lo

---

<sup>726</sup> Introducción, *op. cit.*, 26.

<sup>727</sup> *Retórica de la misoginia y el antifeminismo en la Ficción Medieval*, Universidad de Málaga, Servicio de Publicaciones, 2001, p. 129.

<sup>728</sup> De nuevo se remite al artículo de López Baralt, « Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús ».

<sup>729</sup> Tema que se trata en el último punto del presente capítulo sobre Teresa de Cartagena.

<sup>730</sup> *Luz y oscuridad en la mística española*, p. 79.

transcendente, en términos generales". Esta verdad proporciona seguridad y guía hacia el verdadero comportamiento moral, como la luz física orienta al caminante. Esta noción parece subrayarse con los términos "yspirar" o "yspirençia" que Teresa de Cartagena emplea en los tratados. En el caso del sustantivo "yspirençia", puede que se refiera al término experiencia, y no inspiración, pero, si así fuera, la experiencia de la autora también parece englobar el soplo divino.

Este marco es de tal metal, que mejor le puede hazerconosçer la **yspirençia**<sup>731</sup> que no discçerne[r]lo la lengua ni la peñola escreuir.<sup>732</sup> (f. 38r, p. 88)

---

<sup>731</sup> Puede que el vocablo se refiera a la "experiencia" de cada uno, pero también puede que aluda al término "ynspirençia" y, por tanto, la autora remitiría a él por la dificultad para explicarse. Esta dificultad la expresa varias veces Teresa de Jesús en sus obras, y acude a la inspiración para poder comunicar lo que desea decir: "Plega a El que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas, que, si Su Majestad y el Espíritu Santo no menea la pluma, bien sé que será imposible" [García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 151-152.]

<sup>732</sup> Nótese la semejanza con la expresión que emplea San Gregorio, en las *Moralia*, cuando habla de los beneficios de la vida sobrenatural:

¿qué lengua es capaz de decir, ni entendimiento de comprender, cuán grandes son los gozos de aquella ciudad celeste;

*Cfr. Obras de San Gregorio Magno*, p. 741.

Tanto en la cita de la escritora como en la del Santo, se trata de elogiar la bondad de algo mencionando la imposibilidad de cuantificarlo o calificarlo. Por tanto, sería una forma más del tópico de lo indecible que, como comenta Curtius, tiene su origen en el hábito de «insisitir en la incapacidad de hablar dignamente del tema», que, desde Homero, ha existido en todas las épocas". [ *Cfr. op. cit.*, I, p. 231].

San Buenaventura utiliza un expresión similar a la de San Bernardo para destacar el dolor que la Virgen padeció viendo a su Hijo en la Cruz:

¿qué lengua será bastante a declarar, o qué entendimiento a comprender, oh Virgen Santa, la inmensidad de tus desolaciones? [*Árbol de la Vida*, p. 301]

Dios pudo e puede **yspirar** e obrar en sus criaturas.

(II, f. 57v, p. 125)

Pues la **yspirencia** me faze çierta e Dios de la verdad sabe que yo no oue otro Maestro mi me consejé con otro algund letrado, ni lo trasladé de libros [...] Él sólo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó.

(II, ff. 60v-61r, p. 131)

Como Seidenspinner-Nuñez<sup>733</sup> ha sugerido, la expresión "Él sólo me leyó" reflejaría el recuerdo de la lectura en voz alta que Teresa de Cartagena habría practicado o habría recibido antes de quedar sorda. La escritora interiorizó el sonido de las palabras y pudo relacionar psicológicamente ese recuerdo con el hallazgo de un nuevo conocimiento en su interior. Para la autora burgalesa la sabiduría de lo trascendente ha sido enviada por Dios. Por ello, Dios es el único maestro que le enseñó y le leyó cuando se sentía apartada de todo. El Señor devino su única consolación a nivel intelectual y del espíritu. Esa reconfortación se metaforiza en la imagen de la luz recibida.

La experiencia de Teresa de Cartagena puede esquematizarse de la siguiente manera: alma en pecado, ignorancia (oscuridad) → 1ª etapa de la enfermedad, sufrimiento y aislamiento forzado (que conduce a un estado de lucha interior) → 2ª etapa de la enfermedad, apartamiento total del mundo, petición de ayuda a Dios y preparación para la llegada de la luz → iluminación (gracia divina y tal vez experiencia mística) y conversión que conduce al reconocimiento de la bondad de

---

<sup>733</sup> *The writings of Teresa de Cartagena*, pp. 126-127.

la dolencia y al deseo de seguir la voluntad divina → perfeccionamiento del alma, que se aleja de la oscuridad inicial.

Algo parecido le había ocurrido a San Francisco, con el que la autora, en el primer tratado, parece compararse (f. 32v, p. 81). En el capítulo II del *Libro Primero* de la *Vida Primera* del Santo, que el Beato Tomas de Celano acabó de componer en 1229, leemos:

Postrado por larga enfermedad, castigo merecido por la dureza de los hombres que sólo se doblegan con los sufrimientos, empezó a reflexionar de muy distinto modo del que solía [...] Desde aquél día empezó a tenerse por vil y despreciable, y lo que antes había sido objeto de su estima y afición, creyólo ahora digno de menosprecio [...] Pretende aún Francisco rehuir el divino llamamiento, y pronto, olvidado de la pasada corrección paternal [...] el Señor, que antes le visitara con mano fuerte, visitóle ahora en sueños con la dulcedumbre de su gracia.<sup>734</sup>

En el capítulo III<sup>735</sup> se constata el cambio espiritual de Francisco, tras las dos señales que Dios le mandó: la enfermedad y un sueño en el que el santo escucha un mensaje. Esto nos recuerda a la experiencia de Teresa, que tras el recrudescimiento de su enfermedad (que le sobrevino en dos fases, por tanto, tuvo dos señales divinas) le pareció oír una voz que le repetía el salmo 44, 10:

---

<sup>734</sup> *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, pp. 255-256

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 257.

parésceme que espiritualmente oý resonar a aquestas palabras:  
"Oye fija, e acata e inclina tu oreja, olvida el pueblo tuyo  
y la casa de tu padre". (f. 5v, p. 44)

En las *Confesiones* de San Agustín, donde también se describe una experiencia de revelación tras una enfermedad, el Santo dice haber oído una voz. Esta voz le animaba a leer, por ello cogió la Escritura, que se abrió por azar en el lugar donde había una cita de la *Epístola de San Pablo*, este pasaje originó la revelación. Como Teresa de Cartagena, San Agustín describe esa experiencia en términos de luz:

se disiparon todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón.<sup>736</sup>

El obispo de Hipona comparó su experiencia con la que había vivido San Antonio; Teresa relaciona la suya con la de San Francisco (f. 32v, p. 81). Tanto en el caso de San Agustín y San Francisco como en el de Teresa de Cartagena (y, como ya se ha comentado páginas atrás, en el de Santa Teresa) la enfermedad predispone hacia la perfección, ya que aísla de los peligros del mundo<sup>737</sup> y permite la concentración en uno mismo. Esta interiorización permite acercarse hacia sí el conocimiento de Dios, que Teresa de Cartagena metaforiza en la imagen de "luz". El sufrimiento puede preparar el espacio para

---

<sup>736</sup> San Agustín, *Confesiones*, p. 224.

<sup>737</sup> San Jerónimo, en su *Epístola a Eustoquia*, también relata que su conversión espiritual le llegó tras una grave enfermedad y describe la experiencia en términos de luz. En esta carta se glosa, precisamente, el salmo 44, 10, que Teresa toma como mensaje divino que le impulsa a reconducir su vida. [Vid. Jerónimo, *Homilias. Vidas d'Ermitans. Cartas*, pp.211-247].



que sea iluminado, como sugiere el verbo "traslucir" del siguiente fragmento:

E avn la dolença dispone la voluntad a las cosas espirituales e quita delante los ojos del entendimiento la niebla de los bienes caedizos y varios y haze trasluzir el rayo del verdadero conoçimiento. (f. 32v, pp. 80-81).

El término "rayo" puede sugerir la idea de una experiencia mística, de una fugaz comunicación con lo divino que le ha dado significado a su existencia. En el *Oracional* de don Alonso de Cartagena también se habla de un "relámpago" que consuela el alma devota que ora a Dios. El obispo compara esa comunicación especial con el "relámpago" que ilumina el interior de la cámara oscura en alguna breve noche de estío. La noche se identifica con la vida temporal y el verano con las codicias y las malas pasiones. El rayo que trae luz temporal a la oscuridad es la consolación divina que el corazón devoto y contemplativo puede recibir;

quando con algund tanto con atenta deuoción en algund logar apartado suspirastes a Dios, pidiendo Remedio en vuestras augustias, que sentiríades una manera de claridad en el entendimiento e anchura en el coraçón, que viene a desora e consuela algund poco, e de Rebato se parte, e tórnase omne en el primer turbón. [...] nuestro Señor viene en el omne, quando con deuota oraçión, a él se Recorre, con la claridad de su consolaçión, como una lus fulgurante a desora, e pártese a las veses ayna. [...]aquello breue e subitáneo e de Rrebato que algunas veses y aunque pocas en mis oraciones sentí, que lo sentirán otros en más larga e más copiosa

manera.<sup>738</sup>

### 3.10.5 Imágenes cinéticas

#### 3.10.5.1 "In camo et freno ..."

Otra imagen, a la que la escritora recurre a partir de una cita salmística, es la vinculada al salmo 31,9 ("In camo et freno maxillas..."). La imagen se basa en la analogía entre las riendas materiales, que deben guiar adecuadamente al animal irracional, y las racionales y espirituales, que deben conducir al devoto. La autora menciona por primera vez la cita salmística al final del prólogo:

"In camo et freno maxillas eorum costringe. Que non aproxima[n]t [a]d te" (f. 2v, p. 40).

Este salmo es tomado explícitamente como "fundamento" del tratado (el término "fundamento" puede significar base o inicio de la obra o bien tema principal), y será mencionado, traducido en ocasiones al castellano, a lo largo de la exposición. La misma autora afirma:

Pues bien puedo dezir e avn tomar por mía, doquier que la halle, a esta muy graciosa y más verdadera cançión de Daut, la qual **en comienço desta synple escritura e por fundamento della** tomé, conviene a saber "en cabestro e freno las

---

<sup>738</sup> Cfr. Félix G. Olmedo, S. I., «Don Alfonso de Cartagena (1384-1456) tratadista y hombre de oración», p. 44.

mexillas de aquéllos costrifnes, que a tí no se allegan e quieren allegar". (f. 8r, p. 47)

La cita bíblica es glosada entre los ff. 8r-15v (pp. 47-58) con la comparación de que los hombres, al igual que los animales irracionales, necesitan un "cabestro e freno" que los guíe y los limite. Para los humanos (animales racionales): "El cabestro es la razón y el freno es la tenprança y discriçión" (f. 8v, p. 48).<sup>739</sup>

Más adelante, la autora parafraseará de nuevo la cita salmística y la aplicará a su caso personal, que aparece como testimonio de sus propias palabras:

Digo e afirmo que por mi grand bien y manifiesto provecho, el Señor soberano concabestro y freno de dolença e pasyones costrifnó las mexillas de mis vanidades. (f. 9r, p. 49)

Surgen expresiones en torno a la idea de movimiento, que es frenado por Dios, que manda la enfermedad para reconducir hacia el camino adecuado. Se expone que la dolencia es "cabestro para abaxar la cerviz de soberuia e es freno para costreñir los deseos dañosos y enpeçibles al ánima" (*ibíd*). La autora llega a la conclusión de que la enfermedad le ha sobrevenido con una finalidad, paradójicamente, sanadora y, por tanto, no debe

---

<sup>739</sup> Debe considerarse que desde tiempos antiguos el caballo ha simbolizado los instintos y deseos más naturales (como los dos caballos que conducen el alma, según Platón) que deben ser regidos adecuadamente para que el alma no se desboque. Como ha expuesto Montserrat Escartín Gual, en la tradición literaria, los caballos simbolizan las fuerzas vitales y las riendas la inteligencia y la voluntad. "En su teoría de la reminiscencia, Platón describió el alma como un auriga que conducía un carro tirado por dos corceles: uno blanco y el otro negro, sus colores representaban las pasiones del cuerpo". [Cfr. *Diccionario de símbolos literarios*, Barcelona, PPU, 1996, p. 85].

resistirse a ella. Por ello exclama:

¡O cabestro y freno de pasyón saludable! [...] Pues con cabestro [e] freno son constreñidas las mexillas de mis vanos deseos, porque [a] Dios no me quería allegar. (f. 10v, p. 51)

Se explicará (ff. 10v-11r, p. 51) que las "mexillas" o "cara o haz" pueden referirse a "los vanos deseos" porque, si aquéllas es lo primero que vemos en una persona, los deseos vanos son lo primero que aparece en la juventud. Expone que estos deseos tienen su cara y, a medida que la persona envejece, se vuelven del envés. Es en las primeras edades cuando se necesita encaminar las inclinaciones. La autora proyecta su caso y nos cuenta que el remedio a su mal camino le sobrevino a la edad adecuada con la enfermedad, hace veinte años. La dolencia empeoró en su juventud (seguramente entre los treinta y cuarenta años);

Pues en la joventut doblar el açote, la obra da testimonio, ca en esta propia hedat se acresçentó mi pasyón en la manera que vedes. (f. 12r, p. 53)

Teresa adopta la terminología común de la Edad Media para denominar las edades de los humanos: "pueriçia" o "moçedat", "juventut", "vejez".

H. Schipperges<sup>740</sup> explica que la primera etapa en el ser humano se llamaba "infançia" y comprendía la edad pre-verbal. Posteriormente venía la "pueritia", que duraba hasta los catorce años aproximadamente. La tercera edad era la "adolescencia" y se extendía, dependiendo de

---

<sup>740</sup> *El jardín de la salud*, pp.38-39.

los autores medievales, a los veintiún años, veintiocho o, incluso, treinta y cinco años. En esa edad, la persona ya podía prestar testimonio. A continuación, venía la "juventud", considerada la etapa central del ser humano. Para San Isidoro, esta etapa llegaba hasta los cuarenta y cinco o cincuenta años y la siguiente era la "madurez", en la que el humano alcanzaba la gravedad de costumbres y de comportamiento. La última edad era la "vejez".

Seidenspinner-Nuñez<sup>741</sup> presenta una clasificación ligeramente distinta (tanto en los periodos como en la terminología), que refleja la flexibilidad en la ordenación de las edades en la Edad Media. Según el estudio de la autora, la niñez duraba hasta los siete años, la "moçedat" llegaba a los catorce años, la "adolescencia" a los veintiocho y la "juventut" hasta los cuarenta y nueve. Las dos últimas etapas eran la vejez y la senectud.

### 3.10.5.2 "Espuelas"

En relación con las imágenes de movimiento, se expone la idea de que las dolencias que Dios manda son freno del mal camino, pero también "espuelas" que nos hacen "cor[r]er" por el sendero "que lleva al omne a la vida eternal" (f. 26, p. 72). Se subraya la importancia del sufrimiento como medio para ascender a beneficios espirituales.

Asý quel primer **escalón** es tristeza corporal, el segundo, alegría espiritual. (f. 17v, p. 60)

---

<sup>741</sup> *The Writings of Teresa de Cartagena*, pp. 37-38 n.34.

En los dos tratados de Teresa, la idea de purificación espiritual se vincula a movimiento y, especialmente, de elevación. Por ello, surge la imagen, explícita o sobreentendida, de la escalera ascética.

*E* pues a estas moradas e abitaçión çelestial no podemos **subir** syno por la **escala** de obras virtuosas e guarnida de méritos buenos, (II, f. 63v, p. 136)

con estos tres poderíos, entendimiento, memoria e uoluntad, la ánima *nuestra* es **alçada al alto** e se esfuerça contra la humana flaqueza a **subir** e obtener e cobrar el verdadero bien para que fué criada. (II, f. 65r, p. 140)

La *Arboleda* finaliza con la alegoría del edificio de las virtudes, cuya escalera conduce hacia Dios.

C'asý la santa y perfeta pasciençia tiene, segund dixè, fundada su casa sobre las quatro virtudes cardinales e **sube** por esta **escala** derecha a las teologales, las quales nos guían derechamente al Señor de las virtudes, (f. 49v, p. 108)

Esta idea de que el sufrimiento es instrumento de ascensión espiritual surge en la *Consolatoria* que el poeta Gómez Manrique dirige a su esposa doña Juana de Mendoza (posiblemente la misma destinataria de la *Arboleda de los enfermos*) por la muerte de un hijo y una hija.

!O quantos malos varones  
con tales persecuciones  
an enmendado sus vidas,  
y se tornaron agenos

de sus vicios naturales!  
Pues no tengamos por males,  
ni se pueden llamar tales  
estos que nos hazen buenos,

[...]

No nos devemos quejar  
deste Dios que nos conquista  
y nos da con que llorar,  
pues en el mesmo choronista,  
su priuado y secretario,  
llama bienaventurados  
a los llorantes cuitados,  
y dize que consolados  
an de ser de neçesario

Si nuestras persecuciones  
momentaneas y modernas  
son los ciertos **scalones**  
de aquellas consolaciones  
no mouibles, mas eternas,  
deuemos tragar aca  
con unas caras seguras  
estas breues amarguras  
por gozar de las dulçuras  
que nos prometen alla.<sup>742</sup>

En el *Libro de las consolaciones*, de don Pedro de Luna, también se formula la idea de que las tribulaciones encaminan hacia la salvación espiritual.

---

<sup>742</sup> Gómez Manrique, *Cancionero*, t. I, pp. 70-71.

Et por aquesto [Dios] tiene por bien que por la tribulación á para vaya el camino de los escogidos, porque no hagan mayor delectacion en morara en este mundo que de ir al otro.<sup>743</sup>

En los dos autores citados, como en la *Arboleda*, aparece la idea de que lo aparentemente negativo del dolor y del sufrimiento conlleva un gran beneficio a nivel espiritual que nos guía a la salvación eterna. Por tanto, aquello que parece malo es positivo, y lo que mundanalmente se tiene por bueno (riquezas, salud física) puede ser un lastre en nuestro camino a la otra vida, que es, para el pensamiento cristiano medieval, la que realmente cuenta. El mismo Gómez Manrique incidirá en la idea paradójica de lo positivo de los sufrimientos (idea característica del género de las consolaciones) en una obra dedicada a otra Juana, esta vez a su hermana, para consolarla de ciertas "persecuciones" de la fortuna o situaciones problemáticas:

Que si estos que dezimos males tales fuessen, fariuan mal a los buenos, a quien munchas vezes sobre vienen, e por consiguiente, bien a los malos ; mas esto es por el contrario, quela maldat con estos que bienes llamamos por la mayor parte se acreçienta [...] E la virtud e bondat, con estos que dezimos males se faze mas pura ; que las duras aduersidades ocasion son de virtud [...]<sup>744</sup>

En la *Arboleda de los enfermos* se explica que el sufrimiento desencadena una sana tristeza que, como si se tratara de espuelas de caballo, conduce a la oración y a

---

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 597.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 238.



la devoción:

Asý que la tristeza e tribulaci3n son **dos espuelas** que nos hazen **correr** a la devota oraci3n. (f. 18r, p. 61)

La analogía entre la persona y el caballo, que es empujado a correr con el golpe de las espuelas, se relaciona con la del cabestro y las riendas, que también conducen a un animal irracional que se compara al ser humano. Éste debe ser guiado por la razón y el sufrimiento beneficioso.

La analogía refleja la tradición exegética y moral. En el tratado de Minaya también se explica que las tribulaciones actúan, por un lado, de guías que paran el movimiento erróneo y, por otro, de espuelas o agujijones que despiertan al perezoso espiritualmente para que camine más rápido, es decir, para que desarrolle una actitud ascética. El sufrimiento, dice el autor,

faze andar aprisa al ánima tribulada e complir e acabar más aína su camino, que quiere dezir sus buenas obras<sup>745</sup>

F. Eixemenis se sirve de la metáfora bíblica (*David* 72, 25) de la enfermedad como agujijón que mueve hacia la corrección espiritual:

el primero agujijón que tiene nuestro Señor Ihesu Christo para sacarnos de peccado e provehernos a la vida e a santas obras es dolor corporal [...] <sup>746</sup>

---

<sup>745</sup> *Libro de las tribulaciones*, pp. 289-290.

<sup>746</sup> Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 380.

El predicador valenciano desarrolla la similitud entre el que agujijonea al asno que conduce para que acelere la marcha y Dios, que envía la enfermedad (= agujijón) para que la persona se dirija más rápido hacia el comportamineto virtuoso. El dominico fundamenta la semejanza con la cita salmística y la idea del camino adecuado que debe seguirse:

E por esto dize David en el psalmo que comienza Quam bonus Deus Israel: «Ut jumentum factus sum apud te, et ego semper tecum» (‘Señor, yo soy así como bestia cargada, e yo siempre contigo’). Esto dezía El porque así como la bestia cargada, quando le dan con el agujijón, luego entra en el camino mejor que la que va vazía, así fazía David, que, quando andava cargado de algúnd pecado mortal, luego Dios le dava con el su aguyjón, ca le enbiava alguna tribulaçión e luego él tornava al camino [...] <sup>747</sup>

Teresa también desarrolla el concepto de que la enfermedad guía por el camino adecuado hacia la salvación.

Ca no ay otro **camino** derecho para yr a paraýso syno el padecer de angustias y tribulaçiones, y por estrecho **camino** se alla la ancha y espaciosa holgança durable.  
(f. 25v, p. 71)

La escritora se sirve una vez más de las paradojas de la doctrina cristiana, que se fundamentan en la idea de que al bien se llega a través del sacrificio. El fin al que el devoto aspira es la vida eterna y bienaventurada, “la ancha y espaciosa holgança durable”.

---

<sup>747</sup> *Ibíd.*, p. 381.

A la segunda vida, eterna y paradisiaca, se llega a través del sufrimiento, es decir, del "estrecho camino".<sup>748</sup> La idea de inversión cristiana que la imagen refleja se destaca con la oposición de los adjetivos "ancha y espaciosa"-"estrecho".

La alusión al camino estrecho tiene fundamento bíblico. En el *Evangelio de San Mateo* (7, 13) se describen las dos sendas contrarias que el humano puede seguir. Jesús anima a seguir la entrada estrecha que conduce a la vida eterna:

"Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. ¡Que estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!"

La idea de que el espacio desagradable conduce a la bienaventuranza se halla en la antítesis del prólogo de la *Arboleda*, donde la isla solitaria se convertía en una "agradable arboleda". La autora se había visto arrastrada a la "ýnsula" como, posteriormente, se imaginará forzada a entrar a la casa de la santa cena. Se trata de un movimiento involuntario que acerca el enfermo hacia Dios.

El doliente, debido a sus padecimientos, vive un sufrimiento que purifica su alma. Esta idea se representa con la imagen del caminar más rápidamente hacia la salvación. Por ello, la autora dice que las dolencias "dan de las espuelas, haciendo cor[r]rer por este

---

<sup>748</sup> Don Pedro de Luna, en el *Libro de las consolaciones de la vida humana*, expone: "Ca la via de la presente adversitat es una calle angosta que lieva á la vida perdurable". [Cfr. *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, p. 565]

sobredicho camino" (f. 26r, p. 72). A continuación, se justifica esta afirmación por medio de una comparación con lo terreno:

Ca avnque paresçe de nuestro acatamiento quel doliente se está quedo en la posada, más camino anda quanto pe[n]samos, y avn estando en la cama preso de hiebre, o sea de otra qualquier [p]lenosa dolença, yo creo que él anda más de çinquenta jornadas. (f. 26r, p. 72)

Como se observa en la cita, la voz de la autora subjetiviza la doctrina, que se complementa con la experiencia personal:

Dios me sea testigo, a cuyo onor y gloria lo quiero dezir, que del término en que me tomaron mis dolenças a éste en que agora me tienen, más jornadas ay que desde aquí a Roma; las quales, a mal de mi agrado, me hazen andar las ponçoñosas espuelas de mis grandes pasyones. (f. 26v, p. 72)

### 3.10.6 La enfermedad que sana

Otra imagen que despliega la obra de Teresa es la del Cristo "Físico", "uerdadero Médyco" o "Médico de las ánimas". Éste ofrece el "jarabe" de las dolencias corporales para erradicar los siete pecados y así sanar el alma. La enfermedad es vista como purgación física y como medicina que conduce a la sanidad espiritual cuando limpia el alma de los "humores". La autora se hace eco de la teoría, de Galeno, de los cuatro humores corporales,

que estuvo muy difundida a lo largo de la Edad Media.<sup>749</sup> Los humores se asimilan, por analogía, a los pecados mortales, por ello se nos habla de siete, y no de cuatro humores.

E sy deseas físyco que te cure, non busques syno a ella mesma [...] Mejor te sabría purificar de los malos humores de quanto tú piensas [...] Las dolencias corporales ser xarope confaçonado e hordenado de aquel soberano Físyco [...]. Ca este solo xarope [...] Haze purgar el ánima de todos siete males humores sobredichos. (f. 29r, pp. 75-76)

Nótese el paralelismo con un fragmento del *Libro de tribulaciones* de Lope Fernández Minaya, donde Cristo es llamado "físico muy sabio e práctico" que envía el sufrimiento para purgar "los humores malos del anima,

---

<sup>749</sup> En la Edad Media se creía que el mundo estaba formado por los cuatro contrarios (caliente, frío, húmedo, seco) que se combinaban para conformar los cuatro humores: sangre (caliente y seco), flema (frío y húmedo), bilis amarilla o melancólico (frío y seco), bilis negra (frío y húmedo). Se consideraba que una persona estaba sana cuando los cuatro humores estaban equilibrados. La proporción en que se combinaban los humores constituía el temperamento de cada persona, pero básicamente se establecían cuatro tipos de temperamentos. [Vid. *La imagen del mundo (Introducción a la literatura medieval y renacentista)*, ver. cast. Carlos Manzano, Barcelona, Antoni Bosch, 1980, pp. 129-132 y también Vid. Seidespinner-Núñez, *The Writings of Teresa de Cartagena*, pp. 57-58 n.65].

Teresa de Cartagena, en su segundo tratado, establece una analogía entre los humores y los cinco sentidos corporales que rigen el entendimiento:

E acuérdome que oý dezir a los doctores de medeçina que el cuerpo vmano es regido por quatro humores e quando alguno de aquéstos se altera e mueve demasiadamente, luego el cuerpo adoleçe grauemente. [...] E los humores creo çiertamente que son los çinco sentidos, e sy éstos son bien ordenados e regidos, estará el entendimiento de aquél que bien los rigiere en buena sanidad. (II, f. 62v, pp. 134-135)

como por purga material se purgan los malos humores del cuerpo".<sup>750</sup> El autor citado también establece un paralelismo entre el padre terrenal y el del cielo, e interrelaciona la imagen de Dios como médico y padre.

E debe considerar que Dios es su padre e lo quiere bien, mucho mas que su padre carnal, e no le envia sino medecinas que lo puedan aprovechar [...]<sup>751</sup>

Ya se ha visto que Teresa desarrollaba estos mismos conceptos, como en el fragmento siguiente:

Él que nos ama [...] Éste es Padre v[e]rdadero, Ése es Padre amable [...] Éste es que sana nuestras enfermedades;  
(f. 19v, p. 63)

Como ya se dijo en otra ocasión, estos paralelismos, seguramente, son debidos al género en sí y a sus tópicos, y no a una influencia directa entre uno u otro escritor. Además, ya en el Antiguo Testamento encontramos la idea de que Dios envía el dolor como medicina:

Las señales del azote son medicinas contra el mal, / y los golpes llegan a lo más hondo del corazón.<sup>752</sup>

En la *Arboleda*, la virtud de la paciencia también es vista como sanadora espiritual:

---

<sup>750</sup> *Libro de Tribulaciones*, p. 247.

<sup>751</sup> *Ibíd.*

<sup>752</sup> Proverbio 20, 30.

conviene que primero conoscias a la grand doctora que [es] medeçina y conservadora de los hórdenes de los trabajos, llamada paçiençia! (f. 42r, p. 95)

### 3.10.7 El elemento acuático

Otro grupo de imágenes tienen como motivo central el elemento acuático. Éste puede ser positivo para el alma o, bien, al contrario, puede ser un peligro del que Dios puede salvar.

Ya se ha comentado la imagen del enfermo que viaja en la nave que Dios le ha mandado (la enfermedad) y que le salva de naufragar en el mar, que es el peligro del mundo (f. 40r, p. 92). La imagen del agua como elemento amenazante surge en la segunda obra cuando la autora comenta, en la presentación del texto, los inconvenientes que le dificultaron la labor de escribir:

syenta vuestro discreto sentido la diversydad e calidad destes espirituales e ocultos escándalos con otro de no menor calidad e cantidad que vuestra prudença puede bien entender, los [quales] con la su grand fuerça asy como abenidas de muchas aguas corronpieron el muro de mi flaca discreçion e levaron de raiz todo lo que fallaron que mi entendimiento tenía aparejado para encomendar a la péñola.

(II, f. 50v, p. 112)

Se trata de un naufragio metafórico que, en este caso, refleja el estado atormentado de la autora y que puede vincularse con la imagen del destierro en una isla que iniciaba el tratado de la *Arboleda*.

Teresa vuelve a utilizar la imagen de la abundancia de agua que puede ahogarla cuando cita el salmo 68, 2.

Çercada [de] grandes angustias e puesta en el muy hondo piélago de males ynseparables, le llamaua con el Profeta diziendo: "Sáluame Señor, ca entra el agua hasta el ánima mía". (II, f. 61r, p. 131)

A continuación, la autora expone una paráfrasis personalizada del salmo:

*E verdaderamente agua de grand peligro entrava hasta el ánima mia, ca ni yo conosçia en estos mis males los beneficiços de Dios, ni tenia paçiençia, ni avn sabía qué cosa era. (Ibíd.)*

Se explica el estado anterior a la revelación y al hallazgo personal de Dios. Por tanto, la imagen conecta con la descripción que abría la *Arboleda*, y que se refería al sentimiento de aislamiento en el que la escritora se hallaba antes de entender el significado profundo de su enfermedad (f. 1r, p. 38).

En el segundo tratado se menciona otro tipo de exilio, que responde a la concepción cristiana de la vida humana como destierro en las miserias del mundo.<sup>753</sup> La imagen surge cuando Teresa explica que Dios puede otorgar misericordias a los humanos:

---

<sup>753</sup> D. Pedro de Luna expone en *Libro de las consolaciones de la vida humana*, p. 563:

consideradas las tribulaciones, angustias é miserias deste nuestro destierro, que por comun nombre llamamos vida.



*E sy destas ya dichas exçelençias diuinales, onipotencia<s>, sabiduría e bondat, tantos bienes desçienden a los desterados hijos de Eva en este valle de lágrimas, (II, f. 56r, p. 122)*

La idea se repite hacia el final de la obra:

*no niega el soberano Señor su santa graçia, antes acata con ojos de paternal amor e verdadera caridad las menguas de los sus dester[r]ados fijos en este valle de miseria e lágrimas. (II, f. 65r, p. 140)*

En ambos fragmentos se oponen dos planos espaciales: el superior, donde se halla Dios, del que "desçienden» bienes, y el inferior, el "valle" al que mira el Señor desde arriba ("acata con ojos de paternal amor"). La idea de que los hombres se hallan desterrados en este espacio inferior surge en otra imagen similar, que se halla en la *Arboleda*:

*lo[s] que de anbre de salut corporal morimos en esta tierra estrangera. (f. 19v, p. 63)<sup>754</sup>*

El "valle" o "tierra" puede ser fertilizado con la ayuda de Dios:

*E desque vee la ynsufiçiençia e angosta capaçidad del entendimiento vmano, que no puede subir donde el ánimo tiende, syn alguna tardança abre la puerta de la su muy sagrada arca e destella de la soberana fuente de su grand*

---

<sup>754</sup> La "tierra estrangera" puede entenderse sólo para los enfermos que se sienten apartados del común de los hombres y, por ello, el mundo deviene para ellos un espacio extraño, como el exilio del que habla la autora al comienzo de la obra.

misericordia stilançias maravillosas sobre la tierra dispuesta para lo reçebir, que se entiende la dispusyçión de la criatura humana a los bienes esp[irit]uales.

(II, f.65r, p.140)

Esta imagen, de larga tradición cristiana, concuerda con la que aparece al final del prólogo de *Admiración operum Dey*. En este caso, el significado se individualiza en la experiencia de la autora, que pide ayuda para poder componer la obra:

Aquéel que da esfuerço a los flacos e entendimiento<s> a los pequeños qu[i]era abrir el arca de su diuinal largueza, dexando [derramar] de la fuente de su abondançia graçia sobre esta tierra estérile e seca, (II, f. 50v, p. 112)

En los tres últimos fragmentos citados, el elemento líquido adquiere valor positivo, ya que se tiene en cuenta la idea de que el agua da vida y, por analogía, el conocimiento de Dios es imaginado como líquido que origina verdadera vida (la salvación del alma). De esta manera, los humanos, que son considerados "tierra", pueden dar sus frutos si Dios les "derrama" su conocimiento. De nuevo surge la relación con la alegoría que abre la *Arboleda*.

La autora se describe como exiliada en una isla "estérile de plazer es tenporales, e muy **seca** de glorias vanas" que tiene "la **fuelle** de los honores humanos" lejos (ff. 1r-1v, p.38). En esta descripción subyace la idea de que la comunicación con Dios da un tipo de vida que es más verdadera que la del mundo. Si la persona se acerca a Dios, como ha hecho Teresa, la tierra seca reverdece

(f. 1v, p. 38). Teresa -que se considera "pequeño pedaço de tierra" (II, f. 51v, p. 114) en la segunda obra- ha personalizado la imagen del exilio en el mundo y se considera ella misma terreno que puede dar sus frutos gracias a las misericordias de Dios.<sup>755</sup> De esta manera, la arboleda reflejaría el nuevo estado interior de la autora.<sup>756</sup>

La misma idea del conocimiento virtuoso como agua necesaria para que se consigan unos resultados espirituales surge cuando se explica que, si el enfermo no sufre con paciencia prudente su dolencia, ésta no se aprovecha adecuadamente. Para ilustrar la idea se establece una analogía entre la virtud de prudencia y el agua que riega los campos y permite que den su fruto. A partir de estas asimilaciones, surge el símil entre los enfermos y el pueblo que pasa hambre cuando sube el precio del pan. Este encarecimiento es causado por la sequía que dificulta el crecimiento del trigo.

Mas yo creo que la esterilidad o careza de aquesta virtud de prudencia haze <e> que ayamos tan malos temporales de paçiença como vemos acaesçer en los f[ru]tos de la tierra, que quando el agua fallesçe, se secan y pierden e avn [en] logar de mieses naçen espinas e yeruas dañosas. Donde se sigue qu[e] [quando] el pan anda muy alto, el pueblo común padesçe grand hanbre. E asý, tornando al propósyto, el f[ru]to de los trabajos de dolençias es la paçiença con las

---

<sup>755</sup> Cabe recordar que Teresa de Jesús también ve el alma del devoto como "huerto u vergel" que, con la ayuda de Dios y la oración, puede florecer.

<sup>756</sup> En el *Eclesiástico* (1,24) leemos:

Como lluvia derrama Él la ciencia, el conocimiento y la inteligencia/ y levanta la gloria de los que la poseen.

operaciones ya dichas. Pero sy le fallesçe el **agua de la virtud de prudencia**, no solamente se secan y pierden, mas en logar de virtudes se acresçientan los viçios, y el pueblo común, que se entiende por la comunidad de los dolientes y aflitos, padescen grand hambre, ca el pan sustançioso, que es la perfecta paçiençia, anda tan alto, c'áyna diré que se subió al çielo [...] (f. 41v, p. 94)

Cabe notar el juego que se establece con el doble significado del adjetivo "alto", que califica el precio y la situación espacial del elemento.

Como se ha visto, Teresa toma la imagen del agua para ilustrar dos conceptos antagónicos. Por un lado, la abundancia de agua connota peligro espiritual. Por otro lado, la falta de agua conlleva ausencia de virtud y de conocimiento de Dios.

En relación a este conjunto de imágenes en torno al elemento acuático, se hallan las expresiones "nublo de tristeza" (f. 1r, p. 37) y "nublo de tristeza e luuia de lágrimas" (f. 18r, p. 61), que denominan un estado interior de abatimiento.

En general, la autora recurre bastante a las imágenes que utilizan el agua como referente, en cambio no menciona el elemento del fuego (en todo caso cita una vez el "rayo" que la iluminó: f. 32v, p. 80). Esto refleja cierta sensación de serenidad espiritual.<sup>757</sup>

---

<sup>757</sup> Curiosamente, P. Blanchard consideró a Santa Teresa de Jesús "hija del agua" y no del fuego porque en su obra predominaba el símbolo del agua. Citó como fundamento de su opinión el siguiente fragmento del cap. II de las Cuartas moradas:

Que no me hallo cosa más a propósito para declarar algunas de espíritu que esto de agua; y es, como sé poco y el ingenio no ayuda, y soy tan amiga de este elemento, que le he mirado como más

El contenido de la prosa de Teresa no menciona términos como calor, llama, fuego (que encontraremos en Sor Juana de la Cruz) ni el rojo o la sangre (que se repiten en el libro de Constanza y en las oraciones de Sor María de Santo Domingo). En cambio, la obra de Teresa reitera léxico en torno a la luz y la claridad, que se contraponen a los vocablos relacionados con la noche y la enfermedad que concluían las *Memorias* de Leonor y que denotaban sufrimiento. En Teresa ese sentimiento inicia la *Arboleda*, pero poco después es desplazado por la descripción de un espacio tranquilo y luminoso, que refleja un estado interior sereno.

### 3.10.8 Economía de la salvación

El tratado subraya la idea de que el enfermo ha de sufrir con paciencia prudente para sacar provecho espiritual. Este provecho se compara a una especie de negocio espiritual. Esta idea conecta con el tradicional concepto cristiano de la economía de la salvación, que la autora refleja cuando opina:

Ca no me paresçe ser muy grand prudença poder onbre ganar con vn mal vna dozena de bienes, e por niglignença o mengua de afanar, *quedarse* con el mal solo. (f. 22v, p. 67)

El doliente es animado a convertirse en un astuto negociador espiritual. Éste puede lograr mejor

---

advertencia que otras cosas.

Cfr. pról. en Dominique Deneuville, *Santa Teresa de Jesús y la Mujer*, Barcelona, Editorial Herder, 1966, p. 16 y p.16 n.13.

rendimiento de los beneficios que Dios le ha otorgado por medio de la enfermedad.

La autora explica que hay dos grados de paciencia, el primero surge de soportar la tribulación, el segundo del padecimiento prudente y aprovechado para conseguir "algunos bienes espirituales". Para amplificar esta idea con un ejemplo de autoridad, la autora desarrolla la parábola de los cinco talentos. Esta historia es narrada en el *Evangelio de San Mateo* (25, 14-30), donde se explica que un señor, antes de partir de viaje, entrega cinco marcos a cada uno de los tres siervos. El criado bueno dobla la ganancia gracias a su trabajo, el otro saca cierto provecho y el holgazán no consigue nada. En el *Evangelio de San Lucas* (19, 12-27), la parábola aparece con variantes (el señor entrega diez minas a diez trabajadores suyos, el que actúa correctamente es el que sabe negociar y gana el doble), pero el significado es el mismo: trabajar o negociar para sacar buen rendimiento de las ganancias que el siervo recibe de su señor.

Conservamos un sermón de San Gregorio<sup>758</sup> sobre la parábola que debe ser el que Teresa menciona:

Onde Sant Gregorio en la omelia sobre este Evangelio, espon<d>iendo esta mesma palabra dize: "El marco esconder en la tierra es re<e>ber el yngenio e aplicarle en las obras terrenas, el log[r]o espiritual no qu[erer], el coraçón nunca al<can>çar de las cogitaçiones baxas, etç. (f. 39v, p. 91)

El sermón pudo dar pie a la digresión que la escritora desarrolla en torno al episodio bíblico, que recrea e interpreta de forma personal, por ello expresa

---

<sup>758</sup> Cfr. *Obras de San Gregorio Magno*, pp. 566-570.

inseguridad y disculpa por su limitado entendimiento:

Este marco es de tan grand, preçioso y valeroso metal que a lo sentir ni entender mi entendimiento no basta. Pero parésçeme que [...] él deue ser llamado marco de proueymiento. (*Ibíd*)

Teresa quiere que el enfermo traslade al plano espiritual la acción del siervo bueno que recibió cinco monedas de su señor y, gracias a su "yndustria e trabajo" (f. 24r, p. 69), las aumentó a diez. Se establece una analogía entre las monedas y los cinco provechos que Dios aporta al alma por medio de la enfermedad. Si el doliente sufre virtuosamente, podrá conseguir cinco beneficios espirituales más para sí mismo y para su señor, que es Dios.

La autora aconseja que los enfermos cuenten los "marcos" que reçiben "en el suelo de las dolençias" para saber lo que deben ganar. Según ella cree, son cinco los que se reciben y cinco más los que pueden "sobregar". Teresa se dirige en primera persona del plural a sus iguales en la enfermedad y les explica que se debe "contar bien de nuestro espaçio quantos marcos reçebimos los dolientes [...] qué es lo que devemos ganar con esa ya dicha moneda" (ff. 24r-24v, p. 69). A continuación, desarrolla más detenidamente la analogía:

hallo que los que de dolençias y pasiones corporales somos fornidos, reçebimos del Señor soberano çinco marcos de metal muy preçioso. El primer marco es amor syngular, el segundo es las mesmas dolençias, el terçero es la mortificaçión que hazen sentir como quien meresçen y apocan las fuerças del cuerpo; el quarto marco es la umiliaçión e despreçio que

causan; el quinto es el tiempo que enbargan y detienn non consyntiendo ocuparse en cosas mundanas o varias. E con estos çinco marcos [...] podemos mediante la graçia diuinal sobreganar otros çinco, como quien los reporta de logro en espiritual mercaduría. Los quales segunt mi sin[pleza] me muestra, paréçeme que deven ser éstos: el primero, amor reuerençial; el segundo, temor <e> filial; el terçero, mortificaçión de los viçios; el quarto, humilldat voluntaria; el quinto, retribuçión o açión de graçias. E para mejor ser auisados en este espiritual negoçio, mucho sería y es cunplidero de conosçer la cantidat e calidat de cada vn marco de aquéstos, (ff. 24v-25r, pp. 69-70)

Después, se describe individualmente cada marco espiritual que se recibe de Dios, y el correspondiente que el doliente puede conseguir por medio de la prudencia y de la ayuda divina.

En esta parte del tratado, se acumulan las expresiones de modestia que reflejarían cierta inseguridad por interpretar personalmente la Escritura y dar consejos morales. Teresa habría desarrollado por propia iniciativa la analogía; ello no significa que fuese totalmente original de la autora, sino que puede reflejar lecturas interiorizadas de las que, en el momento de la escritura, ella no era consciente. Por ello, en este fragmento, su palabra no se fundamenta en autoridades sino en la experiencia y en el conocimiento que Dios pueda comunicarle.

Pero syguiendo más la devoçión [que la] sçiencia, y más me auisando la pasyón que la discreçión, dire aquello que Dios por su ynfinita misericordia a my synpleza administrar quisyere (f. 25r, p. 70).



### 3.10.9 El texto alegórico

Se ha visto que las imágenes establecen múltiples relaciones que desembocan en varias contraposiciones. En la *Arboleda*, se opone el alma sana, bien alimentada y que vive aislada en el convento de dolientes (que es regida por la Paciencia) al alma enferma que se ha alimentado de manjares dañinos, y que se ha dejado llevar por las codicias humanas. El alma debe seguir una dieta correcta y aprovechar los "marcos" recibidos de Dios para completar la paciencia con la virtud de la prudencia. De esta manera, el sufrimiento padecido prudentemente conducirá hacia la salvación. Entonces la dolencia habrá actuado como castigo justo del Padre y medicina del alma que el "Físico" ha dado.

La *Arboleda* ofrece toda una serie de imágenes que se interrelacionan y que reflejan la influencia de la tradición espiritual cristiana (especialmente el Antiguo Testamento, los Evangelios y la Patrística) y, en menor medida, de la religión judía e islámica,<sup>759</sup> a la vez que dejan vislumbrar la experiencia personal de la autora, que ha asimilado y ha individualizado los tópicos y las analogías. Como ha comentado R. Surtz, es esta repetición e interrelación de imágenes la que ofrece coherencia al texto.

Varias imágenes, y especialmente las oposiciones que

---

<sup>759</sup> A lo largo de la Edad Media hubo influencias entre las culturas hebrea, musulmana y cristiana que llegarían a los místicos de nuestro Renacimiento y, en un eslabón anterior, a Teresa de Cartagena. Las imágenes del árbol místico, del combate interior contra el mal, de la luz como sabiduría transcendental, del agua como alimento espiritual... las hallamos en obras sufíes, judías y cristianas y, en general, resulta difícil descubrir el origen primero.

están en su base, reaparecen en *Admiración operum Dey*, bien con el mismo significado, o bien con otras connotaciones. Especialmente destaca la imaginística apoyada en el enfrentamiento espacio interior positivo (y, en ocasiones, elevado) y exterior negativo.

Las diversas analogías que nuestra escritora desarrolla entre el plano físico y el abstracto se ramifican y vinculan para apoyar el asunto común de sus dos obras, que básicamente es la de defender el recogimiento interior para elevar el espíritu hacia Dios. Él es el verdadero Médico, Maestro y Padre de consolaciones.

### 3.11 El diálogo con las *auctoritates*

A pesar de desprestigiar sus estudios, Teresa de Cartagena sabe que tiene conocimientos suficientes para escribir sobre temas devotos. Ha aprendido la "ciencia" de las autoridades y, seguramente, la lengua de la élite culta, el latín. Nuestra autora, a través de la recepción de sermones, de conversaciones con miembros cultos de su familia, de los años que estudió en Salamanca y de la lectura de autores reconocidos, especialmente cuando la sordera le privó del mundo oral (en cuya cultura la mujer participaba activamente), ha asimilado la enseñanza masculina y la ha integrado en su experiencia vital, que, en ciertos momentos del discurso, deviene eje central.

En los dos tratados de Teresa, se refleja la voz masculina (el discurso institucionalizado y con autoridad), que generalmente aparece en el texto por medio de la tercera persona del singular, que recurre a

citas en latín, a alusiones a San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, San Bernardo, San Gregorio<sup>760</sup> y a los ejemplos de San Francisco, Job y Tobías. La asimilación del discurso patriarcal explicaría que la figura del padre tenga gran desarrollo en sus textos y que la autora recurra a múltiples expresiones de inferioridad por ser mujer.

La voz de las *auctoritates* se combina, a veces queda solapada o ensombrecida, con la personal de la autora, que quiere comunicarse de la única manera que la enfermedad le permite, por medio de la escritura. La voz de Teresa irrumpe en el discurso general cuando opina e interpreta la doctrina en primera persona del singular o del plural.

Como sugiere Seidenspinner-Nuñez,<sup>761</sup> la *Arboleda de los enfermos* es el resultado de la experiencia vivida a través de la lectura y de la escritura. Esta integración de la teoría en la experiencia personal ha permitido a la autora "escribirse" (el tratado es autobiográfico) y reconocerse como criatura de Dios. A través de su texto, Teresa se interpreta y comunica su experiencia de lo divino, por ello en la introducción ella se siente "deseosa de manifestar" lo que ha conocido:

e non tanto me plaze ser estudiosa en ynquirir o buscar graçiosa eloquẽcia, quanto deseosa de manifestar a los que saberlo quisyeren, aquello que en mí manifiesto paresçe,

---

<sup>760</sup> Se trata de los autores en los que se apoyará la "pietas" humanística y de la reforma, con la que la obra de Teresa muestra diversas coincidencias temáticas y expresivas.

<sup>761</sup> *The writings of Teresa de Cartagena*, pp. 117-123.

<que> ha fin que como yo lo conosco, lo conoscan todos.  
(f. 2v, p. 39)

*Admiración operum Dey* responde al interés de la autora a defenderse de los que han cuestionado la autoría de una anterior obra suya. Teresa dialoga tensamente con ese círculo de personas que ve incapaz a las mujeres para componer tratados. La autora es prudente y limita su defensa a razonamientos basados en la omnipotencia de Dios. La labor creativa de Teresa se subordina a los deseos de Dios, que fue quién la inspiró. Pero el discurso llega a desautorizar a los intelectuales, que consideran que ellos tienen y crean el verdadero saber. La autora recuerda una y otra vez que la humanidad es creación de Dios y que, por tanto, debe considerarse como ella: "un pedaço de tierra" que, si la Divinidad quiere, puede ofrecer su fruto.

### 3.12 ¿Experiencia mística?

En ocasiones, la autora parece sugerirnos que recibió cierta señal o iluminación que le hizo rectificar su comportamiento (en un principio desviado de la salvación espiritual) y guiarla en comunicación con Dios. En las palabras iniciales de la *Arboleda* se lee:

plogo a la misericordia del muy Altýsimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa graçia, (f. 1r, p. 37)

Pero en otras ocasiones, la escritora da a entender que esa iluminación no comportó una experiencia mística

sobrehumana, sino más bien un despertar o una crisis de conciencia que le recondujo hacia un comportamiento más racional (su "entendimiento" fue "alunbrado") y de perfección humana:

*E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omne que viene [e]n este mundo alunbrado mi entendimiento, desabaratada la niebla de mi pesada <e> tristeza, (f. 1r, p. 38)*

En línea con esta interpretación, ciertas palabras y expresiones que la escritora utiliza en los dos tratados deben entenderse en clave metafórica: "alunbrarme" (f. 1r, p. 37), "Así que la mano de Dios me hizo señal que callase" (f. 3v, p. 41), "añadió su misericordia la segunda sygna" (*ibíd*), "fue levado mi entendimiento ante la presencia del Salvador" (f. 61v, p. 112), "El solo me consoló" (II, f. 6v, p. 131)...

En general, los estudiosos que han hablado de la obra de Teresa de Cartagena coinciden en que no se trata de una mística. Pero Margarita Nelken, en su estudio antológico de *Las escritoras españolas*, consideró a Teresa de Cartagena como "la primera en fecha de nuestras grandes escritoras místicas".<sup>762</sup>

Cabe tener en cuenta que M. Nelken definió el estado místico como

una *superación*, una agudización extraordinaria, sobrehumana, *anormal*, de las facultades ejes de la creación artística: facultad de percibir y facultad de expresar... Sean su visión y sentimientos insuflados por Dios, como quieren los que en él descubren la obra de Gracia; sean visión y sentimientos

---

<sup>762</sup> *Las escritoras españolas*, pp. 68-69.

nacidos de la anormalidad de su patología, como quieren los que niegan en el hombre los movimientos extrahumanos, lo cierto es que tales visiones y sentimientos existen, se revelan y actúan [...] no actuando por lo general sino en individuos de por sí -por la fineza de su sistema nervioso o, por la exquisita receptividad de su sensibilidad- predispuestos a expresar sus sensaciones más hondas y complejas, infunden mecánicamente, en estos individuos, dotes elevadísimas de lirismo.<sup>763</sup>

En opinión de la citada estudiosa, las obras de Teresa de Cartagena son de menos lirismo que las de otras místicas que florecieron a lo largo de los siglos XVI y XVII, pero, en cambio, ofrecen un pensamiento más profundo y trascendente. Por ello nuestra autora es descrita como "mística razonada".

Si seguimos el punto de vista de esta crítica, podría entenderse que Teresa de Cartagena recibió cierta "gracia divina" o comunicación inefable que le hizo rectificar su estado espiritual hacia un recogimiento y una ascesis, y que le motivó o "inspiró" la composición de la *Arboleda de los enfermos*.

Pero como señala P. Sainz Rodríguez,<sup>764</sup> hay desacuerdos en cuanto a lo que se entiende, actualmente y años e incluso siglos atrás, por "mística", y si se vincula la experiencia mística a un estado posterior o paralelo a la ascética, y si ésta es necesaria para la vivencia mística. También hay debates en torno a si al misticismo sólo son llamados unos cuantos elegidos y

---

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>764</sup> *Antología de la literatura espiritual española*, I, pp. 21-76.

cuales son las vías o caminos que conducen al estado contemplativo, si es que existen. Otro punto conflictivo es el de la posible sintomatología que produce la experiencia inefable (visiones, éxtasis, estigmas, levitaciones). En términos generales se está de acuerdo en que no es clave ni necesaria la evidencia externa, sino que lo crucial es el beneficio espiritual que comporta la experiencia mística. Ésta es entendida, principalmente, como "conocimiento otorgado o *infuso* por Dios".<sup>765</sup> Más adelante, el estudioso expone que la definición general del misticismo en filosofía es la de "actitud del espíritu por la cual, en la resolución de los problemas, predomina la intuición sobre el puro raciocinio".<sup>766</sup>

En la línea de lo expuesto anteriormente, se situarían las definiciones que recoge Hatzfeld Helmut,<sup>767</sup> y que resumo. Por un lado, la carmelita descalza Oda Schneider<sup>768</sup> expone que "la mística es el corazón del misterio. Su objeto es Dios experimentado por un hombre en la oscuridad de la fe más allá de los sentidos, en su esencia verdadera". La otra definición pertenece al teólogo católico M. D. Knowles.<sup>769</sup> Para este, la mística

---

<sup>765</sup> *Ibid*, p. 25. En la página 31, el estudioso expone que la definición general del misticismo en filosofía es la de "actitud del espíritu por la cual, en la resolución de los problemas, predomina la intuición sobre el puro raciocinio".

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>767</sup> *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, BRH, Gredos, 1976, p. 16.

<sup>768</sup> *Die mystische Erfahrung*, Aschaffenburg, Pattloch, 1965, p.6.

<sup>769</sup> *The Nature of Mysticism*, New York, Hawthorn Books, 1966, p.13.

es "un conocimiento incommunicable e inexpresable combinado con el amor de Dios o de una verdad religiosa en el espíritu, sin precedente trabajo o razonamiento".

El propio H. Hatzfeld establece que "el misticismo o la contemplación es un progreso espiritual, un movimiento siempre ascendente, pero en olas de las que las inferiores representan en todos los niveles fases pasivas-purgativas, y las más altas representan primero las etapas iluminativas y después las unitivas en el sentido propio de la palabra".<sup>770</sup> A diferencia de la anterior definición, esta última presupone cierta preparación o predisposición espiritual para llegar a comunicarse con Dios. Estaría en la línea de la teoría de las tres vías espirituales (vía purgativa, iluminativa y unitiva en donde el alma perfeccionada, por caridad divina, entra en contacto y unión con Dios), que es una construcción de la teología mística de San Buenaventura y que perduró a lo largo de la Edad Media hasta que se elaboró la oración metódica. Este tipo de oración se apoyaba en la citada teoría de las tres vías y caracteriza la *Devotio Moderna*.<sup>771</sup>

Carmen Marimón Llorca<sup>772</sup> rechaza la idea de misticismo en Teresa de Cartagena si entendemos aquella experiencia "como unión con Dios en la vía iluminativa de San Buenaventura". Lo que parece claro es que en Teresa no se da una perfección y purificación del alma que la conduce a la unión con Dios. En todo caso se produce la

---

<sup>770</sup> Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española*, p. 17.

<sup>771</sup> P. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española*, I, p 25.

<sup>772</sup> *Prosistas castellanas medievales*, p. 117.



dirección inversa, es decir, gracias a una iluminación divina Teresa redirige su vida hacia un comportamiento ascético. La experiencia que esta religiosa parece haber vivido le ha conducido a un cambio en la actitud hacia las cosas del mundo y hacia su propia enfermedad. Ese cambio se vincula a la sensación de haber descubierto la Verdad o un conocimiento que trasciende al terrenal, y es considerado uno de los elementos característicos de las vivencias místicas en todas las religiones.<sup>773</sup>

Si interpretamos de esta manera la experiencia de Teresa de Cartagena, podemos hablar de experiencia mística y apoyarnos en otra definición recogida por Helmut Hatzfeld,<sup>774</sup> y que corresponde a Donald Atwater;

Misticismo es el conocimiento experimental de la presencia divina, en que el alma tiene, como una gran realidad, un sentimiento de contacto con Dios. Es lo mismo que contemplación pasiva [...]

A la pasividad alude Abraham Maslow<sup>775</sup> cuando cita características que ayudan a entender las experiencias generales de lo trascendental, y, por tanto, también las vivencias místicas religiosas, que suelen vincularse a revelaciones o experiencias de iluminación.

A.H. Maslow habla de un conocimiento pasivo y más receptivo que otorgan estas experiencias, cuyos efectos

---

<sup>773</sup> Vid. R. Prince y C. Savage, «Los estados místicos y el concepto de regresión» en Aldous Huxley, A.H. Maslow, R. Burke y otros, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairós, 1980, pp.105-150, en concreto p. 123.

<sup>774</sup> *Estudios literarios sobre mística española*, p. 15.

<sup>775</sup> Vid. «La experiencia núcleo-religiosa o "trascendental"» en *La experiencia mística y los estados de conciencia*, pp. 257-271.

pueden ser "tan profundos y grandes como para recordarnos las profundas conversiones religiosas que han cambiado a la persona para siempre". El individuo se siente "más autodeterminado, un agente más libre...".<sup>776</sup> A la vez, explica el estudioso, la persona que ha vivido ese tipo de vivencias se siente afortunado porque considera que no se lo merecía, y desarrolla "un sentimiento de gratitud para con Dios" que suele conducir "a la adoración, a dar gracias, a alabar [...]".<sup>777</sup>

Podemos encontrar los elementos que enumera Maslow en la vivencia de nuestra escritora. Ella dice recibir un mensaje divino y una luz que le aparta de la oscuridad. Considera que Dios la ha consolado inmerecidamente, y escribe para dar gracias y contar a los demás su gratificante experiencia de revelación. Esa revelación se traduce en el hallazgo interior de un conocimiento que da nuevo sentido a su existir.<sup>778</sup>

Santa Teresa explicó en *La vida*, a través de su propia vivencia, que el que experimenta la visita de Dios oye un mensaje interior y adquiere sin esfuerzo o estudio

---

<sup>776</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>778</sup> Como apoyo a la idea de una posible vivencia mística en Teresa, puede citarse la descripción que el Dr. R.H. Prince ofrece sobre este tipo de experiencia. Se trata de "una vivencia que otorga un sentimiento de unidad con la naturaleza, disminución de autointerés de las cosas materiales, incremento de la placidez y pasividad ante la "adversidad". Nuestra escritora menciona una iluminación interior a partir de la cual ha desarrollado un comportamiento ascético y ha rechazado las vanidades del mundo. Su anterior estado de abatimiento se ha convertido en serenidad y valoración de su enfermedad.

[Se recoge la cita de Claire Myers Owens, «La experiencia mística: hechos y valores», *La experiencia mística y los estados de conciencia*, pp. 132-133].

una sabiduría superior.<sup>779</sup> Otra escritora mística y Doctora de la Iglesia, Santa Catalina de Siena, había expuesto (inspirada por Dios) que el alma podía experimentar un tipo de luz interior que conducía a la persona a aceptar todo tipo de sufrimientos por amor al Señor.

Cuando el alma ha logrado experimentar esta luz [...] corre, como enamorada y angustiada de amor, a la mesa del santo deseo, y no se ve a través de sí misma ni busca el propio consuelo, sea espiritual o corporal [...]

Los que se hallan en esta dulce luz [...] se encuentran siempre en paz y quietud, y no hay quien los escandalice, porque han suprimido lo que produce escándalo, es decir, la voluntad propia.<sup>780</sup>

La lectura de las dos obras de Teresa de Cartagena nos muestra que la autora, a partir del mensaje que escuchó de Dios y de la luz que iluminó su entendimiento negó su voluntad y decidió seguir a Cristo. Esta idea de vivir por y para el amor de Dios aparece en la imagen de correr tras el olor de los ungüentos del Señor, que aparece en *Admiración operum Dey*.

Así que, agora sea por gracia ynfusa de la supernal bondad de Dios, agora sea por fuerça manifiesta del rigor de la justia, yo así continuamente me estengo de la propia volunta, que verdaderamente niego a mí mesma con asaz dificultad, e trabajo tomar la cruz mía [...] E llevándola en

---

<sup>779</sup> *La vida*, cap. XXVII, p. 156.

<sup>780</sup> *Obras de Santa Catalina de Siena*, pp. 239 y 240 respectivamente.

los ombros de esta flaca humanidad, ¿qué hago otra cosa syno seguir al Saluador non con pasos corporales, mas con los afectos del ánima, **cor<r>iendo en el olor de los enguentos suyos** que son las sus preçiosas llagas, de las quales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido e quiere vngir **a los que pa[ra] sý escoje?** E desta manera el mi çego entedimiento <acatar con diligençia> devo<ta> la grandeza de sus benefiçios e misericordias e graçias, [e] manifestarlas a las gentes recontándolo a gloria e a manifiçençia del su santo Nombre, (II, f. 64r, p. 137)

Como nuestra escritora, los que han experimentado una vivencia gratuita de amor divino hablan de la adquisición de un conocimiento transcendental, y sienten la necesidad u obligación de contarlo para beneficio de los demás y para elogiar a Dios.

**recontando a las gentes** la ygualza de la su justiçia, <de> la grandeza de su misericordia, e la manifiçençia e gloria suya. (II, f. 64r, p. 138)

En la *Arboleda de los enfermos* dice:

deseosa de **manifestar a los que saberlo quisyeren, aquello que en mí manifiesto paresçe**, <que> ha fin que como yo lo conosco, lo conoscan todos. E como yo doy graçias al Señor soberano, den todos graçias e loores a Aquél a quien todo loor deue ser atribuydo. (f. 2v, p. 39)

Podemos conectarlo con lo que la teología contemporánea llama la "experiencia fundante". Javier

Melloni<sup>781</sup> describe esta vivencia como una irrupción de Dios en la vida de una persona, que desencadena "un movimiento irreversible que marca un "antes" y un "después". Se trata de una experiencia que se recibe o padece, es decir, no se provoca, pero luego requiere la voluntad de la persona para imponerse. La experiencia fundante moviliza a la persona hacia una dirección determinada que la abre hacia el mundo y, a la vez, la conduce hacia su interior. Esta descripción puede aplicarse al encuentro con Dios que nuestra autora refleja a lo largo de sus dos textos.

Milagros Rivera<sup>782</sup> afirma que "el Dios de Teresa interviene en su experiencia femenina y la moldea con amor", de esa experiencia surge el conocimiento de sí misma que libera y autoriza a Teresa a expresarse. Por ello la *Arboleda de los enfermos* "es un itinerario místico", según la concepción de María Zambrano de que "la idea primera que del amor se crea, es ya mística".<sup>783</sup>

En conclusión, Teresa de Cartagena puede considerarse como la primera autora mística en lengua castellana. Su obra se realiza a la luz de la escritora mística castellana por antonomasia, Santa Teresa de Jesús. Con ella comparte el deseo de expresar las vivencias personales de lo divino y la conciencia de que, como "henbras", deben enfrentarse a ciertas limitaciones

---

<sup>781</sup> Vid. Primera parte, cap. 2, de *Itinerario hacia una vida en Dios* en <http://www.fespinal.com/espinal/castellano/eides30.htm#>

<sup>782</sup> «Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550)», p. 110. También vid. «Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo», *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, 20-21 (2000), (pp. 754-766) pp. 761-762.

<sup>783</sup> *Filosofía y poesía*, Alcalá y Madrid, Ediciones de La Universidad y FCE, 1993, p. 68.

culturales que no responden a la igualdad espiritual con la que hombres y mujeres fueron creados. Sus voces se plasmaron en la letra escrita para comunicar la profunda y vivificante experiencia del amor de Dios.

#### 4. SOR MARÍA DE SANTO DOMINGO:

##### La santidad en vida

En el estudio de los primeros testimonios en prosa de autoras castellananas, debe considerarse el nombre de Sor M<sup>a</sup> Santo Domingo, también conocida como la Beata de Piedrahita. Puede decirse que es una autora "rescatada" hace poco más de cincuenta años, cuando se encontraron dos textos que conservaban composiciones espirituales que esta religiosa había expuesto oralmente.

Hacia 1942<sup>784</sup> se descubrió un manuscrito en la Biblioteca Capitular y Colombina,<sup>785</sup> en Sevilla, que recogía una serie de revelaciones atribuidas a Sor María. En 1948 se halló, en la Universidad de Zaragoza, un manuscrito que contenía lo que se conoce como *Libro de la oración de sor María de Santo Domingo* y que había sido impreso a principios del XVI. Este opúsculo contiene tres discursos y una carta de la misma religiosa y, en el mismo año de 1948, se publicó en edición facsímil con un estudio de José Manuel Blecua. Hasta el momento, sólo contamos con esta edición completa en castellano y la parcial que publica P. Sainz Rodríguez en el segundo tomo de *Antología de la*

---

<sup>784</sup> Vid. Heredia, «La Beata de Piedrahita no fué alumbrada», *La Ciencia Tomista*, p. 307 y p. 307 n.7.

<sup>785</sup> Se trata del códice 83-3-16, núm. 82-2 y las revelaciones aparecen entre ff. 246r-258r y se conocen con el título «Extractos de las Revelaciones de Sor María de Santo Domingo». Vid. Jodi Bilinkoff, «Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo», *Archivo Dominicano*, X (1989), pp. 55-66, p.56 n.5.

En un artículo de Padre Beltrán Heredia publicado en 1942, se remite al reciente descubrimiento de las revelaciones, pero no se precisa quién halló el manuscrito. Vid., «La Beata de Piedrahita no fué alumbrada», *Ciencia Tomista*, t. 63 (1942), pp. 294-311, p. 307.

*literatura española.*<sup>783</sup>

En 1990, la profesora Mary E. Giles publicó una traducción del *Libro de oración* al inglés junto a un amplio estudio introductorio.<sup>784</sup> Esta edición refleja el interés que, en los últimos años, han despertado en la crítica anglosajona las primeras autoras castellanas y, en concreto, la figura de Sor María de Santo Domingo.<sup>785</sup>

Los primeros estudios en torno a esta religiosa se centraron en su espiritualidad y la posible conexión con los alumbrados. Menéndez Pelayo había hablado de ella en

---

<sup>783</sup> *Antología de la literatura espiritual española*, II, siglo XVI (vol. I), Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1983, pp. 66-74 (se reproduce la segunda visión del *Libro de oración*).

<sup>784</sup> *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo*, State University of New York Press, 1990. Para el estudio de Sor María y su obra se tendrá muy en cuenta ambas ediciones pero las citas del *Libro de oración* se tomarán de la edición castellana.

<sup>785</sup> Por ejemplo: Ronald E. Surtz, «The "Sweet Melody" of Christ's Blood: Musical Images in the "Libro de la oración" of Sister María de Santo Domingo», *Mystics Quaterly*, 17 (1991), pp. 94-101, artículo publicado en castellano («Imágenes musicales en el *Libro de la oración* (¿1518?) de Sor María de Santo Domingo») en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, t. I, Barcelona, PPU, 1992, pp. 563-569. Del mismo estudioso: «The New Magdalen: María de Santo Domingo» en el capítulo 4 de su libro *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, 1995, pp. 85-103.

Mary E. Giles, «Holy theatre/ ecstatic theatre», *Vox Mystica. Essays on Medieval Mysticism*, ed. A. Clark Barlett with T. H. Bestul, J. Goebel and W.F. Pollard, Cambridge, D. S. Brewer, 1995, pp.117-128 y «The Discourse of Ecstasy: Late Medieval Spanish Women and Their Texts», *Gender and text in the later Middle Ages*, ed. J. Chance, University Press of Florida, 1996, pp.306-330.

Jodi Bilinkoff, «Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo», *Archivo Dominicano*, X (1989), pp. 55-66; «A Spanish Prophetess and her Patrons: The Case of María de Santo Domingo», *Sixteenth Century Journal XXXIII* (1992), pp. 21-34; «Establishing authority: A Peasant Visionary and her Audience in Early Sixteenth-Century Spain», *Studia Mystica*, vol. XVIII (1997), pp. 37-59.



*Historia de los heterodoxos españoles*<sup>786</sup> y la consideraba "una fanática o iluminada en el contexto espiritual de principios del XVI en el que se dieron abundantes casos de milagrería y embaucamientos". Manuel Serrano y Sanz<sup>787</sup> opinó que Sor María había sido una religiosa apoyada por figuras poderosas del momento y "parecía más bien ilusa que heresiarca o embaucadora".

El jesuita Bernardino Llorca<sup>788</sup> realizó, en alemán, una tesis doctoral en torno a los alumbrados y la actuación de la Inquisición. Dedicó parte de la tesis a la figura de Sor María de Santo Domingo porque consideró su espiritualidad muy conectada con la de los alumbrados. En cambio, el dominico Beltrán Heredia<sup>789</sup> quiso mostrar que esta religiosa había sido una figura central en el movimiento de reforma de la Orden dominica en España y que no debía vincularse a la espiritualidad alumbrada, sino a la influencia en Castilla del reformista florentino Savonarola.<sup>790</sup> En todo

---

<sup>786</sup> *Historia de los heterodoxos españoles*, libro IV, cap. I, p. 215 en *Obras Completas*, Madrid, CSIC, 1963.

<sup>787</sup> *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, vol. II, 2ª parte, Madrid, BAE, t. 261, 1975, p. 670.

<sup>788</sup> «¿La Beata de Piedrahita fué o no alumbrada?», *Manresa*, año 14 (1942), pp. 46-49.

En el inicio del cap. II de su obra *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, [Universidad Pontificia, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca, 1980] habla de su tesis así como también de las diversas posturas que él y Beltrán de Heredia sostuvieron ante el caso de la Beata de Piedrahita.

<sup>789</sup> Vid. «La pseudorreforma intentada por la beata de Piedrahita y los procesos a esta religiosa», cap. IV de *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Rome, Instituto Storico Dominicano, 1939. También se halla en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, t. III, Salamanca, Biblioteca de Teólogos españoles, 1972, pp. 78-269.

<sup>790</sup> Pedro Sainz Rodríguez apoya la opinión de Beltrán de Heredia de que la Beata "pertenece a la corriente de espiritualidad savonarolista muy frecuente entre los dominicos españoles defensores de la reforma. Vid. *Antología de la literatura espiritual española*, II,

caso, consideró a la Beata como una mujer desequilibrada e incluso patética que tuvo gran influencia sobre dominicos letrados.

Beltrán Heredia, en un artículo publicado en *Ciencia Tomista*,<sup>791</sup> contrapuso explícitamente su opinión a la de Bernardino Llorca, al que se dirige en el siguiente fragmento:

Reparase nuestro erudito adversario las cosas y se convencerá de que, en vista de ello, no puede seguirse sosteniendo que, los principios representados por la Beata son semejantes a los de los alumbrados.

El estudioso dominico compara la espiritualidad que se desprende de las revelaciones de Sor María, que recoge el manuscrito de la Colombina, con la de los iluminados y concluye que se trata de dos maneras claramente distintas de vivir la fe cristiana:

En contraposición a la pasividad quietista o dejamiento de los alumbrados, vemos en Sor María recomendada con insistencia la oración mental y vocal, la penitencia, dolor de los pecados y obras de caridad, en suma, la renuncia a sí misma para vestirse de Jesucristo y éste crucificado. ¿Quién no ve en ello un eco de doctrina de San Pablo?.

El acentuado sobrenaturalismo de nuestra religiosa, sea o no en definitiva auténtico, patológico o de ley, resulta de una expresión dinámica que no admite comparanza con la enervante

---

siglo XVI (vol. I), p.66 (las pp. 65-74 se dedican a Sor María de Santo Domingo).

<sup>791</sup> «La beata de Piedrahita no fué alumbrada», p. 302. El artículo aparece integrado en el tomo III de *Miscelánea Beltrán de Heredia*, pp. 447-461.

indiferencia iluminista en cualquiera de sus formas [...] <sup>792</sup>

Como señala Mary Giles, <sup>793</sup> desde que M. Bataillon, en *Erasmus y España*, rehabilitó la imagen de los examinados por la Inquisición, los estudios en torno al contexto histórico-cultural del XVI se han interesado en comprender aquellas personas cuyas ideas o ciertos comportamientos pudieron rozar o sobrepasar la ortodoxia de la época. A ese interés se suma el de la corriente de estudios que se interesa por la situación de la mujer a lo largo de la historia. El estudio histórico feminista ha abierto nuevas vías de acercamiento y de comprensión del pensamiento y la obra de varias mujeres hasta entonces infravaloradas o prácticamente desconocidas.

De la confluencia de ambos intereses han surgido trabajos, que se tendrán muy en cuenta, en torno a la figura polémica y controvertida de Sor María de Santo Domingo, <sup>794</sup> así como de otras religiosas castellanas que llegaron adquirir autoridad espiritual en el contexto de la reforma que promovió el cardenal Cisneros.

Este tipo de estudios no centran su interés en calificar las experiencias de lo divino como ortodoxas o auténticas, sino que intentan interpretarlas en su contexto socio-cultural y considerando la especial situación que las mujeres tenían ante la fe y la religiosidad cristiana. Ello conduce a encontrar ciertas semejanzas entre mujeres

---

<sup>792</sup> «La Beata de Piedrahita no fué alumbrada», p.311.

<sup>793</sup> Vid. el estudio introductorio de su edición citada.

<sup>794</sup> Por ejemplo: A. Muñoz Fernández, «María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra», *La escritura femenina. De leer a escribir II*, ed. Ángela Muñoz, Madrid, AC Al-Mudayna, col. LAYA, 2000, pp. 111-127.

cercanas en el tiempo y el espacio, pero también con otras que vivieron en distintas zonas geográficas y en tiempos alejados. Esa conexión posibilita hablar de características propias de la religiosidad femenina y permite una revaloración de la mística y la santidad femenina desde otros parámetros que no son los tradicionales.

Como resultado de esa nueva mirada a la espiritualidad de las mujeres, descubrimos la posibilidad de establecer líneas de contacto entre mujeres vinculadas por una relación de igualdad o bien de madre, maestra e, incluso, modelo de su-s devota-s. Además, también observamos los lazos especiales que pueden establecerse entre el confesor y la religiosa, que se convierte en guía del que debería ser su maestro. Esa subversión de papeles la hallamos, por ejemplo, en el caso de Sor María de Santo Domingo y su confesor, el Padre Diego de Vitoria. Este conjunto de vínculos humanos ayudan a una correcta interpretación de la vida y la obra conservada de algunas de estas religiosas.

#### 4.1 El magisterio espiritual

Entre los últimos años del siglo XV y las primeras décadas del XVI surgen en Castilla varios nombres de mujeres que actuaron de maestras y guías espirituales y que, en algún caso, nos han transmitido sus enseñanzas a través de la palabra escrita. Esta eclosión se vincula a la atmósfera de renovación espiritual y búsqueda de una piedad sincera e interiorizada que se vivía entonces en Castilla, y que tuvo como gran difusor al cardenal Francisco Cisneros.

Melquíades Andrés<sup>795</sup> expone como temas específicos de la nueva espiritualidad, que ya se había extendido por el norte de Europa y por zonas de Italia a lo largo de los siglos XII y XIII, la llamada general -de ricos y pobres, de hombres y mujeres- al perfeccionamiento de la vida cristiana, a la contemplación y a la oración quieta. Esta reforma espiritual conllevaba novedades en conceptos, modos de expresión y temas tratados. En ocasiones, estas novedades aproximaron lo ortodoxo, lo alumbrado, lo erasmista y lo protestante.

Ya se comentó, en el anterior capítulo, cómo en este contexto espiritual, se defendió la vuelta a la observancia de las reglas primitivas, se valoró la comunicación personal con Dios y se tradujeron e imprimieron varios textos piadosos y biografías (de hombres y mujeres)<sup>796</sup> que ofrecían modelos de vida contemplativa. Además, se tuvo muy en cuenta la humanidad de Cristo y la virtud de la humildad. En general, se potenció una espiritualidad sencilla, emotiva e interiorizada que propició que varias mujeres pudieran hablar con autoridad de su experiencia de lo trascendente.

Surgen en la Península, por primera vez, textos dictados o escritos por mujeres consideradas instrumentos de Dios, predicadoras, profetas, visionarias y/o maestras. Concretamente, conservamos las palabras transcritas de Sor

---

<sup>795</sup> *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, Madrid, Editorial Católica, 1977, pp. 120 y ss.

<sup>796</sup> El propio Cisneros promovió la traducción al castellano de textos patrísticos, de interpretaciones populares de la vida y las enseñanzas de Cristo (en especial la *Vita Christi* atribuida a Ludolfo de Sajonia) y de biografías ejemplares, como *Libro de la bienaventurada Sancta Angela de Fulgino en el qual se nos muestra la verdadera carrera pa[ra] seguir las pisadas de nuestro rede[n]ptor y maestro Jesuchristo*, Toledo, 1510.

María de Santo Domingo y de Sor Juana de la Cruz, que se estudian en el presente trabajo. Conocemos el nombre de otras mujeres que también actuaron de maestras pero de las que no nos han llegado testimonios escritos, que probablemente existieron.

Según datos de la época, Isabel Ortiz y María Cazalla (que vivieron durante el 1500) desarrollaron una importante labor de divulgación de contenidos religiosos y escribieron algún texto espiritual que no conservamos. La causa de que no contemos con el testimonio escrito de sus palabras se relaciona con su inadecuación a los papeles que la sociedad adscribía a las mujeres (y que prohibía la predicación y la enseñanza), la defensa de una espiritualidad desvinculada del magisterio masculino y la valoración de un sentimiento "demasiado" intimista y personal de la fe cristiana.

Isabel se había casado con un platero con el que tuvo una hija y que la abandonó para marcharse a las Indias. Esa situación ofreció a Isabel cierta autonomía, que le permitió dedicarse a la dirección espiritual de otras mujeres.<sup>797</sup> Aconsejaba la oración mental e interior frente a la mecánica. La llamaban "dotora", seguramente por su afición a los libros y por haber compuesto ella misma uno. La exposición pública de sus ideas espirituales y su plasmación en la composición de un libro despertaron las sospechas de la Inquisición.

Según diversas, y a veces confusas, informaciones de los testigos del proceso inquisitorial a Isabel Ortiz, el libro era un tratado de oración y meditación. Parece ser

---

<sup>797</sup> Se remite al estudio de A. Muñoz, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, pp. 200-206. Para las páginas dedicadas a Isabel Ortiz, A. Muñoz ha consultado el proceso inquisitorial de esta religiosa.

que la duquesa del Infantado tenía el original y corrían varias copias entre mujeres. La propia autora pensó en imprimirlo, pero el doctor Majuelo, canónigo de Santiuste y comisario del Santo Oficio, no aprobó la impresión por tratarse de un texto compuesto por una mujer. En una carta expuso:<sup>798</sup>

no me pareçia bien que el dicho libro hecho de muger anduviese ni se imprimiese, porque me pareçe que le querían ymprimir. Y si no firmé dije esto de palabra al dicho vicario alegando lo de San Pablo: "Mulierem in ecclesia docere non permito"

El canónigo rechazó la impresión simplemente por ser de autoría femenina. Como expone A. Muñoz : "no hace falta introducir argumentos desautorizadores que minen los contenidos de su obra o el proceder de su autora. Basta la descalificación del sexo femenino al que se excluye del derecho a la palabra, a especular y a enseñar".<sup>799</sup> El prohibir la impresión dificultaba la difusión y la correspondiente autoridad del pensamiento de Isabel Ortiz. Pero sus consejos tuvieron abundante audiencia y las copias de su libro corrieron de mano en mano entre las amistades.

María de Cazalla también fue una mujer casada y madre de hijos que desarrolló un importante magisterio espiritual. Nacida en 1487, fue hija de conversos y desarrolló su vida en Guadalajara. Predicó durante 1522 en Pastrana junto a su hermano franciscano, el obispo Juan de Cazalla. Pronto surgieron las sospechas de la Inquisición.

---

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 204.

María Cazalla fue acusada de luteranismo y alumbradismo, fue torturada y pasó treinta y dos meses en la cárcel. Tras un largo proceso, la Inquisición la absolvió el 19 de diciembre de 1534, pero la castigó con una multa pecuniaria, una penitencia pública en la parroquia de Guadalajara y la limitación de sus compañías:

un día de domingo o fiesta que por nos le será señalado, haga pen[itencia] pública en la ygl[es]ia de su parroquia en la cibdad de Guadalajara en la forma syguiente: que al tiempo que se començare la misa mayor esté en pie y en cuerpo junto con la primera grada que sube al altar donde la misa se dixere con una vela de çera ençendida en la mano e ansí oya toda la misa mayor con tanto que al tiempo que se alçare el Santo Sacaremnto del altar esté hincada de rodillas y entre tanto que se dixere la dicha misa reze syete vezes la or[aci]ón del Pater noster e otras tanntas el Ave María y que acabada de dezir la misa ofrezca la vela de çera al saçerdote que la oviere dicho y que al tiempo que se oviere cantado el Evangelio e después del ofertorio le sea leyda esta n[uest]ra sen[tenç]ia e la mandamos que daqui adelante tenga mucha diligencia de se apartar de la comunicaci3n de aquellas personas que han sydo tenidas por alunbradas e que no se junte con ellas [...] como de otras quales quier personas que sean sospechosas de hereges [...]<sup>800</sup>

La penitencia representaba la obediencia y sumisi3n al verdadero poder. Tras la absoluci3n, el magisterio de María Cazalla quedó apagado y no se conservan noticias suyas, ni siquiera la fecha de su fallecimiento.<sup>801</sup>

---

<sup>800</sup> M. Ortega Costa, *Proceso de la Inquisici3n contra María de Cazalla*, Madrid, Fundaci3n Universitaria Espa3ola, 1978, pp. 501-502.

<sup>801</sup> Vid. Pedro Santonja, «La falsa espiritualidad durante el siglo XVI. Alumbrados, visionarios, falsos profetas, erasmistas, luteranos ... sus antecedentes medievales», *Estudios Franciscanos*, 84



No nos han llegado las cartas espirituales<sup>802</sup> que compuso ni algún texto que María Cazalla debió de escribir para la edificación espiritual de sus seguidores.<sup>803</sup>

Como Isabel Ortiz, María de Cazalla estuvo relacionada con el círculo de los Mendoza, apreciaba la lectura edificante y defendía una religiosidad interiorizada. En la piedad de esta mujer se reflejan las influencias del pensamiento erasmista, la espiritualidad franciscana y el magisterio de otra mujer, Isabel de la Cruz, que también fue centro de sospechas de la Inquisición. Isabel de la Cruz fue azotada en público y encarcelada de por vida porque se la consideró maestra del dejamiento. Ella leía libros ante varias personas y parece que escribió una obra devota con su discípulo Alcaraz.

El pensamiento de María Cazalla se orientaba a divulgar el contenido de las escrituras y hacer partícipes de esos contenidos a las mujeres. Solía hablar de religión en reuniones de varias mujeres en la cocina u otro espacio

---

(1993), pp. 337-367. En la p. 363 leemos: "En mayo de 1558 morían en la hoguera el Dr. Agustín Cazalla, su hermano, su hermana María y otros "once" protestantes". Considerando que María de Cazalla había nacido en 1487, seguramente por aquellas fechas ya había fallecido o estaba retirada del ámbito público.

<sup>802</sup> En el proceso inquisitorial contra María de Cazalla, la beata Francisca Hernández declara haber visto muchas cartas de la acusada que un clérigo "traya encuadernadas como un libro e dezían que querían fazer un libro dellas [...]". Vid. *Proceso de Inquisición contra María de Cazalla*, p.73. M. Serrano y Sanz alude al testimonio de Francisca Hernández para considerar a María de Cazalla como posible autora de cartas espirituales. Vid. *Apuntes para una historia de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, t. I, pp. 257-261, p. 260.

<sup>803</sup> Tampoco conservamos unos comentarios bíblicos compuestos (entre 1520-1530) por una mujer que, según M. Serrano y Sanz, pudo ser doña María Arias, vecina de Guadalajara. En el proceso de María de Cazalla, el Maestro Fr. Diego Hernández explicó que la procesada le había comentado "que Doña María Arias hizo y compuso un libro y que se lo avía enseñado á ella". Vid. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, I, pp. 140-141.

al que quedaba limitado el género femenino. Estas actuaciones se hallan en la base de las sospechas de la Inquisición. En la examinación, diversos ataques se encaminan al tema de hablar sobre espiritualidad y al interés en aprender por parte de las mujeres, hecho que es considerado inapropiado e incluso peligroso. Un cura de Pastrana ofrece el siguiente testimonio:

ella hablava en modo de dar doctrina en p[ú]bli[co] e alegava algunas autoridades, espeçialmente se acuerda este t[estig]o que declaró el Salmo de «ece quam bonum et quam jocundum», y yvan allí muchas personas a se comunicar con ella e vio este t[estig]o que fue la dicha María de Caçalla a casa de las beatas a les hablar a ynstançia de Alonso Lopez Sebastián e no se acuerda este t[estig]o verla hablar cosa que fuese para declarar, mas de verla hablar en mucha sabiduría para ser muger.<sup>804</sup>

Podemos leer en otra declaración:

Catalina Sanches, muger de Fer[nan]do de la Dotora, def[unt]o, v[ezin]ja de Pastrana, entre otras cosas que dixo en su dicho, dixo que avrá dos años, poco más o m[en]os, estando en la dicha villa de Pastrana María de Caçalla en casa de la de Çerezeda, este t[estig]o fue a vella con otras muchas dueñas y lo que ella dixo fue: "bien creo yo, her[ma]nas, que todas vosotras queríades yr al Parayso" e dixo "amad a Dios e guarden sus mandamie[ent]os" e luego tomó un libro en romançe e leyó una Epístola un poco de san Pablo.<sup>805</sup>

El testigo de Catalina Sanches corrobora la imagen de

---

<sup>804</sup> Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María Cazalla*, p. 43.

<sup>805</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

la procesada como mujer que opinaba sobre temas espirituales y comentaba las Escrituras. Es decir, desempeñaba actividades que la sociedad y la Iglesia sólo había permitido a los hombres con cierta preparación teológica. Similar idea nos da a entender el testigo Diego Hernández, que llega a ver en la predicación de la mujer cierto peligro para la salvación de las almas, ya que pueden embrujar o "embobar" a los que las oyen (como el canto de las sirenas del que puede salvarse Ulises):

Yten dixo que pocas vezes vio a sant Agustín y san Jerónimo más a menudo en las bocas de los grandes predicadores y que hablava divinidades que cree que pocos se las entendían y **que es como sirena que enboueçe y estanca a los que la oyen**. Entiende mucho de sermones y dezía lo que era o fuera bien dixeran los predicadores.<sup>806</sup>

Incluso los que defendían el derecho a hablar de Dios sin haber adquirido conocimientos teóricos también podían ver la necesidad de limitar el magisterio de la mujer. Pedro Ruiz de Alcaraz, que fue encarcelado por alumbrado, confesó "que la dicha María de Caçalla se entremetía en hablar cosas de la Sagrada Escripura que a ella no era lícito hablarlas por ser muger y que le parecía en su manera de hablar, querer más enseñar que aprovechar[...]"<sup>807</sup>

En el contexto espiritual de principios del XVI, surgen los nombres de otras tres "maestras espirituales". Estas mujeres nos conducen al terreno ortodoxo y mejor

---

<sup>806</sup> *Ibíd.*, p. 172.

<sup>807</sup> *Ibíd.*, p. 188.

"aceptado" de la espiritualidad femenina. Se diferencian de las anteriores porque se vincularon estrechamente a una tercera Orden, tuvieron en cuenta el voto de obediencia a los eclesiásticos y, en gran parte por ello, su pensamiento obtuvo el beneplácito de varias personas vinculadas a los poderes políticos y de la Iglesia. Aunque no escaparon de exámenes y ataques, que se fundamentaban ante todo en su género femenino, que no se avenía con sus deseos de hablar de Dios en público.

Las tres religiosas se integran en lo que se considera mística afectiva. Protagonizaron una similar espiritualidad que las conecta con las "santas vivas" que habían vivido a lo largo de la Edad Media en otras zonas de la Cristiandad y que subrayaron el sentimiento y la experiencia directa de Dios por encima del conocimiento teórico e intelectual.

#### 4.1.1 El misticismo femenino

Sor María de Ajofrín, Sor Juana de la Cruz y Sor María de Santo Domingo son las primeras representantes de la santidad mística y visionaria femenina en lengua castellana. El carisma espiritual de escritoras místicas contaba con larga tradición en Europa (Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Angela de Foligno), pero en Castilla las primeras muestras surgen a mediados del XV.

Es en la segunda mitad del 1400 y a lo largo del siglo XVI cuando se documentan más casos de misticismo femenino en Castilla. Las tres religiosas citadas se vinculan a los varios casos de mujeres que, en esa etapa histórica, adquirieron fama de santas en relación con dones visionarios y proféticos.

En el periodo de transición hacia el Renacimiento español, a la par que surgían religiosas místicas veneradas como santas en vida, la Inquisición fortalecía su control para limitar este tipo de espiritualidad. Se trataba de una espiritualidad que otorgaba a las mujeres una especial autoridad, que podía superar a la de los teólogos y eclesiásticos y que permitía trascender los límites que la Iglesia y la sociedad imponía al género "débil".

Resulta interesante descubrir en los comportamientos y las palabras de estas mujeres los deseos de legitimación como criaturas de Dios que, precisamente por su "debilidad femenina", pueden comunicarse de forma especial y directa con lo transcendental. En ocasiones, tendrán que adoptar posturas de humildad ante el poder eclesiástico y declararse simples vehículos del Señor pero, ambiguamente, serán capaces de expresar públicamente críticas a los poderes políticos y religiosos del momento. Se considerarán mensajeras de lo sagrado y llegarán a adquirir una importante autoridad espiritual, que les permitirá desempeñar funciones sólo accesibles a los hombres, como predicar y exponer contenidos teológicos.

Estas mujeres desarrollaron una similar espiritualidad que enfatizaba el ascetismo penitencial que conducía a ayunos, a la importancia de la hostia consagrada (que podía llegar a ser el único sustento alimenticio deseado)<sup>808</sup> y a

---

<sup>808</sup> En un artículo de Piero Camporesi se explica que un cronista de Cesena, en los últimos años del 1400, anotaba en su cuaderno que le habían llegado desde Umbría los rumores de una dominica que se alimentaba sólo de la hostia consagrada y había superado, en varias ocasiones, los cuarenta días de ayuno total de la Cuaresma. [«La hostia consagrada: un maravilloso exceso», *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, Parte primera, eds. Michel Feher con Ramona Maddaf y Nadia Tazi, Madrid, Taurus, 1990, (pp. 227-245), p. 230].

En el ámbito castellano tenemos el ejemplo de Sor María de Ajofrín. El relato biográfico (y hagiográfico) en torno a esta

la interpretación del sufrimiento físico y de la enfermedad como experiencia religiosa significativa. Defendieron un saber inspirado que podía superar a aquel que los hombres adquirirían por el estudio y que ellas habían hallado en sí por medio de la experiencia de lo divino, como se exponía en el *Libro de la bienaventurada Sancta Angela de Fulgino*:

este conocimiento no lo puede alcançar ni tener el ánima por si, ni por la escriptura, ni por alguna sciencia, ni por alguna cosa creada; avnque estas cosas puedan ayudar y disponer, mas solamen[te] la ha de alcançar y tener por la lumbre diuina y por gracia de Dios.

#### 4.1.1.1 María de Ajofrín

María de Ajofrín, fallecida en 1489, fue una terciaria que vivió recluida en un beaterio fundado a finales del 1300 y relacionado con las pautas espirituales de la Orden jerónima. Según el cronista Jerónimo de Sigüenza<sup>809</sup> -que toma como fuente la biografía de Fray Juan de Corrales, el confesor de Sor María de Ajofrín-, esta terciaria

---

visionaria nos cuenta cómo ella, un día, creyó recibir el "Santo Sacramento en forma de corderito viuo. Quando lo tenía en la boca se bullía y meneaua". A partir de entonces, cada vez que comulgaba "se transportaua o enagenaua los sentidos" y "le quedaua vn dulçor extraordinario y de otra quinta essencia en la boca, garganta y coraçón, que le duraua espacio de quarenta días". Durante ese espacio de tiempo comía frugalmente porque no sentía necesidad de alimentarse. Vid. *Tercera parte de la Historia de San Gerónimo*, Madrid, Imprenta Real, 1605, p.468.

<sup>809</sup> *Ibid.* Al leer la biografía de Sor María Ajofrín, debe tenerse en cuenta que se trata de una narración hagiográfica en la que seguramente se reinterpretan comportamientos y palabras de la religiosa para encauzarlos en el modelo de santidad femenina que la Iglesia aceptaba.

experimentó visiones en las que se le ordenaba que comunicase a las jerarquías religiosas de Toledo la necesidad de reforma del clero secular.

Una de las primeras visiones que se narran la experimentó el día de la Ascensión de un año no concretado por Sigüenza (pp. 469-470).<sup>810</sup> La religiosa vio un prado en el que había un hermoso claustro con cinco puertas de cristal en las que se había esculpido la Anunciación. De cada una de esas puertas salieron clérigos que desfilaron hacia una casa que estaba cerca de allí. Se postraron ante un altar vivo en el que se encontraba la Virgen sosteniendo en sus brazos al niño Jesús.

La narración recoge en primera persona lo que la Virgen dijo a los sacerdotes. Posiblemente el confesor transcribiría el discurso directamente de las palabras de la visionaria que, como Sor María de Santo Domingo y Sor Juana de la Cruz, expuso en primera persona discursos de la Virgen y de Cristo.

La Virgen se queja de la inmoralidad de los malos sacerdotes que ensucian el cuerpo de Cristo -la hostia consagrada- en cinco maneras (como cinco son las puertas del claustro y cinco las filas de clérigos que salen de cada una de ellas): por tener poca fe, pecar de codicia, dejarse llevar por la lujuria, ser ignorantes y, en quinto lugar, por la poca reverencia que muestran una vez han comulgado. Tras estas acusaciones, aparece un sacerdote que

---

<sup>810</sup> Surtz menciona esta visión a partir del manuscrito del confesor Juan Corrales y precisa que la experiencia visionaria sobrevino en 1484. [«María de Ajofrín: The Scourge of Toledo», *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, p. 71]

L. Hutton reproduce la explicación de la visión, que Sigüenza ofrece en su crónica, en la introducción a la edición de las obras de Teresa de Cartagena, p. 16 y expone que María Ajofrín la experimentó antes de 1486.

realiza una misa y, en el momento de la Consagración, la Virgen le coloca en sus manos al niño Jesús. El niño se convierte en una hostia y sube al cielo en forma de circunferencia iluminada. El Padre la recibe diciendo que es su Hijo querido.

Seguidamente aparece en escena otro sacerdote, que resulta ser el capellán del beaterio que había fallecido recientemente. Se dirige a la beata y le explica que lo que ha observado se relaciona, con aquellos que reciben sólo la forma de la Eucaristía pero no participan de sus frutos. Es decir, se conducen por una religiosidad externa y no son auténticos cristianos. El sacerdote le ordena que lo cuente a su confesor para que este pueda revelarlo al deán y al capellán mayor de la catedral de Toledo (es decir, la jerarquía masculina).

El confesor se mostró poco receptivo a este y a otros mensajes visionarios. Sor María, tras sufrimientos físicos y psíquicos,<sup>811</sup> gracias a la ayuda divina, compuso dos cartas. Escribió una a su confesor y otra al deán y capellán mayor de la iglesia toledana. El confesor quedó asombrado cuando recibió la carta escrita de propia mano de la terciaria porque sabía que ella era iletrada. En su carta, María de Ajofrín expresaba al confesor su enojo por no haber sido creída. Pero el confesor siguió prefiriendo no publicar las experiencias de la visionaria. Según recoge el monje Sigüenza, la terciaria rogó al Señor que le

---

<sup>811</sup> En palabras de Angela Muñoz: "María entró en la dinámica espiritual de la enfermedad y el sufrimiento físico mediante los cuales, además de a sus vivencias religiosas, daba salida a su también dolorosa conciencia de desautorización" («La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdidumbres de la "auctoritas" en las primeras místicas y visionarias castellananas», *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, ed. M<sup>a</sup> del Mar Graña Cid, Madrid, AC Al-Mudayna, col. LAYA, 1994, pp. 295-318, p. 298).



librase de las visiones y mensajes y se los otorgase a quien tuviera más autoridad para ser escuchado. Durante nueve meses silenció las revelaciones que seguía recibiendo hasta que su cuerpo -como si de un alumbramiento se tratara- mostró la señal divina que dio autoridad a su palabra.

Sigüenza relata que un día María de Ajofrín, tras recibir la Eucaristía, volvió a quedar arrobada, pero sintió tal dolor que gimió y "puso tanta fuerza, y estrivó tan fuertemente para callar y no dar gritos, diciendo lo que sentía, y aquel fuego y hervor del alma encendió y subió la sangre con tanto calor y ímpetu a la cabeza que vino a reventar por la frente y las sienes [...] por el resto y cerco del cerebro, se le cortó el casco de tal suerte, que quedando por de fuera sano el pellejo, se sentía la división con los dedos, y lo tentaron varias personas".<sup>812</sup>

Pero la señal que fundamentó propiamente la autoridad de la terciaria fue la llaga que se le abrió en el costado durante veinte días y que los viernes sangraba abundantemente. El confesor notificó lo sucedido al deán de Toledo y al capellán mayor. Los tres comprobaron visualmente la herida ante un notario y dos o tres religiosas. Después, la terciaria experimentó los estigmas en las manos y los pies.

Este proceso de autorización a través del sufrimiento físico se alargó tres años y muestra la poca credibilidad que despertaba la espiritualidad carismática femenina.<sup>813</sup>

---

<sup>812</sup> *op. cit.*, pp. 447-448.

<sup>813</sup> La tensión entre la orden divina, que empuja a la religiosa a difundir los mensajes que recibe, y el temor personal y la poca autoridad que, en un inicio, encuentran sus palabras también la

Observamos, además, que aunque Sor María de Ajofrín se considera intermediaria del mundo celestial y del humano, los eclesiásticos son los encargados de difundir entre los mortales los mensajes que experimenta o recibe la visionaria. Es decir, ella es considerada mensajera de lo divino, pero sus palabras sólo pueden difundirse, hacerse públicas, a través de la aceptación de los "entendidos" -el poder de la Iglesia-. Ellos actúan de puente entre la elegida de Dios y la tierra.

#### 4.1.1.2. Piedad física

Como María de Ajofrín, varias religiosas pudieron autorizar su discurso a través de los sufrimientos físicos que convertían sus cuerpos en textos con contenido

---

hallamos en Hildegarda de Bingen. En el siglo XII, esta monja nos explica, en un fragmento conservado de sus relatos autobiográficos, que desde muy pronto tuvo visiones que no se atrevía a contar y, concretamente, a los cuarenta y dos años experimentó una visión que la obligó con dolores físicos a relatar lo que viera y oyera. En esta situación se observa como la necesidad insatisfecha de comunicar se vehicula a través del sufrimiento.

Hildegarda contó lo sucedido a su maestro y confesor, que le mandó escribirlo para discernir si era de origen divino. Cuando entendió que venía de Dios lo comunicó al abad y, posteriormente, llegó a oídos del papa Eugenio III. La visionaria, como otras religiosas inspiradas por Dios, necesitaba el permiso de los eclesiásticos para poder hablar de lo divino en público. Ella misma escribió a Bernardo de Clairvaux -reconocido teólogo del momento- pidiendo su credibilidad. A él le dice: "Dulce y buen padre, me he puesto en tu alma, para que me reveles por tu palabra si quieres que diga esto públicamente o que guarde silencio, pues gran trabajo tengo con esta visión y no sé hasta qué punto puedo decir lo que vi y oí. De vez en cuando estoy postrada en el lecho muy enferma a causa de esta visión, porque callo, de modo que no me puedo levantar". Vid. Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior*, pp. 52-53, (la cita corresponde a la p. 56).

Posteriormente, la curia papal la consideró oficialmente como profeta -en el sentido de vehículo del mensaje divino- que podía hablar y escribir de Dios. Fue considerada "trompeta de Dios".

espiritual. En palabras de Ángeles Muñoz,<sup>814</sup> el sufrimiento de esta terciaria muestra "cómo la palabra religiosa de una mujer se legitima a través de su cuerpo, ya que todas sus vivencias religiosas cobran vida a través de él expresándose con el lenguaje del dolor físico que la lleva a identificarse, como tantas otras santas místicas y visionarias, con el Cristo sufriente de la Pasión. Es en su cuerpo donde se imprimen acumulativamente las señales divinas que todos esperaban."

La identificación con la Pasión se vincula con el binomio que la sociedad establecía entre corporal-material-femenino y espiritual-racional-masculino. Pensadores y religiosos medievales relacionaron el cuerpo con Cristo y se llegó a identificar la carne de Cristo con la de mujer, porque Él se había encarnado en el cuerpo de la Virgen María y porque se lo vinculaba a funciones características de las mujeres (el alumbramiento, la alimentación de la familia, el cuidado de los enfermos). Hallamos en escritos de ambos géneros, pero más abundantemente en los de místicas, metáforas que hablan de Cristo dando a luz a los nuevos cristianos, alimentándolos a través de la sangre derramada en la Cruz o, incluso, dando de mamar a los fieles.<sup>815</sup>

---

<sup>814</sup> «La palabra, el cuerpo y la virtud», p. 301.

<sup>815</sup> Viene bien recordar las siguientes palabras de C. Walker Bynum: "Los hombres y las mujeres de la Edad Media no se limitaron a tomar la ecuación mujer-cuerpo simplemente como fundamento de la misoginia, sino que además extrapolaron de ella una asociación de la mujer con el cuerpo o con la humanidad de Cristo. De hecho, muchas veces llegaron hasta a tratar a la carne de Cristo como si fuera de mujer, al menos en lo que respecta a algunas de funciones salvíficas, en concreto en lo relativo a sus pérdidas de sangre y a su capacidad nutricia. Estos hechos nos ayudan a comprender por qué había más mujeres que imitaban al Cristo corporal, especialmente mediante estigmas". [*«El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja edad Media»*, *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, (pp. 163-225)

Esta serie de relaciones explica que varias mujeres del pasado proyectaran en el sufrimiento de Cristo su fe religiosa e, incluso, experimentarían lo sagrado a través de la imitación de la Pasión y de la "compassio" de la Virgen. Recordemos que Sor Constanza tuvo muy presente en sus oraciones el sufrimiento de Cristo y de su Madre. Por su parte, Sor Juana sufrió graves dolores cuando quiso que le colocasen en su cama varias piedras que -según su testimonio- encubrían almas del Purgatorio que quería salvar. Sor María de Santo Domingo, como María de Ajofrín, padeció una herida en el costado que recordaba la que había recibido Cristo en la Cruz.

Las cuatro religiosas, y en especial las tres visionarias citadas, muestran la conciencia de sentirse llamadas a guiar, "redimir" o reformar almas imitando el papel redentor de Cristo y el de intermediarias, como "madres" espirituales.

Sor Constanza reza por las almas de sus parientes y expone consejos para las religiosas de su comunidad. Sor Juana considera que la Virgen la ha escogido para limpiar de vicios el convento de Santa Cruz, interceder por varias almas para que puedan ir al Cielo y comunicar el mensaje divino en sus predicaciones. De forma similar, Dios parece elegir a Sor María de Ajofrín para promover la reforma del clero y a Sor María de Santo Domingo para guiar la reforma de la Orden de predicadores.

En el caso de las tres religiosas visionarias, su palabra pública obtuvo gran autorización a través de la experiencia física de los dolores de Cristo. Se trata de una espiritualidad fuertemente vinculada al cuerpo, que en

Sor Juana y, especialmente, Sor María de Santo Domingo conduce a una predicación, en la que el gesto y la dramatización adquieren protagonismo.

Estas dos místicas tuvieron el apoyo de importantes personalidades del momento y, en especial, contaron con la admiración del cardenal Cisneros. El propio Cardenal fue el principal protector del monasterio en el que predicaba Sor Juana, a la que visitó. Por otro lado, también quiso testimoniar directamente las experiencias místicas de Sor María de Santo Domingo. Quedó tan impresionado que mandó al confesor Diego de Vitoria que recogiera los discursos visionarios de la Beata de Piedrahita para que le pudieran aprovechar espiritualmente.

Es muy probable que la labor de transcripción del confesor esté en la base del *Libro de oración* de Sor María (incluso pudo ser el propio recopilador), que recoge tres discursos que pronunció en raptos y una carta consolatoria que envió a un caballero de Segovia. De esta religiosa también conservamos dos cartas más, una miscelánea de sus revelaciones (se desconoce la fecha y el lugar de transcripción) y el breve testimonio del proceso de 1509-10. Todo ello nos permite analizar detenidamente el sentimiento religioso y el carisma de esta visionaria y conectarlos con las circunstancias histórico-culturales que la rodearon.

#### 4.2 Datos biográficos de Sor María de Santo Domingo

Los estudiosos suelen situar la fecha de nacimiento de Sor María de Santo Domingo entre 1470 y 1486 y consideran que fallecería hacia 1524. Esta religiosa nació en

Aldeanueva, cerca de Ávila, en el seno de una familia de labradores con pocos recursos y sin educación.

En los textos de examinación se expone que desde muy joven vivió una piedad excepcional. Practicaba fuertes ayunos y penitencias, regularmente se confesaba, recibía la comunión en los tiempos prescritos por la Iglesia y daba limosnas a los necesitados.

Tendría unos 17 años cuando tomó los hábitos de la tercera Orden dominica en el monasterio de Santo Domingo en Piedrahita, cerca de Aldeanueva. En mayo de 1504, entró en la casa seglar de Santa Catalina en Ávila, pero en 1507, por posibles desavenencias con las religiosas de la casa, se trasladó al monasterio dominicano de Santo Tomás de Ávila. Ese mismo año, acompañada de un grupo de personas, se encaminó a Toledo para promover la reforma en la Orden dominica. En Toledo predicó y profetizó en público mientras se hallaba en raptó místico.

Sus predicaciones despertaron gran devoción pero también oposiciones. Maldijo a los conversos, y ello le supuso la enemistad de este grupo, que era numeroso en Toledo. También tuvo un fuerte rechazo por parte de los dominicos toledanos, que no comulgaban plenamente con los deseos de reforma. Además, Sor María se granjeó la enemistad del provincial de la Orden, Diego Magdaleno, al dirigirle amenazas si no apoyaba la reforma.

Ante la polémica que despertaron las predicaciones de la Beata, el rey don Fernando intervino llamándola a la corte de Burgos, donde fue entrevistada. Durante la conversación, y en otras ocasiones, cayó en trance ante miembros de la corte, que quedaron asombrados. El cardenal Cisneros visitó a esta religiosa en Santa María de Nieva y también quedó impresionado. Como se ha dicho antes, encargó

al confesor de Sor María que escribiera sus pronunciaciones en éxtasis y se las enviara para que él pudiera edificarse espiritualmente.

Debido a esta favorable recepción por parte del Monarca y del Cardenal, Sor María y sus seguidores decidieron fundar un nuevo monasterio de religiosas terciarias en Aldeanueva. El propio duque de Alba se ofreció a costear la construcción del edificio que debía albergar a religiosas partidarias de la reforma dominica. Mientras se contruía, Sor María alternó su residencia entre Piedrahita y Barco de Ávila. Esto dió lugar a la creencia errónea de algunos historiadores de que habían existido dos beatas: la de Piedrahita y la de Barco de Ávila.

En 1508, Sor María vivió el punto álgido de su popularidad,<sup>816</sup> pero también tuvo que enfrentarse a la oposición, que cada vez era más fuerte. A pesar de que Sor María contaba con el apoyo de poderosos personajes del reino, las controversias en torno a su figura fueron aumentando.<sup>817</sup>

En la reunión capitular de la Orden dominica que se

---

<sup>816</sup> Por los mismos años en que la Beata alcanzaba el apogeo de su fama de santidad y exponía públicamente sus visiones, Sor Juana predicaba en raptó desde su celda del convento de Santa Cruz. Si los discursos de la Beata eran recogidos por su confesor, en el caso de Sor Juana era especialmente la monja María Evangelista (también para provecho espiritual de los creyentes) la que transcribía los discursos. Precisamente conservamos los sermones que -según el epígrafe del manuscrito- Sor Juana predicó entre 1508-1509.

<sup>817</sup> En ese año, la Beata y sus partidarios obtuvieron del maestro general de la Orden disposiciones favorables que les permitieron -en palabras de B. Llorca- "obrar con independencia del Provincial, y la Beata procedía prácticamente por cuenta propia en el convento de Aldeanueva en sus propios planes de reformadora. Todas esas cosas juntas y la excesiva familiaridad que observaba con ciertos religiosos de la Orden, contra las expresas ordenaciones del Capítulo anterior, indujeron finalmente a Magdaleno y a los adversarios de la Beata, a tomar algunas medidas de rigor". [Cfr. *La Inquisición española y los Alumbrados (1508-1667)*, p. 45].

desarrolló en febrero de 1508, en Zaragoza, seis de los nueve decretos se dirigieron a limitar las actuaciones de los reformadores y, en especial, de Sor María. Por ejemplo, se prohibió que cualquier persona se reuniera o se comunicara por escrito con la Beata sin contar, en cada ocasión requerida, con el permiso del provincial.

Los que apoyaban el carisma de esta religiosa desafiaron las ordenanzas y apelaron al maestro general de la Orden en Roma, Thomas Cajetan. Éste encargó a Francisco de Porres la investigación de la Beata. Mientras tanto, ella continuaba su labor reformadora sin pedir ningún tipo de permiso. Se eligió como nuevo provincial a Tomás de Matienzo, que era partidario de la Beata y que encargó la examinación de ésta a su confesor. Se iniciaban así una serie de procesos que examinaron la ortodoxia de Sor María y sus seguidores. Llorca no considera propiamente estas examinaciones como procesos de la Inquisición, y en cuanto al cuarto proceso, que es el único que conservamos, lo juzga el primero en el que un tribunal eclesiástico discutía, de manera oficial, sobre la espiritualidad de los alumbrados.<sup>818</sup>

Tras la primera examinación, que debió ser favorable a la Beata, Thomas Cajetan pidió al arzobispo de Sevilla, Fr. Diego de Deza, y al obispo de Burgos, Pascual de Ampudia, ambos dominicos, que examinaran a la Beata para poder finalizar el conflicto que ponía en peligro la unión interna de los dominicos. Se trataba de llevar a cabo un juicio en el que todos los religiosos de la provincia debían contar lo que sabían de Sor María, pero esta examinación parece ser que no tuvo lugar y, si lo tuvo, no

---

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 40.



debió tener mucha eficacia.<sup>819</sup>

Ante esta situación, Magdaleno, que estaba dispuesto a luchar contra las intenciones reformadoras, persuadió al papa Julio II a que actuase. Se nombró un tribunal cuyos jueces eran: el arzobispo de Santiago de Compostela y patriarca de Alejandría, Alonso de Fonseca, el obispo de Ávila, Alfonso Carrillo de Albornoz y el obispo de Burgos, Pascual de Ampudia. Sor María, sus compañeros y diversos testigos tuvieron que comparecer en Salamanca ante el arzobispo Alonso de Fonseca.

El obispo de Burgos demostró ser especialmente desfavorable a la Beata. El provincial de la Orden dominica, Tomás de Matienzo, apeló a Roma para que el tribunal de examinación fuera imparcial. Como resultado de ello, en el mismo año se ordenó a los jueces que suspendieran sus investigaciones por estar predispuestos contra Sor María. Pero al nombrarse un nuevo provincial, Matienzo perdió la autoridad, y el tribunal prosiguió su examinación. Esta continuación se considera el tercer proceso abierto a la Beata de Piedrahita. Esta vez tampoco se culminó la examinación porque el Papa disolvió el tribunal y confió la investigación al nuncio papal Juan Rulfo. De esta manera se iniciaba el cuarto y último proceso, que se desarrolló a lo largo de los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1509, en Valladolid.

Fue una examinación controlada por Cisneros, el Rey, su confesor dominico, el duque de Alba y el nuncio papal para asegurar la defensa de la visionaria. No hubo acusador, y el abogado defensor fue Antonio de la Peña, uno de los más fervientes seguidores de la examinada. Por

---

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 46.

tanto, el proceso no siguió las directrices formales que eran de esperar. El maestro de la Orden no se dio por vencido y continuó dictando prohibiciones y limitaciones a los reformadores, para frenar su influencia. De hecho, la Beata pasó el resto de su vida en el convento de Aldeanueva.

El 23 de marzo de 1510, el nuncio, el cardenal Cisneros, miembros del Consejo de la Inquisición y el obispo de Vic se reunieron en Madrid para declarar a Sor María inocente de los cargos que la inculpaban y exponerla como mujer de vida santa y comportamiento modélico. De esta manera se ponía punto final a las dudas en torno a la ortodoxia de la Beata.

Del último proceso se conservan parte de las confesiones de varios testigos que Antonio de la Peña presentó y las propias alegaciones del defensor. Ello permite conocer mejor la personalidad de Sor María y su significación en el contexto histórico en el que vivió.<sup>820</sup>

---

<sup>820</sup> Mary E. Giles [*Sor María de Santo Domingo*, p. 185, n.2] explica que parte del documento original del proceso (que combina el latín y el castellano) se hallaba en la Biblioteca de la Universidad de Deusto, en Bilbao, hasta 1934. Actualmente no se conoce su paradero. Afortunadamente, en 1930 Beltrán de Heredia hizo un microfilm de los documentos originales. El microfilm se guarda en la Casa Dominicana de San Esteban, en Salamanca.

Para información en torno al IV proceso puede consultarse: Lázaro Sastre, «Proceso original de la venerable sierva de Dios sor María de Santo Domingo», *Archivo Dominicano*, XI (1990), pp. 375-401 y XII (1991), pp. 352-386. En este último artículo se transcriben parte de los documentos del IV proceso abierto a la Beata y se recoge la defensa del Padre Antonio de la Peña, que permite conocer datos de la espiritualidad y de las experiencias sobrenaturales de Sor María. Si no se precisa otra fuente, para las citas al IV proceso de la Beata se remite a este artículo de Lázaro Sastre.

### 4.3 La espiritualidad de Sor María de Santo Domingo

En las testificaciones del cuarto proceso, se explica que Sor María, mientras se hallaba en raptó, conversaba con la Virgen, los santos y Jesús. Exponía profecías sobre temas seculares y religiosos y respondía sobre teología y las Sagradas Escrituras. Incluso oyó confesiones, aunque no en forma sacramental, y pronunció uno o dos sermones. Ante estas actuaciones de la Beata, no es de extrañar que surgieran críticas de la jerarquía eclesiástica, que no vería con buenos ojos que una mujer, e iletrada, hablara públicamente de temas tan serios, y se arrogara funciones espirituales de los sacerdotes.

El humanista Pedro Mártir de Anglería habla de la religiosa en dos cartas fechadas en 1509 y dirigidas al conde de Tendilla.<sup>821</sup> En la primera carta describe en qué consiste la excepcional espiritualidad de Sor María:

En la actualidad, son sus pretensiones de Sibila vaticinadora. Declara que tiene trato íntimo con Dios por medio de señales, gestos y coloquios; que a la luz de ellos ve corporalmente a Dios, que lo estrecha entre sus brazos y se derrite en su amor. Cuando afirma que está henchida de Dios, arrebatada en éxtasis, como una muerta yace en tierra con los brazos extendidos, al igual que los tiene Jesús Crucificado. Muchos que la vieron han confesado públicamente que, al entumecérsele las articulaciones, se le quedaban rígidas como un palo. Se cuenta que, una vez que se despierta, siendo mujer inculta, habla de cosas divinas como lo podría hacer cualquier sabio teólogo. En algunas ocasiones,

---

<sup>821</sup> Se trata de las cartas 428 y 431 recogidas en P. Mártir de Anglería, *Epistolario*, II, libros XV-XXIV, epístolas 232-472, estudio y traducción José López de Toro en *Documentos inéditos para la historia de España*, t. X, Madrid, Imprenta Góngora, 1955, pp. 300-302 y 304-305.

emulando al sacerdote que celebra el Santo Sacrificio, lo mismo que Salomón acerca de la Sabiduría, profiere frases de amor hacia Cristo, que hacen pedazos los corazones del auditorio, diciendo que en aquel instante se acompaña de Cristo, o bien que entonces ella es Cristo mismo. Otras veces afirma públicamente que es esposa de Cristo. A menudo, como atónita, simula que está viendo presente a la Virgen Madre de Dios. Públicamente la han sorprendido discutiendo con ella sobre la preferencia y la derecha, como con la esposa de su Hijo. Principalmente cuando han de pasar por un lugar estrecho, lo mismo que si estuviera viendo presente corporalmete a su suegra, le habla repitiéndole que pase-ella delante, como si su suegra le hubiera dicho: "es de justicia que me preceda la esposa de tan grande Hijo" [...]

El humanista adopta una postura neutra ante estos sucesos y explica que hay quién duda de la sinceridad de la religiosa:

De entre los mismos frailes Predicadores de Santo Domingo hay quienes se burlan de ello; arguyen que se ha de cortar de raíz esta vana superstición que emopieza a nacer, y ponen su ahinco y empeño en lograrlo. Otros defienden a la Beata -con este nombre designa el idioma español a las que vosotros llamáis monjas vagas-, y se esfuerzan en mantener que cuanto ella manifiesta viene de Dios. Entre ellos, pues, se ha ensarzado una no despreciable controversia, que será muy difícil borrar.

Expone que el problema se ha presentado al Papa, que ha organizado un tribunal de tres eclesiásticos para examinar a la religiosa. Comenta la fe que el propio monarca de España y el cardenal Cisneros muestran hacia la visionaria:

El Rey, con la mejor intención, cree sinceramente que tiene lugar todo esto en la forma más correcta, y con sus visitas a la Beata da pábulo al asunto como si se tratara de algo santo. Nuestro fraile purpurado alaba la Beata.

Concluye la epístola situándose a la expectativa.

Y de esto modo la opinión va por diversos cauces. El tiempo - juez sagaz de todo- me descubrirá lo que tenga que creer.

En la siguiente carta, del 24 de octubre de 1509, da noticia del resultado del último proceso a la Beata y se refleja cierto tono irónico e incrédulo en torno a la visionaria:

El Nuncio Apostólico y el Obispo de Bertnoro, con los otros dos prelados, el de Burgos y el de Vich, acordaron dejarla en libertad y sin castigo alguno, bien porque se convencieran de que se trataba de una mujer de inteligencia rudimentaria, bien porque aprobaran su conducta o creyeran que no había por qué preocuparse de sus infantilidades. Sea lo que fueren, decretaron su libertad.

El humanista italiano confunde el proceso que se inició en mayo de 1509 y el último y los considera uno sólo.<sup>822</sup>

Como muestran las cartas de Pedro Mártir de Anglería, existían dos posturas totalmente opuestas a la hora de considerar la piedad de Sor María. Varias personas creían que los raptos podían ser fingidos, ya que sucedían con

---

<sup>822</sup> Vid. Mary Giles, introd. a Sor María de Santo Domingo, ed. cit., pp. 1-3. La editora menciona otra carta del humanista, fechada en junio de 1512, en la que se volverán a describir las experiencias místicas de Sor María.

frecuencia y en momentos convenientes (como cuando se hallaba ante la corte). En ocasiones, mientras la Beata exponía sus discursos, rectificaba algunas palabras que había dicho, por lo que daba la sensación de que estaba consciente. Frente a las dudas de la veracidad de los raptos, el Padre Antonio de la Peña defendió la certeza de los discursos inspirados aludiendo, especialmente, a las repercusiones positivas en los oyentes y en la misma Sor María.

[Sor María expresa en raptos] palabras muy devotas y cathólicas y conformes a la fe y buenas costumbres, y promotiuas a grand deuoción y lágrimas, y, estando ansy, faze oraçiones deuotísimas por el vicario de Christo y por la Santa Iglesia y ministros della, y por los príncipes christianos, y algunas uezes por otras particulares personas, a quien ella ama en Dios [...] parece tener, como es uerdad que tiene, otro stillo de hablar muy más alto, elegante y excellente que quando habla extra raptum y mucho mas prouocatiuo a deuoción y lágrimas. De manera que a los que ansy la ueen y oyen, paresçe cosa maravillosa, y avn alguns uezes, señaladamente hablando en persona de Christo y de otros santos, paresçe que se pone su rostro con mayor majestad y hermosura, que quando habla y está en otra manera [...] queda muy alegre y jocunda. (p. 363)

Además, para el defensor, los conocimientos que la Beata expresa en arrobamiento son necesariamente inspirados por Dios ya que ella es iletrada.

que la dicha soror María fue persona que nació en aldea, de padre y madre ygnorantes y ella nunca aprendió letras ni sciencia alguna, ni saber leer ni latín, y por tanto, las cosas que dize in raptu, paresçen cosas diuinalmente enseñadas a ella. (p. 364)

Se trata de un conocimiento distinto al de los teólogos que han estudiado en universidades y han podido leer abundantes obras. Como expone el cronista Sigüenza, a principios del siglo XVII,<sup>823</sup> es un tipo de saber que dijeron experimentar varias mujeres de los siglos XV y XVI y que despertó reticencias y dudas. Se enfrentaron las posiciones de los que consideraban que las mujeres no estaban preparadas para estudiar o hablar en torno a temas serios y profundos, en especial de teología, y los que defendieron la posibilidad de que los humildes e iletrados pudieran ser mensajeros de lo divino.

de docientos años a esta parte, ha habido algunas mujeres santas, con quien parece que Nuestro Señor ha querido (digámoslo así aunque con miedo y reuerencia) mudar estilo, facilitarse tanto con ellas, y allanar el trato fuerte, que no aya sino encoger los hombros y dexar el juyzio y determinación dello a la Iglesia que como a su esposa querida no le encubre los secretos de su pecho. Junto con esto, que también aprieta mucho, parece que ha querido hazer excepción de la regla de su Apostol, que no permite que las mujeres enseñen en la Iglesia [...] ha permitido que dexen estas santas, muchas epístolas y libros de grandes revelaciones y doctrinas para enenamiento de los fieles [...] Todas estas razones hemos de tragar, y atravesar por todo, con sumisión de la regla que he dicho, y dezir que no se ha abreviado la mano del Señor [...]

Volviendo al caso concreto de Sor María de Santo Domingo, otro elemento sobrenatural de su espiritualidad que llamó la atención fue el de la Eucaristía recibida sin que el sacerdote se la hubiera dado. Esto podía significar

---

<sup>823</sup> *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo*, pp. 465-466.

que no necesitaba la figura masculina como intermediaria entre ella y lo divino. A ello debe sumarse la señal de su especial conexión con Cristo al experimentar la misma herida del costado. Los testimonios recogen el suceso de que la herida se había abierto y había sangrado en la víspera del Jueves Santo de 1509.

Otro motivo de las sospechas en torno a la religiosidad de la Beata fue el de su vestimenta no convencional y el gusto por los bailes y los juegos de entretenimiento. En varios puntos del proceso se lee que Sor Mariá solía llevar un sombrero, pequeños brazaletes, algún collar, una bolsa de seda, un cordón de San Francisco...

El abogado defensor expone que se trataba de elementos regalados que aligeraban el sufrimiento de esta religiosa. Se explica que la Beata llevaba la cuerda de San Francisco a petición del propio cardenal Cisneros para que lo tuviese presente en sus oraciones. Muchos de los adornos de coral, oro y plata que ella vestía eran accesorios de devotos que le habían pedido que los llevara temporalmente para que después ellos pudieran guardarlos como reliquias.

Según el testimonio de una religiosa,<sup>824</sup> Sor María prefería vestir ropas humildes y ásperas, pero se vestía con telas finas<sup>825</sup> para complacer a ciertos devotos. A los

---

<sup>824</sup> Mary E. Giles, introd., *The Book of Prayer of Sor Maria of Santo Domingo*, p. 30

<sup>825</sup> Debe considerarse que en el siglo XVI se seguían teniendo muy presente las amonestaciones bíblicas sobre el comportamiento adecuado de las mujeres. San Pablo, en la *Epístola I a Timoteo* (2, 9-10), había expuesto: "Asimismo que las mujeres [oren], en hábito honesto, con recato y modestia, sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad". *San Pedro* (3, 3-4) había dicho: "Y vuestro ornato no ha de ser el exterior del rizado de los cabellos, del ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos, sino



ojos de este testigo, los adornos que Sor María llevaba debían considerarse en el mismo sentido que los ornamentos que se colocan a las estatuas religiosas. De esta manera, la Beata se consideraba como imagen sagrada que se embellecía.<sup>826</sup>

Sor María desarrollaba una espiritualidad que aunaba el sufrimiento con la belleza externa y la alegría de sentirse en conexión con lo sagrado. Por ello le gustaba danzar,<sup>827</sup> jugar a ajedrez y divertirse con actividades que la gente podía considerar demasiado mundanas para una religiosa. Pero el defensor considera inocentes esos recreos porque no la alejaban de su fe:

que la dicha soror María quando algunas vezes bayla y juega al

---

el hombre oculto del corazón (adornado) con la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo, que es de mucho valor ante Dios"

A los consejos de San Pablo y San Pedro remite Luis Vives en *Instrucción de la mujer cristiana*, para hablar de cuáles debe ser los "atavíos" de la mujer honesta:

Pero cuáles hayan de ser los arreos de la mujer cristiana San Pedro y San Pablo, dos principales pilares de la iglesia, lo dicen en dos muy breves mandamientos.

Vid. Luis Vives, *op. cit.*, p. 154.

<sup>826</sup> En el monasterio de Rupertsberg, que regía la abadesa Hildegarda, las monjas vestían túnicas blancas, velos, diademas y coronas doradas para representaciones litúrgicas o dramáticas. Esta costumbre escandalizó a algunos coetáneos, que recordaron a la abadesa los consejos paulinos sobre el comportamiento modesto. Ella consideró que los avisos de San Pablo no se referían a los monjes y monjas, que vivían en un estado de perfección y belleza vinculada a la del Paraíso. Vid., J. Lorenzo Arribas, «"Omnia ecclesia in symphonia sonet": canto y conflicto en Hildegarda de Bingen», *La escritura femenina. De leer a escribir II*, pp.25-59.

<sup>827</sup> Si retomamos *Instrucción de la mujer cristiana*, leemos que Luis Vives considera que la mujer honesta no debe bailar ni aprender o escuchar música, sólo considera apropiado que la monja sepa tocar el órgano. [Vid. *op. cit.*, pp. 155-162]. Considerando los avisos del humanista coetáneo de la Beata, no es extraño que varias personas se escandalizaran al saber que esta danzaba y disfrutaba con la música.

exedrez y haze otras cosas de recreación de su espíritu, piensa en cosas diuinas y santas, lo qual se demuestra, porque se suele arrebatarse algunas vezes y estando ansy arrebatada dize cosas muy santas y diuinales y prouocativas a grand deuoción, dando a entender maravillosamente la limpieza de sus pensamientos, que pensaua en el tiempo que más parecía estar ocupada en las tales recreaciones y juegos, y que menos se pudiera pensar que ella pensaua cosas tan altas tan santas. (p. 369)

En la introducción al *Libro de la oración*, el anónimo recopilador expone que estos comportamientos reflejaban la humildad de Sor María porque su realización perjudicaba su fama. Por un lado, despertaban la incredulidad hacia la sinceridad de su fe cristiana y, por otro, podían cuestionar los propios esfuerzos de la Beata por reformar la Orden.

Otro tema controvertido fue el del posible comportamiento "licencioso" de la religiosa con compañeros de la Orden. Ella admitió, en sus testificaciones, que su confesor pasaba noches en su habitación sentado junto o encima de la cama para acompañarla en sus sufrimientos físicos y espirituales. Sor María padecía fuertes dolores de corazón y, además, según sus palabras, el Demonio le atormentaba de tal manera que a veces la hacía sangrar. Muchos religiosos visitaron el dormitorio de esta religiosa para edificarse espiritualmente, y también la acompañaron algunas noches para reconfortarla en sus sufrimientos.

En la defensa de Antonio de la Peña leemos:

que muchos ombres concurren a la cámara y çelda de la dicha soror María por su deuoción y por ver sus arrebatamientos diuinales y sus obras, y tanbyen por oyr sus santos documentos y cathólicas y muy deuotas palabras, y no por algún mal fyn;

antes, viendo y oyendo a la dicha soror María, se mueven sus coraçones a compunçión y contriçión y muchas lágrimas, en tal manera, que sy están enpecados, se convierten a Dios, y si son buenos, se hacen mejores, y si son féruidos en el seruicio de Dios se ençienden en él con muy mayor feruor.

[...] que los varones y religiosos que de día y de noche conversan con la dicha soror María, allende de las causas susodichas, están y quedán muchas vezes por la ayudar, consolar y acompañar a sus dolores y angustias y muchos linajes de tormentos que en su cuerpo padece [...] tanbyen por la ayudar en las persecuçiones y tormentos que los demonios le dan muy a menudo, que muchas vezes la dexan muy malamente ferida, llagada y toda ensagrentada, (pp. 370-371)

En estas palabras se muestra como la Beata despierta devociones no sólo con sus palabras, sino también con sus vivencias y gestos. La recepción de sus enseñanzas combina la transmisión visual y auditiva de contenidos sagrados. El propio Antonio de la Peña explica (en el proceso) que, en ocasiones, cuando ella hablaba en raptó de la Pasión se quedaba rígida como si fuera ella la crucificada. Además, los discursos que de ella conservamos muestran elementos dramáticos y sugieren que la voz se acompañaría de cambios de voz, posturas, gestos, postraciones, ... que ofrecerían un verdadero espectáculo teatral.

Como contrapartida a la posible vida licenciosa de Sor María, los ataques también se dirigieron a los severos ayunos que la religiosa practicaba. Según los testimonios, en ocasiones, la Beata pasaba largas temporadas alimentándose de pan y vino. Tras pasar años sin tomar comida sólida, su cuerpo no pudo asimilar ningún alimento que no fuera líquido y no volvió a eliminar de forma

natural los desechos corporales.

Las críticas sostenían que esos ayunos podían ser exagerados y responder a la soberbia y al lucimiento personal. A esos ataques también responde el anónimo recopilador del *Libro de oración* exponiendo ejemplos antiguos y más recientes de mujeres y hombres de santa vida que hicieron ayuno. Además, afirma que la santidad no se mide por la capacidad de ayunar sino por la caridad, de esta manera quita importancia al tema de conflicto.

En relación con el comportamiento penitente ante la comida, está la especial devoción a la hostia sagrada, que Sor María, como tantas visionarias y místicas, experimentó.

Como resultado de los ayunos o como la causa de ellos, la Beata de Piedrahita sufría una dolorosa enfermedad que algunas personas conectaron con ataques de epilepsia o con posibles problemas de corazón. Pero para Sor María se trataba de asaltos de los demonios, que querían atemorizarla. Llegó a confesar que una vez el Demonio se le había aparecido en forma semihumana, mitad hombre mitad caballo.

Los varios ataques y las sospechas que habían expuesto los que dudaban de la sincera y ortodoxa espiritualidad de la religiosa, fueron rebatidas por el abogado defensor. Como ya se ha comentado, el tribunal no sólo absolvió a la Beata de Piedrahita, sino que la encomendó a Dios como mujer de santa vida y comportamiento.

Pero el maestro general de la Orden, Tomás Cajetan, renovó sus prohibiciones para limitar la autoridad espiritual de Sor María. Tomás Cajetan expuso que ella no podía dejar el convento salvo para pasar al nuevo monasterio que se estaba construyendo. Además, sólo podía comunicarse con su confesor si obtenía el permiso escrito

del provincial. Las profecías, los raptos y éxtasis de Sor María no debían discutirse con ninguna persona que no fuera el provincial o el procurador de la Orden. Esta serie de prohibiciones reflejan el "temor" y la "inseguridad" que había despertado en algún sector de la Iglesia el carisma de una hija de pobres campesinos sin educación.

El grupo de Piedrahita no atendió a esas limitaciones y a otras órdenes del maestro de la Orden y siguió fiel a su Beata. Ella residió como fundadora y priora en el convento de Aldeanueva hasta su muerte, en 1524. Junto a Sor María siempre estuvo su confesor Diego de Vitoria.

El *Libro de la oración*, que se compuso entre 1512 y 1518, muestra que el magisterio de la Beata no se apagó tras la examinación. El libro se dedica a un futuro Papa, Adriano Florenz,<sup>828</sup> para ayudarlo en su edificación espiritual y cuenta con una introducción apologética de la vida y espiritualidad de la visionaria Sor María para hacer frente a los injustos detractores.

#### 4.4 El *Libro de la oración*

Según parte de la crítica, el *Libro de la oración de sor María de Santo Domingo* merece más atención de la que hasta ahora ha tenido.

---

<sup>828</sup> Como explica Mary Giles en su edición (p.197 n.1), Adriano había nacido en Utrech en 1459 y obtuvo el doctorado en Teología en la Universidad de Louvania. Fue tutor del futuro emperador Carlos V y, a la muerte del rey Fernando, actuó de vice-monarca. Se lo nombró obispo de Tortosa e inquisidor general de Aragón y Castilla. En 1522 fue elegido Papa pero murió en septiembre de 1523.

El opúsculo<sup>829</sup> es una antología de la doctrina que Sor María expuso, pero que no escribió de propia mano. No se conoce el nombre del que realizó la recopilación y cuáles pudieron ser sus fuentes. El Padre Vitoria explicó en las declaraciones al proceso de 1509 que, por instancias del cardenal Cisneros, se encargaba de recoger lo que la Beata exponía en raptó. Pero no lo transcribía inmediatamente y, a veces, podían transcurrir varios días. En ocasiones, el Padre Vitoria comentaba con los otros testigos lo que habían oído y cómo debía interpretarse para llegar a un buen entendimiento de las palabras.

Esta recopilación debió de ser una de las principales fuentes que manejó el anónimo editor, que pudo ser el mismo confesor y ferviente admirador de la Beata. Mary Giles sugiere también como posible recopilador al defensor Antonio de la Peña,<sup>830</sup> que se había encargado de traducir del latín al castellano la vida de otra dominica mística, Santa Catalina de Siena.

Es inevitable preguntarse hasta qué punto podemos considerar a Sor María autora del *Libro de la oración*, ya que no lo escribió, y quienes recogieron las palabras tal vez las modificaron bastante y, además, la Beata no parece mostrar una conciencia de autora.

A estas dudas podemos responder que hallamos a lo largo de la Edad Media varias obras (sobre todo de mujeres porque no solían recibir educación) que fueron dictadas a copistas, y no por ello se menosprecia su autoría. Tenemos

---

<sup>829</sup> De este libro ha dicho A. Muñoz: "[es] una obra más citada que leída y que considero hasta ahora poco analizada en detalle", *La escritura femenina*, p. 295. Mary Giles en su edición inglesa alude a la necesidad de llevar a cabo una edición castellana.

<sup>830</sup> *Vid.* p. 78 de la introducción a su edición citada.

el caso del *Diálogo* de Santa Catalina de Siena que, al menos en gran parte de la composición, fue recogido al dictado por su confesor. También el *Libro* de Ángela de Foligno fue escrito por el confesor de la mística, que traducía instantáneamente al latín lo que la beata exponía en italiano. Este confesor anónimo dejó claro en la presentación del *Libro* que él intentaría reproducir lo más fielmente posible la palabra inspirada de Ángela porque provenía de Dios. En el ámbito castellano, podemos mencionar el *Conorte*, que se atribuye a la mujer que transmitió oralmente su contenido, Sor Juana de la Cruz y no a las monjas que lo recogieron al dictado.

Por lo que atañe a la posible modificación de los copistas, debemos creer que en todo caso sería mínima ya que el impresor, coetáneo de Sor María, no duda en atribuir los discursos a la Beata. En cuanto a la recopilación del Padre Vitoria -que podría estar en la base del opúsculo- responde a la misión de recoger los mensajes revelados de la Beata para provecho espiritual del propio cardenal Cisneros. No parece probable que aquél se arrogara la autoridad de reformar abiertamente lo que consideraba palabras de Dios transmitidas a través de su venerada compañera de Orden.

Y, por último, puede que Sor María no refleje en sus palabras intenciones estéticas y creativas, pero sus discursos inspirados parecen querer expresar unos contenidos de forma clara y emotiva. Mary E. Giles<sup>831</sup> comenta que algunos testigos que no creyeron en la Beata comentaron que, en ocasiones, la visionaria rectificaba palabras del discurso como si estuviera intentando

---

<sup>831</sup> En la introducción a su edición citada, p. 91.

adecuarlas a los oyentes. Según esta estudiosa, en términos de proceso creativo, esto sugiere que Sor María sería más consciente en la composición de lo que se podría suponer. Expone, además, que los discursos ofrecen una estructura interna que permite analizarlos como textos literarios.<sup>832</sup> Se centra en describir el primer discurso y destaca sus rasgos dramáticos, que reflejarían la posible influencia del drama litúrgico del momento.

José Manuel Blecua ya había llamado la atención sobre el interés literario del *Libro de la oración*, y había afirmado:<sup>833</sup> "Con la lectura del opúsculo comprobamos también la inmensa seducción que debía ejercer sor María, ya que, aparte de su aire arrebatado, muchos fragmentos poseen auténtica belleza literaria [...]"

Aún debería considerarse otro punto. Parte de la crítica feminista defiende un acercamiento a los textos de autoría femenina con una metodología distinta a la tradicional, que responde a creaciones "canónicas" de la cultura masculina y patriarcal. Ante un texto de autora, algunas estudiosas sugieren analizarlo a partir de su posibilidad de revelar experiencia de mujeres y, por tanto, de mostrar la evidencia de una consciencia y expresión de ellas mismas.

En el análisis de los textos de Sor María de Santo Domingo, seguiré el enfoque de diversos puntos de vista de

---

<sup>832</sup> *Ibid.*, pp.91-109. Del primer discurso dice que "is coherent in terms of structure, personages, themes and imaginery" (p. 98).

<sup>833</sup> En el estudio que acompaña a la edición facsímil de 1948. El estudio no lleva paginación por lo que se ha enumerado iniciando el cómputo en la primera hoja de este. La cita remite a lo que serían las páginas 25-26.



Mary Giles,<sup>834</sup> es decir, utilizar varias metodologías y, por ello, no descarto el análisis tradicional que valora la coherencia y estructura interior de un texto.

#### 4.4.1 Contenido

El opúsculo puede dividirse en dos partes.

La primera sería propiamente la parte introductoria, elaborada por el editor, y tal vez también impresor, anónimo. Integra la breve dedicatoria al cardenal Adriano (f. A1 v), un "Prólogo" (f. A2 r-2 v), en el que se defiende la espiritualidad de Sor María de Santo Domingo y su sabiduría infusa, la explicación del criterio que se ha seguido a la hora de elaborar la recopilación (f. A3 r - A3 v), una biografía de Sor María ("Sumario de su vida virtuosa y perfecta, con respuesta a los detractores maldizientes y murmuradores sin respuesta" (ff. A 3v- B 3r)), que se acerca al tono hagiográfico, y un breve prólogo dirigido "A los lectores de la presente obra" (f. B 3v).

En la biografía y apología de Sor María, el impresor presenta a esta religiosa con un comportamiento piadoso y paciente desde temprana edad.

ella de su niñez començó muy marauillosamente el seruicio de Dios passando mucha hambre, muchos ayunos de muchos meses sin comer nada y de otros [meses passando] con solas raýzes et<sup>835</sup>

---

<sup>834</sup> Vid. *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo*, p. 95.

<sup>835</sup> Se transcribe el signo tironiano como -et.

yervas, suffriendo con mucha paciencia y alegría mucho frío, pobreza, grandes asperezas, disciplinas et muy rigurosa penitencia, rescibiendo grandes heridas, mostrando en ellas grandes tormentos del enemigo et muy agudos dolores, muchas dolencias, enfermades y golpes. Y de todo ello, assí como ha sido y es más que natural, assí tan bien sin físico ni natural medicina ha sido y es siempre por virtud diuina curada y queda muy sana y con mucha alegría. (f. A 4v)

Esta devota ha mostrado un especial carisma que conduce a considerarla como elegida de Dios para desempeñar un papel redentor en la tierra, función similar a la que llevó a cabo Jesucristo.

E avnque juntamente con todo esto ha sido muy perseguida y lo es siempre, han ydo y van sus cosas todas de bien en mejor. Y quanto más han procurado de deshazerla, abaxarla y abatirla los que no son dignos ni merecen seguirla, tanto más Dios ha acrescentado y acrescenta en ella y en los que la siguen la qualidad, feruor y reuerencia de su amor y temor, y la cantidad y número de religiosas y religiosos y de seglares para la religión que dexan por ella el mundo y del y de la religión se allegan a ella, siguiendo su doctrina y exemplo con muy santo desseo y con mucha humildad y aspereza. (f. A 4v)

Más adelante dirá:

E así parece que Dios haze al mundo vna muy grande y nueva misericordia en darnos por quien podemos ser alunbrados.  
(f. B 2v)

El editor establece una analogía entre la Beata y Cristo, que conduce a vincular los que dudan de la

espiritualidad de Sor María con los perseguidores (judíos) del Hijo de Dios.

sus persecuciones son del linage de las que nuestro Señor padesció y otros sanctos que le siguieron, y que también los perseguidores della son del linage de los que tuuo nuestro Señor o [son] personas de poca prudencia, deuoción u humildad, o mudables y apassionados. (f. A 5r)

El anónimo autor sale al paso de las críticas a ciertos comportamientos de la Beata, destaca sus "tormentos y dolores que passa cada día" (f. A 8v) y expone que todo ello debe juzgarse como "grandes y maravillosas obras de Dios" (f. B 1r) que se manifiestan en ella.

El editor intenta demostrar que no debe creerse que las experiencias espirituales de la Beata provienen del Diablo. Este atormenta físicamente a la dominica con "puñadas y coçes, por lo qual hauemos de creer que él, vsando de su astucia acostumbrada ha trabajado de la engañar y con la ayuda de Dios él queda della engañado. Et assí, como corrido del engaño, vengase del cuerpo, pues no tiene parte en el alma" (f. B 1r).

El cuerpo de la Beata es presentado como campo de batalla de lo demoníaco y de lo divino, y esa lucha se proyecta a las persecuciones que, según el recopilador; "han procurado de deshazerla, abaxarle y abatirla los que no son dignos ni merescen seguirla" (f. A 4v).

El editor, cuando defiende que la espiritualidad de la Beata no es falsa ni manipulada por el Diablo, sugiere que los que no creen en ella pueden ser los que estén realmente "engañados" (término que surge constantemente) por el Diablo. De esta manera, se establece una relación entre los

que atacan a la Beata con el mal y los que creen en su magisterio con los que actúan correctamente.

¿Quién hará ciertos y seguros a ellos, que assí creen y hablan, que no sean engañados del Diablo?. Porque si, según ellos, esta religiosa y sierua de Dios, de la qual tantas vezes ha seydo vencido [el Diablo], cuyo cuerpo sobre toda virtud natural biue y se sostiene, cuya ánima está siempre llena de gozo espiritual y tan perseuerantemente pacificada, puede ser engañada del Diablo, quanto más lo podrán ser estos que sienten mal della; de los quales ninguno de los susodichos bienes ha venido a nuestra noticia. Por cierto, creyendo et diziendo estas cosas ninguno es más verísimile ellos hauer seydo engañados del enemigo, pues no ha podido a ella engañar, en darles a entender y creher que la tiene engañada, y este es el engaño verdadero. (f. B 1r)

El recopilador defiende con valentía el magisterio de la Beata y llega a enfrentarse de forma virulenta con los incrédulos, que relacionan a la Beata con otras mujeres carismáticas que han resultados engatusadoras.

a los que no lieuan en la manga la culebra, ni tienen catharatas en los ojos, conoscerán y verán que queda con esto harto bien satisfecho a los argumentos (avnque no sophísticos) porque no traen semejança de verdad, más bambollas de xabón llenas de malicia y venenosa ponçoña [...] Algunos perros tienen natural condición de ladrar más por costunbre que por verdad. Pero si los phariseos semejantes a estos (no tan bien por verdad más por costumbre) ladrauan y mordían a Jesuchristo Señor y Maestro, al qual mentirosamente infamaron et dixeron que en Belzebub hazía sus obras e con, ¿qué marauilla pues es si a esta sierua suya maliciosamente y con mentira la infamen et digan lo mesmo

persiguiéndola?. Ninguna, por cierto, porque vemos por experiencia que ninguna cosa más cierta el bueno tiene sobre sí que luego la persecución del malo con la qual se examina y se prueua su bondad y virtud como el oro en el fuego [...]

(ff. B 1v - B 2r)

De nuevo surge la conexión entre el papel de Sor María en la tierra y el de Cristo, que también se enfrentó a astucias del Diablo y fue acusado injustamente. Recordemos que, líneas antes, el editor había dicho que las persecuciones que Sor María sufre son "del linage de las que nuestro Señor padesció [...] y que también los perseguidores della son del linage de los que tuuo Nuestro Señor" (f. A 5r).

En estas palabras asoma el problema social de los conversos y las falsas creencias. Para desprestigiar a los que dudan de los discursos de Sor María, el anónimo recopilador sugiere su posible conexión con la religión judía. Anteriormente, se había presentado a la Beata como cristiana vieja, "avnque es hija de pobres personas es hijosdalgo y de limpia sangre" (f. A 4v), elemento importante si consideramos que en la Castilla bajomedieval se extendió la problemática social de la limpieza de sangre. El tener antecedentes judíos se convirtió en un estigma social y en reflejo de falso cristianismo.

A lo largo de la defensa del magisterio de la religiosa, el editor va dejando caer el argumento de que los incrédulos lo son por su falta de auténtica fe cristiana e, incluso, por posible espiritualidad judaizante. Sólo los que siguen el amor de Dios podrán aprovechar (saborear) adecuadamente la obra.

Mas porque, por nuestros pecados, el día de hoy hay más heridos de las saetas del amor terrenal que no del sancto e diuinal, y el gusto no puede ser buen juez del sabor del manjar que nunca prouó, por tanto solos aquellos podrán sentir y juzgar de la lección desta obrezilla que sintieren ya su espíritu ser apartado de las afecciones del mundo y estar ayuntado a Dios con verdadero amor y temor. (f. B 3v)

También Sor María de Santo Domingo, bajo inspiración, desarrolla la metáfora topificada de que al buen creyente le es dulce (y, por tanto, provechoso) el mensaje de Cristo:

¡O que boz tan angélica! Y porque las cosas de tu Ciudad son suaues y prouechosas a los que las gustan, y no son dulces a los que tienen dañado el gusto. (f. D 1r)

El editor concluye su apología de Sor María aludiendo al valor del contenido y no del vehículo de los mensajes divinos que la dominica expresa. Debe atenderse a lo que ella transmite sin examinar su comportamiento y, especialmente, su condición (de mujer e iletrada) a la que se ha referido a lo largo de su presentación. Condición que sabe que despierta incredulidad, como exponía en el Prólogo: "Sus palabras de doctrina tan alta y tan prouechosa, siendo mujer sin letras y aldeana, es gran confusión para los hombres y mucha mayor para los letrados [...]" (f. A 2r)

El impresor autoriza el magisterio de la Beata a cambio de, paradójicamente, "desautorizarla" como verdadera autora de sus discursos.

de las palabras deste texto podemos sacar dos notables conclusiones. La primera: que quanto a Dios no se requiere quién o cuál es el que habla, más qué es lo que habla. La segunda: que si lo que dize si es bueno y lo que haze es malo, que tomemos del lo que bien dize y dexemos lo que mal haze. Y assí digo, trayéndolo a propósito, que si esta religiosa es tal y tan mala como a ellos se les figura y ensueña, dexen los que mal haze, et si tienen orejas para oír y entendimiento y voluntad para comprehender, tomen esto que bien dize que se sigue. (f. B 3r)

Con estas últimas palabras se da paso a los discursos de Sor María que se incluyen en la segunda parte del opúsculo. Se trata propiamente del *Libro de la oración de sor María de Santo Domingo*, que integra "vna muy pequeña parte" de "todo lo que está escripto de lo que ella dize" (f. A 3v).

El contenido agrupa cuatro apartados, que recogen las palabras que la Beata expuso en diferentes momentos y en distintas maneras. El editor ha explicado, en la "Diuisión de la obra", que cada una de las cuatro partes remite "a lo mucho que habla y doctrina que enseña en quatro maneras" (f. A 3r), doctrina que es totalmente ortodoxa ya que, como se lee en la parte biográfica y apologética, "ella amonesta sin quitar ni poner cosa del mundo en nuestra santa fe cathólica" (f. A 3v).

1.- La primera parte ofrece la visión que la Beata comunicó estando arrebatada el día de Pascua ante varios testigos laicos y religiosos (ff. B 3v - C 6r). El compilador ha explicado antes que esta revelación responde a la manera de hablar de Sor María cuando queda arrobada ante la Eucaristía o tras haberla recibido (f. A 3r).

En la defensa del último proceso, Antonio de la Peña había explicado que, muchas veces, la examinada se arrobaba tras haber comulgado.

que continuando rezebir el Santo Sacramento de la Eucharistía, ha venido en tanta perfección en el comulgar, que non solamente al tiempo de sus comuniones derrama muchas lágrimas y muestra grandísima deuoción al Santo Sacramento, mas es venida a arrebatarse maravillosamente al tiempo de la consecraçión del Santísimo Sacramento; (p. 360)

Este tipo de arrobamientos demostraba la gran devoción de la Beata a la hostia consagrada y, según el anónimo editor (que puso ser el mismo Antonio de la Peña), expresaba claramente la fuente divina de su carisma.

Vemos que todas sus contemplançiones, o raptos, o los más dellos, son recibiendo (o luego, antes o después de hauer recebido) el Sanctíssimo Sacramento, o delante del y en su presencia. Y, pues, él es y nos fue dexado por nuestro soberano bien y remedio, blasffemia sería sospechar que todo nuestro bien y reparo se conuertiesse en nuestra perdición y engaño [...] Nunca el enemigo tuuo licencia de llegar al Sanctíssimo Sacramento, porque nunca con él los que malamente lo recibieron quedaron sino más confusos, ciegos y más presto castigados [...]

(f. A 4r)

La primera visión que el editor ha elegido recrea las sucesivas apariciones de Cristo resucitado ante la Virgen, María Magdalena y los apóstoles.



Según Surtz,<sup>836</sup> el recopilador desarrolla una estrategia de control de la recepción del libro cuando elige este discurso y, además, lo incorpora en primer lugar. La visión desarrolla la cuestión de la fe atestiguada por las mujeres y la poca credibilidad que el testimonio femenino despierta en los apóstoles y los judíos. De forma análoga, los receptores de los mensajes de la Beata pueden actuar como incrédulos y pueden ser tomados como nuevos judíos.

R. Surtz observa que el editor, concretamente, vincula los que dudan de la espiritualidad de la Beata -de orgullosa descendencia- con los incrédulos de "dura cerviz" (f. C 3v) que no podían creer a María Magdalena, por ser mujer, cuando anunció la Resurrección de Cristo.

2.- La segunda sección transcribe el discurso en éxtasis que pronunció la Beata "oyendo este día tañer vn manacordio o clauicibalo"<sup>837</sup> (ff. C 6r- D 1v).

En la "Diuisión de la obra", se justifica la elección de este discurso porque muestra como, en ocasiones, la Beata "se arrebatava en contemplançión et dize palabras muy altas et dignas de memoria" cuando considera "la grandeza de Dios por alguna marauillosa cosa criada por Él" (f. A 3r).

3.- En tercer lugar, se recoge la contestación que dio la Beata en raptó místico ante la cuestión de "si en las

---

<sup>836</sup> «The New Magdalen: María de Santo Domingo», pp. 101-102.

<sup>837</sup> La experiencia mística que vive Sor María tras la audición musical es distinta a la que Fray Luis de León expresará en su *Oda a Salinas*. Pero en ambos casos la belleza del son musical conducen a ambos autores a anhelar la comunicación con el Creador.

yslas que descubrió Colón nueuamente fue en algún tiempo publicada la palabra del Señor antes de agora" (ff. D 2r-2v).

Se trata de otro tipo de exponer el mensaje divino que desarrolla la religiosa dominica:

quando puesta en estos raptos, el predicador y religiosos theólogos que presentes se hallan hazen algunos argumentos contra lo que dize y ella escucha, oye y agudamente responde y satisfaze. Otras vezes, le preguntan algunas dudas y la verdad de las opiniones de doctores y, entonces, ella responde quando la respuesta es prouechosa y necessaria para nuestra salud. Porque a la pregunta curiosa suele callar, si no le manda responder el superior por obediencia. (f. A 3r)

4.- La última parte contiene la "Carta consolatoria para vn cauallero de Segouia a otra suya sobre la muerte desastrada de García Valdés en Roma" (ff. D 2v-D 4r).

En esta ocasión, se trata de ejemplificar como Sor María aconseja y adoctrina -a través de la palabra escrita (por propia mano o a través del dictado)- a diversas personas, muchas de ellas de gran autoridad y poder.

retraída en su celda escriue cartas al Papa, al Rey nuestro señor, al cardenal de España, a los padres vicarios general y prouincial de su Orden y a otros muchos, muchas vezes. Y a las que rescibe de muchos, responde por estilo dulce, elegante y prouechoso. (f. A 3r)

#### 4.4.1.1 Primera visión

El primer texto recopilado en el *Libro* se introduce con el siguiente epígrafe:

La oración y contemplación que se sigue es algo de lo que se pudo coger de lo que estando arrebatada dixo la sierua de Dios Soror María de Sancto Domingo, beata de la tercera Regla del bienauenturado Sancto Domingo, en la comunión del día de Pascua de Resurrección del Señor, en su monasterio de Sancta Cruz de la Magdalena, en Aldeanueva, presentes algunos religiosos, vn cauallero de Talauera, vn letrado oydor de chancellería en Valladolid, vn canónigo de Çaragoça, otro de Segouia y otras ecclesiásticas y seglares personas. (f. B 3v)

El discurso se presenta como "oración y contemplación" y se precisa que se expuso en el convento que la Beata fundó en Aldeanueva, y que empezó a funcionar a partir de 1512. Por tanto, la revelación transcrita sería posterior a esta fecha. El nombre del convento refleja la importancia de la Magdalena en la espiritualidad de Sor María, que no es extraña si tenemos en cuenta que aquella Santa era la patrona de los predicadores, a cuya Orden se vincula nuestra autora.

La importancia de Magdalena en la piedad de Sor María queda ejemplificada en la Primera visión, donde la Santa penitente centra gran parte del texto. E, incluso, Ronald Surtz<sup>836</sup> considera que la Beata llega a identificarse con la Magdalena por su actitud ascética, su amor a Cristo y la poca credibilidad que sus palabras tuvieron ante los

---

<sup>836</sup> «The New Magdalen: María de Santo Domingo».

apóstoles, cuando les contó que Cristo había resucitado. Las palabras y la espiritualidad de Sor María también contó con receptores incrédulos. Otro elemento de semejanza reside en la imagen tradicional de la Santa como vanidosa y lasciva, que luego se convirtió en una ejemplar discípula. De forma análoga, Sor María fue atacada por vestir joyas y ropas elegantes y por recibir hombres en su celda, pero muchos la consideraron una elegida de Dios. Aún puede añadirse otra coincidencia, la literatura y la iconografía espiritual solía representar a Magdalena con gestos exacerbados de dolor y penitencia, que podemos ver reflejados en la piedad cristocéntrica de la Beata y, especialmente, en las exclamaciones, quejas y peticiones que salpican sus textos.

Al acercarse a las palabras de la mística dominica, debe imaginarse el lugar y modo en que fueron creadas o, al menos, expuestas.

Debe considerarse la importancia del gesto, de la postura o de los cambios de voces que acompañarían a la dicción de la religiosa que, seguramente, se movería e incluso andaría por la celda cuando exponía algunos de sus discursos extáticos. Estos elementos ayudarían a crear una atmósfera especial entre los presentes, que desarrollarían un papel activo en la recepción de la doctrina. Cabe recordar que, en las testificaciones del proceso y en la introducción del *Libro de la oración*, se dice que las palabras de Sor María influían de forma positiva en los espíritus de los oyentes. Sus discursos no sólo motivaban lágrimas de devoción y arrepentimiento, sino que llegaban a fortalecer y aumentar la fe de los creyentes.

Los elementos dramáticos que ofrece la primera visión han sido estudiados por Mary Giles y se han conectado con

el contexto dramático de finales del siglo XV y principios del XVI. La Beata pudo haber visto procesiones o representaciones litúrgicas, en especial sobre el tema de la Visitación al Sepulcro (tema dramático de larga tradición europea), que le pudieron influir. También las iconografías en torno a episodios evangélicos ayudarían a formalizar las diversas imágenes que surgen en el discurso visionario. Concretamente, las representaciones de la Virgen llorando la muerte de su Hijo y la Magdalena penitente que testimonia la Resurrección de su Señor.

El discurso extático que recoge el *Libro* se inicia con las exclamaciones de la religiosa que se dirige a la Madre de Dios, a María Magdalena y a su propia alma. Puede decirse que las tres son los personajes principales de la visión y simbolizan tanto la verdadera fe como la espiritualidad femenina, que puede despertar incredulidad entre los hombres. Cuando la Virgen y Magdalena anuncian con alegría la Resurrección de Cristo, los apóstoles Pedro y Juan se preguntan:

¿Cómo certificaremos a los de dura ceruiz que Él es ya fuera de sus manos? ¿Cómo siendo ello tan duros seremos nosotros creydos, diziéndoles que lo sabemos (porque vnas mujeres nos lo dixeron) si no tenemos para esto firmeza mayor de certificárgeles?  
(ff. C 3r-3v)

Estas preguntas nos recuerdan la necesidad de pruebas que el confesor le pedía a María de Ajofrín para poder creer que era Dios quien hablaba a través de ella. Es decir, las palabras de las mujeres no tienen suficiente autoridad y necesitan de la examinación y la aceptación masculina. Y, como ya se comentó, la autorización suele

conseguirse a partir del testimonio de señales o signos externos que Dios manda. Esto explica, en parte, que místicas como Sor María de Santo Domingo canalizaran su espiritualidad a través del sufrimiento físico y las señales de la Pasión en su cuerpo.

El editor dice en el Prólogo que Dios, a través de la Beata, ha querido demostrar la importancia de tener presente la Pasión porque "es el [ejercicio espiritual] más necesario y provechoso y el que más alto grado nos puede traher". Como "testigo desta presunta verdad" de que Sor María siempre tiene en su memoria la "Passión y muerte" de Cristo, su costado derecho "milagrosamente se rompe y se abre cada año el día de la Pasión por aquel mesmo lugar, derramando sangre, que a *Jesuchristo* Nuestro Redemptor con la herida de la lança se le abrió y la derramó, sintiendo grandísimos dolores por todos aquellos miembros y partes del cuerpo que el mesmo *Jesuchristo* sintió, sin [contar] otras grandes marauillas que Dios ha hecho y haze de cada día en ella y en otros por ella". (f. A 1v). Como había ocurrido con María de Ajofrín, el sufrimiento físico (el cuerpo herido) ofrecía la prueba irrefutable del carisma espiritual.

La espiritualidad de Sor María, además, tuvo que ser autorizada por hombres con poder social y/o religioso. Fue examinada en cuatro procesos y, si se recuerda el epígrafe que introduce la contemplación, se dice que el presente discurso fue presenciado por varias autoridades masculinas eclesiásticas y seculares.

La Beata pudo transmitir en la visión la experiencia de saberse mujer y, por ello, distanciada de la ciencia teológica y de la autoridad para hablar de Dios. Lo

muestran las palabras que aparecen hacia el final de la contemplación:

y aunque en los espíritus sean yguales la mujer y el varón, en lo natural es más fuerte el varón a la vista de los naturales. Y por esso, para lo certificar a los otros y para osar morir ellos sobre ello, mayor testimonio era menester que verle leuantado solamente mujeres. (f. C 4v)

Como se ha dicho antes, la Primera visión de *Libro de la oración* se inicia con exclamaciones y preguntas piadosas dirigidas a la Virgen, María Magdalena y también a Dios. La autora expresa enfáticamente el deseo de encontrarse definitivamente con el Señor. El "yo" de Sor María surge de forma reiterativa.

¿Quándo mi ánima serás enbriagada en el amor tuyo y no sabrá quitarte de Ti?. E viendo que quieren quitarla de Ti los desórdenes de mi voluntad que de Ti me apartan, ¿quando ella te dará bozes llamando a Ti para que de Ti no la quiten?. ¡O ánima mía!, ¿por qué quando mis passiones te dan bozes para matarte no te vas a tu Dios y te dexas prender? ¿Por qué no te queexas a Él de la compañía tuya? Mira que el cuerpo grossero que te dieron por esclauo te es, Señor, y te tiene por esclaua. ¿Quándo pues para vencerle y vengarte del te abraçarás con la Cruz al que resuscita abriendo el camino que yo cerré? Cérrele yo, mi Dios, con los pecados y desobediencia y abriéronle tus delicadas carnes, tus delicados miembros lastimados y rotos, abriólo con ellos tu voluntad, la fuerça del piadoso amor tuyo. ¡O mi Dios! quando yo no me allegare a Ti y te desechare, açótame y castigame luego, porque no me demandes después la cuenta junta. (f. B 4r)

La visionaria se desdobra entre su alma -a la que se dirige- y el cuerpo "grossero"- que esclaviza a su alma-, y pide a Dios que la guíe hacia su salvación antes del Juicio Final. En el camino hacia la redención espiritual, la religiosa tiene muy presente el sufrimiento de Cristo. Las diversas exclamaciones recuerdan las plegarias de otra dominica, Sor Constanza de Castilla, que en su *Libro de devociones* pedía la misericordia de Cristo para que perdonara sus pecados y permitiera su salvación espiritual. También esta religiosa tenía muy presente la Crucifixión a lo largo de sus ruegos, así como las lágrimas de devoción de la Virgen y, en un segundo plano, de Magdalena. En cambio, en Sor María, el arrepentimiento y el amor de Magdalena por su Señor centraliza gran parte de la primera visión.

Dame pues de aquel amor y calor que diste a tu piadosa Magdalena. Dame de aquellos arroyos de lágrimas que no cansauan en ella y se han en mí secado. ¿Y cuándo, en medio de las tinieblas, saldré con ella a buscar la luz y no querré boluer al secreto mío hasta traher de Ti en mí con que venga alegre y dulce para Ti? (f. B 4v)

Como indica el epígrafe que presenta el discurso, la visión sobrevino el día de Pascua de Resurrección, por tanto, es lógico encontrar alusiones a ese suceso feliz para los cristianos.

Yo te suplico **por la alegría que hoy diste** a tu piadosa Madre y por la piedad que houiste de tus discípulos, que hayas piedad de mí y te duelas de mí. Alégreme, mi Dios, y no pueda yo biuir



triste, no pueda alexarme de mi gloria, ni partirme de mi salud, más alégrame en tu amor y temor y de la prosperidad de tu pueblo en la alabança tuya. (f. B 5r).

Tras estas peticiones, leemos que la Beata repitió tres veces "tibi soli peccauí", recibió la Eucaristía y pronunció "en persona propia" lo que a continuación se transcribe, que conforma propiamente la contemplación, tras la plegaria introductoria.

Siguiendo a Mary Giles,<sup>839</sup> el texto puede dividirse en tres partes o actos, que refieren sucesivamente a tres teofanías, que a su vez simbolizan distintos estadios de la vida espiritual y la comunicación con Dios.

#### 4.4.1.1.1 Madre e Hijo

La primera parte se abre con el apóstrofe de la religiosa a la Virgen, a la que pide su intercesión, subrayando su papel de Madre de Dios hecho hombre, para la salvación de los cristianos.

¡O benigníssima y dulce Madre de Dios y Madre de los pecadores!  
¡O piadosa Madre que quiso ser Madre dellos, Madre para tormentos y para plazer, Madre para dolor y Madre para descanso!  
Madre de descanso para los que estauan en dolor y Madre de dolor para el que era todo descanso. Fueste Madre de dolor para Él porque, estando en la Cruz en muy rezio tormento y dolor, no quiso llamarte Madre, porque si te llamara allí Madre, con verte y dexarte tan lastimada fuera mayor dolor para ti y para Él

---

<sup>839</sup> Vid. p. 95 de la introducción a su edición.

[...] porque al parecer de las criaturas mostrándolo en sí mayor con esto et siendo en ti el dolor más rezio, era para mayor vengança de los de la dura ceruiz. Quiso, por ende, en presencia de todos llamarte mujer, porque no quiso sentir amor de madre, que no conuenía para con la gente endurecida [...] y pues fueste Madre de dolor para ti y para Él, por ser Madre de descanso para los pecadores, mira tú agora por nosotros. (ff. B 5r-5v)

A continuación, se presenta a la Virgen María llorando en silencio y con libros en las manos, seguramente las Sagradas Escrituras o algún texto de devoción.

¡O dulce Madre de Dios!, y ¿qué miras en **essos libros**? Y pues todos te dizen que se leuatará, cessa ya de llorar. Y con que amor y suauidad está llorando tan mansamente como si no llorase. Y llora tan rezio que las lágrimas de sus ojos mojan sus tocados. No te fatigues pues más, que pues todos dizen que se leuatará, quando todos dizen vna cosa, alguno dellos dirá quándo. Miralos bien todos por ende y no te canses más llorando tan rezio. (f. B 5v)

La autora parece tener presente alguna de las varias representaciones que existían de la Virgen con un libro abierto entre las manos.<sup>840</sup> Podemos imaginarnos a Sor María

---

<sup>840</sup> Conviene recordar que la iconografía de la época solía representar figuras femeninas leyendo algún libro devoto y, en cambio, los hombres aparecían con espadas. En el caso concreto de imágenes religiosas, también encontramos figuras femeninas con espadas (Catalina de Alejandría, Cecilia y, especialmente, Judit) y las figuras masculinas con un libro abierto pero, generalmente, en el acto de escribir, es decir, con la pluma en la mano (es el caso del evangelista Mateo o los Padres de la Iglesia: Atanasio, Basilio, Ambrosio, Gregorio Magno, Agustín, Jerónimo ...). Cabe señalar que a Hildegarda de Bingen -considerada profeta de Dios- se la representó en el acto de escribir lo que el Espíritu Santo le inspiraba.

Vid. Juan Carmona Muela, *Iconografía cristiana*, Madrid, Istmo, 1998.

de pie dirigiéndose a alguna imagen que podía haber en su celda.

La dominica habla directamente con la Madre de Dios y la consuela por la pérdida de su Hijo, a la vez se dirige a los receptores de sus oraciones y les describe la escena emotiva. La Beata se sitúa entre la imagen piadosa (lo divino) y los devotos (lo terrenal) a los que quiere hacer partícipes del dolor de la Madre. La propia Sor María ejemplifica el comportamiento piadoso que el devoto debe desarrollar cuando rememora la Crucifixión. Se trata de compartir el dolor con la Virgen, que sufrió ella misma su propia "Pasión".

Dame ¡o piadosa Reyna! vnos pequeñitos<sup>841</sup> de tus dolores y amores con que llore. Dame que no se cansen mis ojos. ¡Ay de mí!, que secáronse ellos et mis fuentes cessaron et ya no sé llamarle.  
(*Ibíd.*)

El cristiano no sólo debe compartir el sufrimiento, sino también la alegría cuando Cristo resucita, como predecían esos libros que la Virgen María miraba.

Uéate la que te parió, vea ya la Madre biuo al Hijo que vido morir. Ved con que amor y lágrimas riega y barre la celda esperando a su Desseado [...] Ued a nuestro gran Rey y Señor. Mirad como ella dize: "Amor mío y mi Señor es este el que yo ví el viernes en manos de sayones. Este es el que yo hallé derrocado con la Cruz y me le arrebataron de entre las manos".  
(*Ibíd.*)

---

<sup>841</sup> A lo largo del texto, surgen pocos diminutivos pero, precisamente por su breve cantidad, destacan su tono afectivo.

Sor María se autointerpreta como un personaje que testimonia el encuentro entre Madre e Hijo. Describe la escena emotiva y reproduce las expresiones de cariño entre aquellos.

¡O piadoso Dios! Y cómo limpia con sus manos las lágrimas de la Madre y está delante della haziendo acatamiento Él mesmo así mesmo en ella, porque lo muestra a lo que puso del Padre y del en ella a la firmeza de la fe que tuuo ella del, e dízele con amor: "¡O mi dulce Madre! Veýsme aquí ya leuantado, alégrate conmigo y en mí de la Redención ya fecha. Y pues ya yo soy leuantado y no me verás más padescer, alégrate y no llores". Mas ved con que alegría llora ella diziendo: "Hasta agora lloré Señor lo que suffristes, y agora lloraré que quedaré como extranjera sin vos de dolores cercada. Dexarme eys et yros eys vos y con vos todos essos que tan conformes fueron a vos, y dexarme eys sin vos et sin ello". (ff. B 6r- 6v).

La Virgen ha sido la primera en testimoniar la Resurrección de Cristo y a Él le pide que también visite a los apóstoles y a María Magdalena, que han dado muestras de gran dolor por la Crucifixión.

¡O mi bien! Si los viérades (avnque todo lo vistes) como mirando a mí llorauan ellos todos por vos conmigo y por lo que yo por vos sufría. Pues si vierádes a vuestra querida buscando preciosas cosas para vngiros. Et yo viéndolos con aquel amor, avn baxo, no quise dezir nada a ella ni a los otros por no quitarles aquel calor con que por vos se affligían que avn con aquel **amor tierno sin fe** se affligían por vos en tanta manera que ellos y ella lastimauan a los ciudadanos con su lástima. (f. B 6v)

La Virgen María se detiene en explicar cómo Magdalena buscaba desconsolada el cuerpo de Cristo.

Y con que amor y dolor decía vuestra querida (adereçando para vngiros): "No pensé yo vngir con lágrimas al mi Desseado. ¿Y a dónde hallaré el mi precioso y delicado cuerpo? !Ay de mí, y si me le dexaran vngir!" (ff. B 6v-7r)

Cristo explica que sólo su Madre no perdió la fe en la Resurrección, incluso los que lo habían acompañado en vida y habían creído en sus palabras lo abandonaron. La Virgen fue la única que mantuvo la fe, porque ella no estaba mancillada por el pecado original. Surge la idea de la Virgen como ser creado distinto a los demás humanos por su perfección. Parece hacerse referencia a la Inmaculada Concepción, tema que enfrentó a franciscanos (que defendían la pureza de la Virgen) y los dominicos (que rechazaba el dogma de la Inmaculada Concepción). Si así fuera, Sor María estaría adoptando una postura más propia del franciscanismo, como lo es también su mística de tipo afectivo y la tendencia a novelizar o recrear episodios bíblicos.

"Ni ellos podrán dejar de ser hijos míos ni Yo de ser Padre dellos, avnque me daxaron ellos y dexáronme porque conuenia que en todas las criaturas se mostrasse flaqueza, porque pareciesse que nadie haúa que no tuuiesse enfermedad y necessidad de ser curado de Mí. Pues todo lo tenía estragado el pecado, sino a la que tan junta a mí estaua, porque de sola ella fue el quitado del todo. Y por esso conuino que sola ella no perdiessse la fe, porque a sola ella hize capaz de tanta grandeza. Todos por ende quantos entonces biúan perdieron la fe quedando toda en sola ella [...] Y por esso conuino que todos ellos perdiessen la fe

y que en sola la que tan junta a Mi hauía yo hecho quedasse".  
(f. B 7r)

La "grandeza" de la Virgen es tal que ella se mantuvo más firme que Juan Bautista. Sor María le pregunta a Jesús por qué permitió que este apóstol, que había dejado en su lugar y acompañando a la Virgen, perdiera la fe. A continuación, se transcribe la respuesta del propio Jesucristo:

"E primero que él la perdiesse, la perdieron todos los que estauan allí. Y el que más lexos estaua por todo el mundo la perdió antes que él. Porque él no la perdió hasta que ya del todo vio mi cabeça inclinada. Et ya por entonçes no le quedó fuerça, ni fe, ni sentimiento de cosa ninguna, como espantado y turbado del todo. Lloraua por ende con mi Madre haziendo sentimiento muy grande con todas las criaturas que por entonçes por Mí lo hazían. Pues se despojaua entonçes la ropa vieja del pecado de todos y se abría para todos el Cielo". (f. B 7v)

Se desarrolla el motivo del "vestido nuevo" (entendido como limpieza de pecado) que la humanidad puede vestir gracias al doloroso sacrificio de Cristo.

Sor María sigue subrayando la idea de que sólo la Virgen se mantuvo fuerte en la fe. Ella ,además, sufrió de forma más cercana la Pasión por su especial relación con Cristo. Se trata del tema de la "compassio", que Sor Constanza ilustraba en las plegarias de su *Devocionario*, y que permitía ofrecer un modelo de piedad maternal y

sufriente para las monjas de su convento.<sup>842</sup> Semejante intención refleja Isabel de Villena en un fragmento de su *Vita Christi*, donde la Virgen se dirige a las mujeres que le acompañan en el duelo por la Crucifixión:

"Oh, vosaltres, dones, qui per la natural pietat vostra sentiuh les dolors mies, e per vostra virtuosa compassió de cor voleu acompanyar a mi en les mies penes! Oïu e escolteu les mies dolors! Mostrau a les filles vostres de fer plant, les quals, per sa tendra edat, no han experimentat dolors; e les unes a les altres **convidau-vos a lamentació e plor**, car sola só restada, sens negun consolador! La vida s'és de mi partida, deixant-me en vida mortal e dolorosa!" E, aquelles piadoses dones veent així parlar la mare qui venia d'acompanyar lo fill a la mort e a la sepultura, fon lo plor tan gran que cuidaren morir, no podent-se parlar les unes a les altres.<sup>843</sup>

La escritora valenciana subraya como cualidades

---

<sup>842</sup> Lo ilustran las siguientes palabras que la religiosa dirige a la Virgen:

El tu corazón en esse tiempo fue todo llagado así como las manos e los pies de tu Fijo. Creemos uerdaderamente, sin dubda, que aquellos tres clauos, que en la Cruz al tu Fijo traspasaron, a ti non perdonaron. Mas propiamente dentro en tu corazón fincados con aquellos mismos dolores, los quales el Fijo tuyo en la tu propia carne padescía, la qual de tí uerdaderamente te auía tomado. E así traspasada e quebrantada com nuy grandes e indicibles dolores en grado soberano, [de] todos los fijos de los omnes **martirio reçebiste** (f. 66r).

<sup>843</sup> Isabel de Villena, *Protagonistes femenines a la "Vita Christi"*, p. 138.

Cuando Isabel de Villena recrea los momentos anteriores a la Crucifixión, imagina a la Virgen pidiendo poder compartir el mismo sufrimiento que su Hijo:

"Oh, pare clement e Déu eternal, la misericòrdia del qual nunca és reclamada sens esperança d'haver-la! Donau a mi aquesta gràcia que del tota la carn mia ensems ab l'esperit sia nafrada e crucificada en la creu ab lo fill vostre e amat meu, sens lo qual la vida mia pereix!" [*Ibid.*, p. 117]

femeninas la piedad y la compasión, que permiten revivir personalmente el dolor de la Pasión. Dolor que varias místicas sufrieron en sus propios cuerpos, como Sor María de Santo Domingo. Esta religiosa, como mujer, debía tener muy presente el planto de la Virgen ante la Cruz, como nuestra el siguiente fragmento del *Libro de la oración*:

¡Oh dulce y buen Jesús!, pues hauías Madre tan piadosa en lo que se parecía para los peccadores y entre ellos y dellos y tan cerca y junta a Ti en lo secreto. Pues al tiempo que en todos se perdió la fe en sola ella quedó. **Et siendo su pena más junta a la tuya y mayor que la de todos, por Ti guardó sola ella la fe.** Porque al tiempo de tu tormento y del suyo, más rezio era en ella el gozo y igual a la pena y al gozo. La pena porque, quando quería ella espirar del dolor de tu pena, no lo pudiendo ella sufrir, boluía y esforçáuase y gozáuase, considerando que en aquello tu uoluntad se cumplía y nuestra redención se acabaua. Y, quando viéndote del todo finado (avnque no tuuo en Ti menos muerto que biuo), quiso finarse de demasiado dolor, boluió mirando la Redención de todos y la voluntad tuya y teniendo con esto abundancia de esfuerço boluía luego a lastimarse, considerando tu tormento y tu muerte. (f. B 7v)

La Beata se detiene en describir el gran dolor de María, que ve morir a su Hijo y debe aceptarlo porque así lo quiere la voluntad divina. La religiosa presenta a una Virgen que se debate entre el sufrimiento maternal y la inquebrantable fe a Dios. La autora pretende destacar el importante papel que la Madre de Cristo desempeñó, valiente y generosamente, en la Redención. Ella estaba destinada a coprotagonizar la salvación de la humanidad.



Por esto, pues, conuenía que sola ella fuesse arca del thesoro tuyo y que en sola ella quedasse hasta que Tú te leuantasses y lo repetiesses. Y pues sola ella estaua encerrada en tus entrañas huiéndote Tú encerrado en las della, ¿como no hauía de quedar en sola ella tu fe? ¿Y por qué hauía de quedar riqueza tan grande en criatura llena de pecados? ¿Y qué criatura hauía tan leuantada como ella para que fuesse capaz de guardar lo que ella guardaua? ¿E quién hauía de saber comer manjar tan suaue, ni vestir ropa de tanta hermosura, si Tú no le alimpiaras como alimpiaste a ella?. Pues todo estaua enfermo et nadie hauía que no estuuiesse corrupto de poquedad. (ff. B 7v-8r)

Dios quiso que ella guardara la fe en Cristo, es decir, que fuera "arca del thesoro" de su Hijo. La imagen de la Virgen como recinto, además, alude a la idea de que tuvo en su vientre a Cristo. Pero Sor María también considera que la Virgen se hallaba en el interior de Cristo, que pasa a verse como poseedor de su fe y amor. Esta imagen, que juega con la paradoja de cobertura protegida o cubierta, subraya la conexión Madre-Hijo y la especial situación de la Virgen entre lo humano y lo divino. Ella fue Hija y Esposa de Dios, que la eligió para que fuera Madre de Cristo (Dios hecho hombre).

Sor María elogia el amor puro y desinteresado que la Virgen mostró hacia Dios, y menciona su papel de abogada de los pecadores.

¡O dulce Madre de Dios! ¡O ajena del propio amor, amiga de la propia desconsolación por consolación de los otros! [...] Y con que amor le supplicas que visite a los tuyos. (f. B 8r)

La Virgen es ejemplo del amor puro hacia el Padre porque no lo busca para hallar consolación, sino para

conformarse en la voluntad divina. Sor María confiesa con humildad que, como la mayoría de creyentes, busca la comunicación con Dios de forma egoísta. Los devotos suelen desarrollar una vida contemplativa con el fin de ser consolados en el amor de Dios.

¡O poquedad de coraçones!, que muchos dessean la contemplación y búscanla con lágrimas y gemidos, y aquello por su propia consolación y propio amor, y no sólo por rescebir de su Dios en ella con que los haga más agradables a Él y más conformes para saber y poder complir la voluntad y obediencia suya para que los crió. ¡O quán poquitos por esto lo buscan, et quien por su propio interesse y recreación no lo busca! ¡Ay de mí, triste, que avn esto yo no sé tener! (f. B 8v)

#### 4.1.1.2. El jardín interior

Con la exclamación de la propia falta, la visionaria cambia bruscamente de tema y personaje. Se dirige a María Magdalena que, como ella, es pecadora arrepentida y, por tanto, modelo más accesible para los humanos. Por ello, la autora se dirige a este personaje llamándola "hermana".

Hermana, ¿y a quién buscas con tantas bozes y gemidos? ¿Y qué preguntar es esse que trahe por Él? Como si le viesses no le conoscerías con ojos de fe, no le conoscerías en siete meses que con Él anduiste. (*Ibíd.*)

Con estas preguntas que Sor María dirige a Magdalena, se inicia lo que puede considerarse la segunda parte de la visión. Ahora el diálogo se establece entre Magdalena,

Jesucristo y la autora, que imagina a aquella en actitud más dinámica que la de la Virgen. Si la Madre lloraba en silencio, Magdalena gime, da voces y busca a su amado. Se trata de la imagen más difundida en el arte y la literatura cristiana en torno a la Magdalena devota y penitente. Imagen que, en parte, tiene su fuente en el *Evangelio de San Juan*, donde se describe a Magdalena corriendo (20, 2):

[María Magdalena] **corrió** y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: "Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto"

Poco después, el apóstol ofrece la imagen de la discípula llorando junto al sepulcro de su Señor (20, 11-18). Cuando este se le aparece, lo confunde con el jardinero, pero pronto reconoce que se trata de Jesús resucitado y lo comunica a los otros discípulos:

"María se quedó junto al monumento, fuera, **llorando**. Mientras **lloraba** se inclinó hacia el monumento, y vio a dos ángeles [...] Le dijeron: "¿Por qué **lloras**, mujer?". Ella les dijo: "Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde le han puesto". Diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí, pero no reconoció que fuese Jesús. Díjole Jesús: "Mujer, ¿por qué **lloras**? ¿A quién **buscas**?". Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: "Señor, si le has llevado tú, dime dónde le has puesto, y yo le tomaré". Díjole Jesús: "¿María!" Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: "¿Rabboni!", que quiere decir Maestro [...] María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: "He visto al Señor", y las cosas que le había dicho.

En este *Evangelio*, como el de San Marcos, se dice que Magdalena fue el primer testimonio de la Resurrección. En

*La leyenda dorada* de Vorágine también se dice que Magdalena "fue la primera a quien Jesús resucitado se apareció", además se subraya su papel de divulgadora de la noticia, ella fue "la encargada por El de comunicar sur resurrección a los demás, convirtiéndose de este modo en *apóstola de los apóstoles*".<sup>844</sup>

En cambio, Sor María de Santo Domingo considera a la Virgen como el primer testigo. La abadesa franciscana Isabel de Villena también explicaba en su *Vita Christi* que la Virgen había sido la primera en conocer la Resurrección. La mística franciscana coetánea de la Beata, Sor Juana de la Cruz, en el sermón dedicado a María Magdalena comenta que Cristo apareció primero ante su Madre y que esta lo ocultó a Magdalena, que creía que había sido la primera en ver a Cristo resucitado. La visionaria parece sugerir que la Virgen no dijo la verdad para no quitarle la ilusión de ser la primera. El suceso real no sólo quedó encubierto a Magdalena, sino también a los evangelistas que explicaron que el primer testigo había sido ésta. (Sor Juana expondrá en algún momento del *Conorte* que algunas cosas que explica no aparecen en los *Evangelios* porque los evangelistas no lo sabían o no tuvieron tiempo de escribirlo).<sup>845</sup>

---

<sup>844</sup> Cfr. *La leyenda dorada*, ed. Fray José Manuel Macías, t. I, p. 384, Madrid, Alianza Editorial, cap. XCVI, p. 384.

<sup>845</sup> En el sermón por la fiesta de San Lucas, la Virgen explica a este evangelista como recibió la noticia de que sería la Madre de Cristo y le aconseja que seleccione los datos relevantes para la edificación de los devotos. De esta manera, Sor Juana justifica los detalles originales y novelizados que introduce en la narración sobre la vida de Cristo y la de los que le rodearon, especialmente, de la Virgen María.

"Hijo mío Lucas, sea como tú quisieras. Yo todo quisiera que lo escrivieras, más, de muchos granos buenos que yo te doy, escoge los mejores e más provechosos para el provecho de las ánimas". E así escribía de cada cosa un poquito. E lo mismo que fizo San Lucas,

la Magdalena, fue con gran gozo a Nuestra Señora la Virgen María, diciéndole:

-¡Ay Señora, que buenas nuevas os traigo, que ya he hallado el que ama vuestra ánima y la mía! ¡Alegráos y gozaos, que ya está resucitado vuestro preciosos hijo, mi maestro!

Y nuestra Señora la Virgen María **le respondió disimuladamente, no descubriendo el secreto** que ella, antes que otra persona ninguna, había visto y gozado:

-Buenas nuevas tengas tú, hija mía, y nuevo gozo que tan buenas nuevas y alegres me traes [...] Corre hija mía, ruégale que me venga a ver. Y dilo a Pedro y a Juan y a todos los otros discípulos, cómo le has visto resucitado, porque se gocen y alegren ellos también.<sup>846</sup>

En todo caso, las tres autoras subrayan que los primeros testimonios de la Resurrección fueron femeninos porque Dios honra a las mujeres. Sor Juana explica que Cristo quiso antes presentarse a ellas porque "le amaron más tiernamente y le fueron a buscar con grande fervor y ahínco, deseando y codiciando ungir su sacratísimo cuerpo y hacerle honra y servicio [...]".<sup>847</sup>

Los textos de estas tres autoras muestran, además, que la figura de Magdalena fue, para muchas religiosas, ejemplo de la pecadora perdonada y amada por Cristo. La relación entre el Maestro o Esposo y la ferviente discípula apoyaba la idea de que las mujeres podían establecer una

---

fezieron los otros evangelistas, que, de las muchas y altas palabras que nuestro Señor Jesucristo hablava (dixo Él mesmo) no escrevieron sino unas poquitas. (f. 384r).

Vid. *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, vol. II, p. 1287.

<sup>846</sup> *El Conhorte*, vol. I, p. 691.

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 698.

comunicación especial con el Dios hecho hombre.

Sor Juana dirá en el sermón inspirado que dedica a esta Santa que "deberían todos los hombres y las mujeres hacer como hizo esta gloriosa", es decir, arrepentirse con sinceridad y derramando abundantes lágrimas de amor.

Y dijo el Señor, que consideremos que tantas fueron las lágrimas que la gloriosa Magdalena derramó, que bastaron para lavar los sagrados pies [...] que si fueran medidas todas las lágrimas que ella lloró, después que se convirtió y le conoció, que fueron más de dos cántaros, por cuanto fue como árbol que primero no llevaba muy buen fruto, y después le injertan en mejor árbol y lleva muy buen fruto.<sup>848</sup>

Sor María de Santo Domingo imagina a una Magdalena enamorada que busca con ansias a su Amado, al que confunde con el hortelano o guardián del sepulcro. Este le pregunta acerca de sus sentimientos hacia el Creador, y las respuestas de la discípula proyectan los sentimientos que deben tener las almas de los creyentes hacia Aquél.

"¿Y qué tanto es lo que le amas?" Y ella responde: "Quando pienso en Él e miro al Cielo, parece muy pequeña cosa y, por esso, todo el Cielo y la tierra es poco para dar por Él. Nada es, pues, todo lo que yo tengo para darlo por Él. Y todo lo tengo a Él ofrecido y a mí con ello". Y Él dize: "¿Cuál es más darlo todo o darte a mí mesma<sup>849</sup> por Él?" Y ella responde llorando: "Pues si a mí mesma me doy, ¿quién le yrá a buscar por mí? O ¿cómo podré darme a mí por Él, si me tengo a Él ofrecida

---

<sup>848</sup> *Ibíd*, vol. II, p. 1003 y p. 1005.

<sup>849</sup> Con la palabra en femenino se sugiere que Cristo se está colocando en el lugar de Magdalena, pero también del alma humana en general. El amor de la discípula refleja el sentimiento ejemplar del devoto hacia su Señor.

y soy toda suya?" Y Él dize: "O hija mía, tú querrás a Mí et Yo querré a ti. Tú me traherás en tí et Yo a ti conmigo". (f. C 1r)

A continuación parece que es la propia autora la que exclama a Dios:

¡O benigníssimo Dios! Que todo lo que Tú quieres es la criatura. No quieres della sino que se dé a tu Cruz toda ella para que te dé lugar que en ella te encierres, para que te trayga en sí y la recrees y regales contigo. (Ibíd.)

Y, como si estuviera presentando la escena, se dirige a los espectadores, pero también a la misma Magdalena:

Ued el grito que da arrojándose toda a sus pies et diziéndole Él que no allegue. Más espanto le da aquello que lo passado. Hermana, no te fatigues. Mira que no te desecha nuestro Deseado. Mas allégate con esso assí más porque despiertes más en mirarle. Y, pues te quieres toda para Él, alégrate con Él en lo que quiere Él por quererlo assí a Él. Mira que quando dixiste que te tenías a ti para Él y lo que tenías para Él y por suyo del, luego Él se te mostró. (f. C 1r)

Aunque el verbo "mirar" alude, en ocasiones, a una llamada de atención de tono coloquial, la autora repite formas verbales que aluden a la acción de ver y que sugieren un juego de miradas. Sor María explica que Cristo se "mostró" a Magdalena y le aconseja a ésta que lo "mire" más. Además, la Beata se dirige a los que siguen la escena para que atiendan a los momentos claves. Llama su atención

con la forma imperativa "ved".<sup>850</sup> Todo ello muestra el deseo de guiar el interés no sólo de los receptores del discurso sino de los propios personajes de la escena que se describe. En palabras de R. Surtz,<sup>851</sup> Sor María actúa como un "metteur en scène".

La aparición de Cristo ante Magdalena alude al episodio evangélico y, al mismo tiempo, simboliza la comunicación del alma con el Señor. La búsqueda de aquella deviene el viaje espiritual del alma que "trabaja", es decir, que se purifica para poder ser digna de encontrar en su interior a Dios. El devoto debe preparar ("podar de malas hierbas") su interior, que es visto como jardín o huerto.

La segunda parte de la visión desarrolla ampliamente el tema de la necesidad de purificar el alma a través de la imagen del "jardín interior".<sup>852</sup> La imagen no es original de Sor María y la encontramos en dos místicas de renombre: Santa Catalina de Siena (en los *Diálogos*) y, después, en Santa Teresa de Jesús (en el *Libro de la vida*). Cada una ofrece elementos particulares sobre el trasfondo de la tradición devota que considera metafóricamente la parte espiritual del ser humano como recinto que debe cuidarse para hospedar el amor a Dios.

---

<sup>850</sup> San Buenaventura, en *La Vid Mística*, también había llamado la atención de los receptores con los verbos "ver" y "mirar" para despertar una devoción más emotiva en torno a la Pasión.

Mirad las cuerdas durísimas, los férreos clavos, cómo penetran cruelmente y traspasan aquellas manos y aquellos pies [...] Ved el leño de la cruz [...].

Cfr. *Obras de San Buenaventura*, II, p. 681.

<sup>851</sup> «The New Magdalen: Sor María de Santo Santo Domingo», p. 91.

<sup>852</sup> Vid. punto 3.10.1.1 del presente trabajo.



El podar las hierbas y preocuparse del riego de la tierra materializa el concepto de llevar a cabo un comportamiento virtuoso en el que la caridad y la fe sean el fundamento.

La autora presenta a Cristo con una azada que da a Magdalena para que prepare su huerto espiritual. Como Mary E. Giles ha comentado, en el discurso, Magdalena ejemplifica el comportamiento ascético y penitente mientras la Virgen representa la actitud contemplativa y pasiva. Los dos comportamientos pueden conducir al encuentro con Dios y, de hecho, se complementan, como en la vida de la Beata.

¡Ay hermana! Mira qual viene nuestro Desseado con el açada en la mano para que labremos la tierra. Mira el officio que nos da. Mas quando miro a ti para que le mirasses, ya no tenía açada porque el amor suyo te abastaua para que con el alimpiasses en ti tu vergel de las heruezitas que de contino nascen en esta nuestra tierra corrupta. (f. C 1r)

La Beata expone pedagógicamente temas espirituales. En su discurso surgen aclaraciones e interpretaciones de ciertos pasajes bíblicos e imágenes como cuál es la significación de la azada.

¿Y cuál es el açada que nos manda tomar? Es la penitencia para limpiar el vergel de la buena consciencia. Y el caño, por donde ha de entrar el agua en este vergel a parar hermosas y verdes las yeruas y flores de las virtudes, es la voluntad nuestra conforme a la del asida y apegada en todo con Él. Es también, quando está bien labrada la tierra y las passiones vencidas, la puridad de la açada preciosa que vela y alipia el vergel del alma quieta para que de contino esté fresca y regada con el amor y calor de su Desseado. (ff. C 1r-1v)

La alusión al caño que riega el jardín nos remite al *Eclesiástico* 24, 41-42:

Como canal derivado del río, / como acueducto que entra en un jardín.

Díjeme: Yo regaré mi jardín/ e inundaré mis baces.

Francisco de Osuna, coetáneo de Sor María de Santo Domingo, interpreta el caño o canal de esta imagen bíblica como la gracia del Espíritu Santo que, de forma oculta, puede alumbrar las almas. Tanto el autor franciscano como la Beata consideran que el ser humano puede perfeccionar su interior con la ayuda divina, y ejemplifican en la figura de Magdalena la contrición y el amor sincero a Cristo.

por vías secretas y ocultas, como so tierra, nos hace grandes mercedes y mira con ojos de piedad aun a los que duermen en pecado, para que se conviertan, y alumbra a todos los que esperan en el Señor, no mirando en ello ni teniendo la vigilancia que deben.<sup>853</sup>

Las coincidencias entre los dos religiosos muestra una vez más que la piedad de Sor María era más afín a la franciscana o, en todo caso, a la vertiente espiritualista y mística de los dominicanos (en la que se integra Santa Catalina de Siena).

En el discurso de la Beata, el encuentro con Dios es imaginado en "un jardín fresco y hermoso", que es la propia alma limpia de vicios, y, por ello, serena.

---

<sup>853</sup> Vid. *Tercer abecedario espiritual*, trat. 2, cap. 5, pp. 162-163 y para el ejemplo de Magdalena trat. 16, cap. 1, p. 453.

¿Quién, pues, no se holgará de tener en sí un jardín fresco y hermoso a do su Amado le recrehe y descanse con Él?

(ff. C 1r-1v)

La interrogación retórica recuerda el pasaje del *Cantar de los cantares* (4, 16), en el que la esposa, que en la tradición exegética se interpretó como el alma devota, dice:

"Levántate, cierzo; ven austro/ oread mi jardín, que exhale sus/ aromas. Venga a su huerto mi amado/ a comer de sus frutos exquisitos"

La religiosa expone cómo el alma debe "limpiarse".

Y, pues no puede ser regado sino por el caño de la conformidad de la propia voluntad con la del que tiene el agua suaue para lo refrescar y alegrar, ¿quién podrá tener otra voluntad a la de su obediencia? ¡Ay de nosotros que, porque no miramos esto, están secos nuestros vergeles y nacen las malas yeruas en ellos! ¿Por qué, pues, no consideraremos que tenemos por vna hora la vida y que si dexamos en nosotros las malas yeruas para que hagan raíces y hábitos de mala castunbre, no las podremos después arrancar?. Deueríamos en esto mucho mirar y que quando las raíces son grandes, avnque algunas vezes se arranquen todavía queda algo dellas para boluer a caer, y muy pocas vezes se arrancan de todo. Y que también las malas yeruas no se secan ni se carcomescen tan presto como las buenas. (f. C 1v)

Es inevitable recordar la exposición, más completa y ordenada, de los modos de regar el huerto que Teresa de Jesús describirá, en los caps. XI-XXII de su *Libro de la*

*vida*, para ilustrar los cuatro grados de oración. Ya se comentó que la escritora presenta su explicación con la imagen del alma devota como huerto dispuesto a florecer con la ayuda divina:

Ha de hacer cuenta el que comienza, que comienza a hacer un huerto en tierra muy infructuosa que lleva muy malas yerbas, para que se deleite el Señor. Su Majestad arranca las malas yerbas y ha de plantar las buenas. Pues hagamos cuenta que está ya hecho esto cuando se determina a tener oración un alma, y lo ha comenzado a usar. Y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortelanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a erchar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a este Señor nuestro, y ansí se venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes. [...] Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras [...] <sup>854</sup>

El tono de la autora dominica es más coloquial y refleja la influencia de predicaciones dirigidas al pueblo. Se quiere convencer al receptor de la urgencia y la importancia de purificar su alma para evitar la muerte espiritual. El peligro del comportamiento pecaminoso es sugerido con la imagen de un huerto descuidado o, incluso, una selva que crece sin medida y que invade lo que podría ser un espacio ameno.

Esto pues nos espante y también que, quando el Señor entra en su jardín y coje para traer en su mano las hermosas rosas y flores, quando vee la mala yerua, córtala y échala fuera, y no se le da nada que se pierda. ¿Por qué, pues, no te correrás de ver que vno que te amaua y tú amauas (avnque tibiamente)

---

<sup>854</sup> *La vida*, p. 56.

refresca y recrea los vergeles que halla labrados y del tuyo no acura porque te vee sin açada de penitencia para alcançar la de la puridad et vigilancia? (f. C 1v)

La autora no sólo apela al sentimiento de temor del receptor, sino también al de vergüenza (por no responder adecuadamente como cristiano). Sor María llega a amenazar a aquel que no se convence de la necesidad de llevar un comportamiento penitente.

Si desto no te corres, espántete de ver que te pierdes lleno de carcoma. Mira que si no tomas el açada para ser curado, si tú no te labras para que te dexes labrar y des fruto, entrará el Señor del vergel y cortarte ha y echarte ha fuera y no se le dará nada que te pierdas. Dexarte ha echar raýzes en los desórdenes de tu voluntad y nada se le dará que andes de la suya apartado porque lo seas del para sienpre. (f. C 1v)

El que no atiende a los consejos de la autora será marginado del círculo de amados por el Señor. Por ello, se aconseja tener el vergel "muy labrado y regado" (f. C 2r), es decir, desarrollar un comportamiento virtuoso y conformar la voluntad propia a la de Dios. Sor María expresa este último concepto con la comentada imagen del "caño" que riega el jardín interior cuando el devoto sigue la voluntad divina. Sí así lo hace, recibirá el reconfortamiento del Señor.

¿E quién, con la puridad de la consciencia, no velará sobre el caño de la voluntad muy conforme a la de su Dios para que no falte el agua del amor y calor suyo en el jardín de su alma?. (f. C 2r)

Siguiendo los recursos de la homilética, la Beata ilustra con un ejemplo el comportamiento egoísta del devoto que pretende recibir el "amor y calor" de Dios sin esfuerzo ni sacrificio.

El que dessea esto, y no cura de trabajarse para alcançarlo, es assí como el auariento, e sin dexarlo de ser quiere hazer grandes limosnas diziendo consigo: "O si viniessse alguno a pedirme". Y quando viene el pobre a su puerta, leuántase perezosamente a darle y anda por casa enbaraçándose y buscando vn regojo de pan, diziendo entre sí al pobre: "O tú yrás de cansado o yo te llevaré tan poca cosa que tú no la querrás recibir de corrido". Et assí lo despide. (f. C 2r)

Tras la exposición del relato ejemplificante, aparece la interpretación espiritual que combina los conceptos reales con las imágenes alegóricas. Destaca la imagen de Dios que, como el mendigo del relato, llama a la puerta. En este caso, se llama para entrar en el interior del alma.

Uiene por ende tu Dios a la **puerta de tu corazón**, llámate con la contrición y deuoción, desseando que le des para que recibas del, que le llames, sigas y ames, para que se encierre en ti y te recrehe consigo y tú ocupaste en al, diziendo: "Después haré oración y terné más deuoción". No quieres renderle quando te llama et piensas después que podrás sacar deuoción de la carne llena de carcoma et de frialdad. (*Ibíd.*)

Al que sigue la actitud egocéntrica, la autora le expresa rotundamente su error: "Engañado estás, perdido andas" (*ibíd.*).

El desarrollo de la imagen del jardín interior se combina con la del Árbol de la Vida, que se identificaba con la Cruz de la Pasión. Por ello, se expone que ese árbol dio fruto agrio para Cristo -que sufrió grandes dolores- pero dulce a los humanos, ya que supuso su Redención.

¡O benignísimo Jesús!, pues Tú tomaste y nos das el açada, mira que sea bien labrado y apurado con ella el jardín que somos nosotros. Den fruto los árboles de vida con el Árbol de Vida que de contino dio fruto dulce para nosotros y azedo para Él.

(*Ibíd.*)

Cristo padeció generosamente para la salvación de los humanos, y el tormento físico se contrarrestó con su finalidad positiva. La autora anima a actuar con el mismo amor que Cristo mostró hacia los humanos. Es decir, ahora debemos ser nosotros los que tomemos el fruto acedo para contentarlo.

Aunque dulce cosa fue a su piedad y amor trabajar Él para nuestro descanso. Demos, pues, nosotros fruto dulce para Él, aunque sea para nosotros azedo. E si nos es dura cosa sufrir las tribulaciones y desconsolaciones, séanos dulce y agradable cosa sufrirlas por Él. Queramos lo que quiere Él y abracémonos a lo que es conforme a lo que Él manda y enseña. (*Ibíd.*)

Sor María se detiene a explicar, de un modo reiterativo, qué es lo que Cristo espera de nosotros.

Pues Él tan poco no quiere de nosotros lo que quiere Él, sino lo que nosotros podemos. Y esto es lo que nos pide y no lo que quiere, porque si lo que quiere pidiese, auríamos de ser despojados brevemente de toda nuestra escoria y carcoma para que

de presto nos recreasse y alegrasse y nos hiziesse gran cosa con Él. Quiere, por ende, de nosotros esto. (ff. C 2r-v)

De nuevo subraya la necesidad de tener voluntad para purificarse y, de esta manera, poder llegar a Cristo. Sin mediar transición, el sentido del discurso cambia, y la mística se dirige directamente a Dios.

E si no nos lauamos de lo nuestro siguiendo et mirando a sólo Él, no pone en nosotros lo suyo. Porque no quieres, mi Dios, poner tu thesoro con nuestra carcoma. (f. C 2v)

Entabla una especie de conversación con el Señor, en la que parece buscar su autorización de los consejos expuestos. De esta manera, actúa de transmisora de los deseos divinos hacia los humanos.

Si amaremos por ende al mundo, dexarnos has en él hasta que, recibido de Ti el querer que nos das para no quererlo, queramos nosotros dexarlo. E si amaremos passiones, en aquello nos dexarás ser abundosos y, no las queriendo nosotros dexar, darnos has el abundancia dellas, que es el Infierno, el qual está lleno de los que las aman. Et si amaremos a Ti, aquello nos darás que es a Ti mesmo, haziéndonos vna cosa contigo. (*Ibíd.*)

Sor María parece corroborar su discurso con la Divinidad. Ella podría imaginar que Dios escuchaba complacido sus comentarios, como la siguiente explicación, que expone que el devoto necesita la ayuda celestial para alcanzar la virtud.

Y pues no tiene tanta fuerça la criatura que pueda valerse sin Ti en no amar lo que la aparta de Ti, ni tiene fuerça para



amarte sino por el medio tuyo y contigo, deuémonos allegar a Ti y llamar a Ti sienpre que Tú nos mueuas a ello. Porque entonces, con la deuoción y fauor que nos das, ayudas para resisitir en lo vno y para aprouechar en lo otro. La qual ayuda no podemos assí recibir quando, hauiendo dexado de llamarte con ella, después te llamamos sin ella. (f. C 2v)

Con estas palabras se cierra la exposición en torno a la necesidad de seguir la voluntad divina. La autora se dirige de nuevo a Magdalena, que representa el comportamiento que la Beata ha mostrado como el adecuado.

Y mostrándonos esto, nuestro Deseado no quiso (¡o mi preciosa Magdalena!) que tú allegasses a Él. Más después allegó Él a ti, porque en allegando tú a Él no despertaras, más en allegando Él a ti despertote. (f. C 2v)

Surge de nuevo el ejemplo del amor desinteresado de la Virgen al Señor:

Y quando vieres en ti esto del, ama a quien te dio tanta grandeza, sepas guardarla y, en las desconsolaciones, consuélate con aquella dulce Madre que le suplicó lo que era voluntad del, no curando de la consolación della. Y quando te vieres resfriado y apartado del, **corre en tu corazón a buscarle con aquellos dos amados suyos.** (ff. C 2r-3r)

Se introduce un nuevo modelo de comportamiento que representan los apóstoles Juan Y Pedro. Para ello, Sor María recreará el episodio bíblico que narra cómo ambos apóstoles corrieron al sepulcro de Cristo para averiguar si era cierto que había resucitado. Esta sección compone una tercera parte dentro de la Primera visión.

#### 4.4.1.1.3 Fe débil

En la visión, la Beata recrea y dramatiza lo que ocurrió tras la Pasión. Se centra en las muestras de dolor de María, Magdalena y los apóstoles Juan y Pedro por la muerte del Salvador. Las distintas reacciones a la noticia de la Resurrección representan comportamientos devotos diferentes. Pedro y Juan son presentados, corriendo, como Magdalena, porque ellos también buscan a Cristo, pero yerran al dudar de las palabras de la discípula. Simbolizan la debilidad de la fe.

Y con que fuerça **corrían** los dos, y **corriendo** más el querido del Señor, no creyendo ni descreyendo del todo, más vacillando con la flaqueza y con el vestigio de fe y con el amor que le quedaua, esperaua al otro. (f. C 3r)

La autora amplía el episodio bíblico y crea cierta profundidad psicológica en los dos personajes. El "querido de Dios", el apóstol Juan, llega el primero, pero decide esperar a Pedro. Considera que este debe entrar el primero porque es mayor en edad, y porque, si llega más tarde, lo interpretará como un castigo por haber negado a Cristo. El comportamiento de Juan refleja la caridad cristiana.

Y no quiso entrar avnque llegó primero, diziendo entre sí: "Razón es que entre primero él, pues yo soy más mancebo. Y porque si yo allego y entro primero, será mayor su desconsolación y fatiga, diziendo que porque le negó él, no tuuo tanta fuerça para correr y llegar conmigo". Y avn después de él hauer llegado, no quiso el querido del Señor dizirle porque le esperaua y no hauía entrado, porque no quiso correr a sus canas.

Y, por esto, diziéndole el otro, después de hauer llegado: "hermano, ¿por qué no allegas?", no quiso dezirle sino: "llega tú, hermano, primero, que avn yo soy más mancebo. Y quedándose el querido del Señor a la postre, con que temor y acatamiento començó a entrar el otro, llorando e diziendo: "si está allí, ¿qué haré?. E si allí no le hallo, ¿qué será de mí?" E diziendo él al querido del Señor (después que huuo llegado adorado et mirado el lugar do quedó): "hermano no está aquí más del paño", con que agonía y gemidos entró el otro diziendo: "Yo le dexé, pues, aquí. Yo puse y dexé aquí el sacratíssimo cuerpo suyo, partiéndose mi Señora et yo con ella mi coraçón partido por Él. Y después boluí y le vi cercado de sus donzeles". (f. C 3r)

La Beata relata con interés dramático el suceso y hace entrar en escena a las santas mujeres que saben que Cristo ha resucitado.

Ued como vienen ellas corriendo a ellos. ¡Y qué bozes, y qué alegría traen, diziendo que es ya leuantado!. Ued a ellos alegres e tristes, dudosos y no dudan dello. Alégranse porque lo querrían y entristécense, diziendo: "¿Cómo certificaremos a los de dura ceruiz que Él es ya fuera de sus manos? ¿Cómo, siendo ellos tan duros, seremos nosotros creýdos, diziéndoles que lo sabemos (porque vnas mujeres nos lo dixeron) si no tenemos para esto firmeza mayor de certificárgeles?" (*Ibíd.*)

Ellas desaparecen de la escena, y los dos apóstoles quedan preocupados, porque saben que, si publican el testimonio de las mujeres, no serán creídos. Necesitan poder verlo ellos mismos para autorizar la noticia.

Ued ydas ellas (y quedando con esto los dos alegres e tristes) al Señor con ellos diziendo: "Uéys aquí, hijos, vuestro Maestro. Uéys aquí al vuestro Deseado". Uedlos ambos postrados e ninguno

dellos se osa leuantar. E diziendo el Señor a su querido: "leuántate hijo", él lloraua diziendo: "¿cómo se leuantará el triste que diste por fijo a la que te parió e yo quedeme adormido en el sueño de la muerte? ¡Ay de mí!, que no te negara si, andando contigo y estando después cabe Ti, a Ti sólo mirara. Aue de mi piedad, pues avnque te negué por quien Tú eres, no te negué por Señor, que avn después de muerto no te pude dexar. Súplase, pues, con el amor tuyo y con el amor que te he yo tenido (avnque ha sido de fuerça muy poca) la poquedad y flaqueza mía. Mira que me amaste, avnque no te he sabido mirar. (f. C 3v)

Las llamadas de atención surgen constantemente para subrayar la emotividad de la escena de arrepentimiento y perdón.

Mirad con que amor el Señor le echa la mano y lo leuanta, diziendo: "Hijo ¿y cómo te adormiste tú al tiempo que tan sola quedaua la que te encomendé? El amor mío dissimulara contigo. Y, pues, el amado mío te llaman, ser lo has tú de Mí e Yo de tí. Mas el otro, estando solloçando y llorando, dezía: "¡Ay de mí!, que si mirara yo a las palabras tuyas, mirara que eres Tú verdad y no podías faltar. ¡Ay del triste que estando a la mesa no piensa que puede tener falta de pan! Si esto pensara yo, estando a tu mesa (do ninguno me perseguía), no me venciera después vna moça. Y no me derribó ella, mas mi voluntad que estaua corrupta. Mi desorden y poquedad en no saberte mirar, me hizo dar tan rezia cayda.[...] ¡Y qué injuria tan grande te hize en negarte yo al tiempo que todos te atormentauan!" (Ibíd.)

Los apóstoles reflejan el arrepentimiento sincero y humilde del que sabe que ha fallado a Dios. Junto a la propia conciencia del pecado, está la esperanza en la

misericordia divina.

Todo lo desamparé y por esso de todo bien merezco ser desamparado. Sola la que te parió me recibió en su regaço, diziéndome: "Padre tienes que tiene abiertas las entrañas para recibir a los pecadores, y no te podrá negar su benignidad e piedad". Uengo, por ende, a Ti con la confiança que ella me dio y con la esperança que en Ti me da quien Tú eres. Castígame, pues, y despiértame para que sepa mirarte [...] Ya pues tengo pecados fechos para que siempre biua en humildad". (ff. C 3v- 4r)

Sor María aumenta la emotividad de la escena haciendo que el apóstol Juan se apiade de su compañero e interceda por él:

Y como en los hombres sea lástima de hombre a hombre y no de hombre a Dios, el discípulo querido del Señor, lastimado de la pena de su hermano, lloraua también con él y por él, diziendo al Señor: "Aue piedad del, que por serte suaue se lastima tanto. Mira que es tu hijo y recíbele, pues me has recibido. Mira mi verguença y confusión, que es mayor que la del, porque huiéndome Tú dexado a la que te parió, offendite más rezió en negarte".

La exposición atiende a los gestos, las posturas, las exclamaciones, creando un cuadro de hondo patetismo, que conmoovería al auditorio.

Ued como lloran los dos y nuestro Desseado dize con mucho amor a Sant Pedro: "Leuántate amigo mío, leuántate ya. No más, ya no más" [...] Uedlo leuantado y, huiendo mirado al Señor, cahe como muerto, diziendo: "Mire a mi Gloria e mírome". Y Sant Juan lo buelue a leuantar. Y el Señor dezía: "Leuanta, leuanta y toma

fuerça de todos y para todos. Por tus llagas sabrás curar las ajenas. Ten de ti cuydado, mas más de Mí que de ti."

(ff. C 3v-4r)

Como ya habíamos visto en las oraciones de Sor Constanza, la Beata presenta a un Cristo paternal y protector. Combina la imagen de Jesucristo como pastor y médico de almas; por ello, para curar, ofrece "suaue pasto".

Ued cómo les habla como amoroso Padre, ¡y qué fuerça pone en ellos! ¿Y a do va nuestro Desseado? Va a estar con los otros. ¡O Pastor tan suaue que assí anda allegando su ganado! ¡O misericordioso Pastor! ¡Y cómo los anda curando de las llagas que sus pecados (como lobos rauiosos) han hecho en sus almas! Como médico amoroso lieua en su presencia las vnciones suaues, para que todos tomen del el suaue pasto. (f. C 4v)

Sor María retoma el diálogo con la Magdalena, a la que consuela porque no ha sido creída por los apóstoles.

"O hermana, y tú ¿por qué te entristeces entre ellos, pues están todos alegres?. Entristeceste porque no te creyeron. Mira, pues, que, avnque le vieron, no han de quedar con aquel crédito ellos. Tú te gozas de tu consolación con su vista (no te acordando del testimonio que es menester de como fue leuantado), y ellos alégranse con Él y con el amor que le tienen. Dessean mostrar y satisfazer a los otros como es Hijo de Dios y que, por esso, es leuantado. No te entristezcas, pues, que alguno de los suyos no te creerá ni avn creerá a los otros. Y conuiene, por esso, que sea palpado y coma con ellos [...] porque comer y tener huessos todo junto no es cosa que pueda caber en fantasma. (Ibid.)

El Hijo de Dios tuvo que ofrecer pruebas para ser creído por sus discípulos y por los enemigos de la fe cristiana, que son calificados con el adjetivo "duro". La dureza remite a la falta de receptividad a la verdad de Cristo. La hostilidad ante los mensajes divinos se opone negativamente a las muestras de dolor y ternura de María y Magdalena. A medio camino de las dos posturas contradictorias, se halla la incredulidad de Pedro y Juan. Los dos apóstoles pasan por un estadio de debilitamiento de la fe, del que luego se arrepentirán hondamente.

¿Y qué testimonio fuera para con estos **endurecidos** dezir "leuantado es"? E diziendo ellos: "¿Cómo lo sabéys que les rindieran?", [Juan y Pedro contestarían:] "Sabémoslo porque vnas mujeres nos lo dixeron". Y **avnque en los spíritus sean yguales la mujer y el varón, en lo natural es más fuerte el varón a la vista de los naturales**. Y, por esso, para lo certificar a los otros, y para osar morir ellos sobre ello, mayor testimonio era menester que verle leuantado solamente mujeres. Y avn también, quando huviere de subir a su Reyno, no yrá por esto secretamente ni a vista de pocos, porque es tanta la malignidad y dureza de la corrupción del pecado y desobediencia, que dirían "Por ay se quedó entre los hombres", como cosa de poca fuerça y muy tierna para con ellos [...]

No te entristezcas, pues que tus hermanos no miran a sólo su plazer como tú, más junto con su plazer miran a ser certificados del secreto de la verdad, para lo poder osadamente afirmar por el prouecho de todos, y para mayor confusión y verguença de los de la **dura ceruiz**. Y es menester para los confundir muy aueriguada probança en cosa que es tan contra sus uoluntades y tan gran daño dellos. (ff. C 4v-5r)

La calificación de dureza, con el significado de falta de fe, se vincula a la maldad y al pecado de los que no creyeron a Jesús cuando vivía y cuando resucitó, pero también se sugiere la conexión con los que dudan de la propia autora que, como Juan y Pedro, se estarían equivocando gravemente. El verdadero cristiano no necesita pruebas porque cree gracias a su amor incondicional hacia Dios. En cambio, el que duda o sólo puede creer por indicios físicos refleja desconfianza o ausencia de verdadera virtud.

¡O piadoso Jesús! Que no bastaron treynta y dos años y medio que fue el tiempo que biuiste entre los pecadores, todo él de continúa penitencia. No bastó la sanctidad de tu conuersación, tus marauillosas obras con ellos y tu suffrimiento de fatigas y tormentos por ellos, para que fueses conoscido, por ser tanta la escuridad dellos con la corrupción del pecado, sino que después desto huuiesse avn demostrar cosas tan grandes de Ti al tiempo de tu partida. **Y que, avn con todo lo vno y lo otro, dure hasta hoy esta maldad y endurecimiento contra Ti entre nosotros,** ¡tanta es la corrupción del pecado!. Este tal muy lexos está del remedio, porque la voluntad corrupta no le dexará ver la verdad y hárale aborrecer la virtud. (f. C 5r)

De esta manera, el consuelo que Sor María dedica a Magdalena revierte en un autoconsuelo, en el que la poca credibilidad de sus palabras refleja la falta de fe de los que la acusan. Además, la necesidad de la señal visual y palpable (frente a lo "secretamente") para poder creer, se vincula con una fe débil, que no sería la de Magdalena ni de la Beata, sino la de los que no las creyeron. Y, en general, de los que, dejándose llevar por la apariencia



externa, consideran de más autoridad no sólo lo que es observado sino, concretamente, testimoniado por los hombres, que son de naturaleza más fuerte. Aparentemente la autora acepta la autoridad masculina, pero desliza la afirmación de que los hombres tienen más poder (fuerza) en "lo natural", pero no necesariamente en lo espiritual.

Se establece una relación entre dureza, fe débil y fortaleza sólo física, diferenciada de la fuerza interior o espiritual. Las mujeres son sólo débiles en apariencia; su poder está en el interior, es secreta, como los asuntos de fe. A conclusión parecida había llegado Teresa de Cartagena en *Admiración operum Dey* cuando había vinculado el espacio interior y recogido como el propio de las mujeres y el adecuado para la meditación espiritual. La debilidad de la mujer se convertía en una predisposición hacia lo divino.

#### 4.4.1.1.4. Plegaria final

Tras la consolación a Magdalena, la autora dominica ruega al cristiano que ame a Dios desinteresadamente. Aconseja seguir una serie de actos devotos que le conducirán a la comunicación verdadera con la Divinidad. Estos comportamientos remiten implícitamente a las figuras que han aparecido en el discurso, ejemplificando distintas actitudes y diferentes maneras de acercarse a Cristo. De esta forma, se recogen sintetizados, a modo de conclusión, los temas principales de la contemplación.

Primero se expone la necesidad de creer en Dios, pedir su ayuda para no caer en el pecado y confiar siempre en la misericordia divina. Si uno se arrepiente sinceramente

(como hicieron los dos apóstoles Juan y Pedro), Dios le perdonará.

Ama siquiera por esta libertad y descanso a tu Dios, avnque no has de amarle por interesse.<sup>855</sup> [...] Comiença siquiera por aquí, para que te dé el hábito de reposo y sossiego en la virtud. Y quando la turbación de passiones, el desasosiego y desordenada tristeza te combatieren y fatigaren, abráçate a tu Chrispo crucificado dando gemidos contra ti [...] E si te tuuiere vencido la passión, no cesse tu boz a tu Padre. Avnque estés derribado, dormiendo y comiendo, ten la vna mano en el bocado y da con la otra bozes que te ayude. Que si perseueras, no es tan sordo ni tan sin piedad que no te oya y socorra. (f. C 5v)

La autora continúa con la alusión a la voluntad de comportarse virtuosamente, purificando el alma de vicios y teniendo siempre presente la Crucifixión. La Pasión es considerada el arma que permite vencer en la batalla contra los pecados y las tentaciones. Se combina la imagen de la lucha espiritual con la del jardín interior, que había sido desarrollada antes por medio de la figura de Magdalena. Ella mostraba la actitud penitente que la autora aconseja.

Mas mira que el jardín esté limpio, esté el caño de la voluntad tuya conforme a la suya con enteridad. Porque por allí ha de venir el agua del socorro para regar y refrescar el jardín. [...] E si eres con lo que tu Dios te mandó, bien criado y comedido, luego Él abrirá tus ojos para que le mires y te dará con que le seas agradable y dulce. (ff. C 5v-6r)

---

<sup>855</sup> Debe recordarse que Sor María había dicho, al inicio del discurso, que la Virgen era "ajena del propio amor". Ella era ejemplo de verdadera cristiana porque había buscado a Dios para conformar su voluntad a la de Él, y no para hallar propia consolación. Vid. pp.683 y 684 del presente capítulo.

Por último, la autora afirma que, si se siguen estos comportamientos, Dios ayudará en la perfección interior. Entonces, el devoto desprezará las cosas del mundo y sólo se pensará en amar y contentar al Señor. El amor puro y desinteresado lo había ejemplificado la Virgen María. A ella la Beata le dirige las palabras que cierran el discurso y le pide que interceda en favor de los pecadores:

Y tú, dulce y alegre Madre de Dios, no te olvides hoy de los peccadores, pues te hezimos Madre de Dios. [...] Tú, pues, sey medio de nuestro remedio y no desampares a los peccadores.

(*Ibíd.*)

El motivo central de la Primera visión es la Pasión, que también surge en los otros textos que conservamos de la visionaria. La espiritualidad de Sor María fue cristocéntrica y tuvo siempre presente el sufrimiento de Dios hecho hombre. Se trata de la piedad que la reforma española difundió a lo largo del siglo XVI por medio de tratados de oración y meditación, como el de San Pedro de Alcántara o el *Libro de oración y meditación* de Fray Luis de Granada.

#### 4.4.1.2 Segunda visión

El segundo texto<sup>856</sup> que recopila el *Libro* se introduce con un detallado epígrafe, que data y sitúa el momento en el que el discurso visionario fue transmitido y,

---

<sup>856</sup> Ya se indicó al inicio del capítulo que Sainz Rodríguez ofrece una edición modernizada del texto en su *Antología de la literatura espiritual española, II, Siglo XVI (vol. I)*, pp. 66-74

seguramente, también compuesto. Es decir, se funden los tiempos de concepción y formalización del contenido, que se transmite oralmente y, simultáneamente, se recoge por escrito.

Sábado a la tarde a diez de deziembre, en Piedrahita, oyendo este día tañer vn manacordio o clauicibalo<sup>857</sup> fue arrebatada, y, presentes los religiosos del conuento, dixo: (f C 6 r)

Debemos tener presente que este texto, como el anterior, apenas debió ser retocado por el copista o, posteriormente, por el editor. Ambas manos debieron considerar que el texto era un mensaje inspirado y sagrado que debía transmitirse con la máxima fidelidad.

El discurso surge a partir del rapto místico que Sor María experimenta al escuchar la música de un instrumento de cuerda<sup>858</sup> y teclado. Esta música no sólo es causa sino también fundamento estructural del discurso. Este desarrolla varias imágenes que parten del motivo patrístico de Dios como músico, y lo conectan con el grupo de imágenes

---

<sup>857</sup> Mary Giles opina que el editor confundió el manacordio con un clavicordio. Vid. *The Book of Prayer of Maria of Santo Domingo*, p. 199 n.16.

El "clavicémbalo" o "clavicímbalo" es un instrumento de cuerdas y teclado, de la familia del clavicordio, cuyas cuerdas se golpean desde abajo por picos de pluma. En cambio, el "manacordio" es "un instrumento antiguo de caja armónica, como la guitarra, y una sola cuerda tendida sobre varios puentecillos fijos o movibles que la dividen en porciones desiguales, correspondientes con las notas de la escala. Se tocaba con una púa de cañón de pluma y servía de diapasón". [Cfr. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, 21ª ed., vol. 1, pp. 459.]

<sup>858</sup> En el Antiguo Testamento, el profeta y taumaturgo Eliseo recibió la inspiración divina al escuchar el son de una arpa;

"Traedme, pues, un tañedor de arpa". Mientras el arpista tocaba el arpa, fue sobre Eliseo la mano de Yavé y dijo: "Así habla Yavé: [...]" (II Reyes 3, 15-16)

que parten de la identificación de la Cruz como vid, metáfora que remite a la obra bonaventuriana *La Vid Mística*.

Sor María personaliza la tradición exegética y patrística para hablar sobre la importancia de la Pasión en la salvación de las almas, que deben armonizarse para unirse al concierto de la Creación. Surgen varios conceptos opuestos que pueden agruparse en dos series: pecado-suciedad-discordancia frente a virtud-limpieza y armonía.

#### 4.4.1.2.1 Las almas destempladas

La religiosa inicia su discurso dirigiéndose al "dulce y buen Jesu", que describe como el que temple y tañe las almas para purificarlas de sus pecados.

Lo que destempló el pecado témplolo tu sangre. Tú, pues, sabes conocer el temple y destemple de ellas. Y Tú sabes concertar y enseñar en ellas las cuerdas de las virtudes. (f. C 6r)

Las almas en pecado necesitan afinarse por medio de las virtudes, que se identifican con las cuerdas de un instrumento de música. El que tiene presente el acto de amor del Hijo de Dios y desea seguir su voluntad está receptivo a la purificación divina, y su alma se halla en armonía.

Desde el inicio de la visión se tiene muy presente que Dios es el Músico que tañe las almas afinadas, y temple las que no lo están para que recobren su estado inicial.

Mas si qualquier tañedor en lo que es material no quiere tañer quando está destemplado, ¿cómo Tú querrás tañer y morar en el

alma quando no está concertada y templada? Pues más te desagrada a Ti el pecado que al otro lo destemplado. (*Ibíd.*)

El discurso de Sor María oscilará entre la alusión general a los humanos y el caso personal. Al escuchar la música del manicordio será consciente del estado de imperfección de su alma. Pedirá a Jesús que le afine su interior para que pueda ser transmisora del canto divino.

En las varias invocaciones que la autora dirige a Cristo, se refleja la actitud de pecadora arrepentida que adopta, y que recuerda a la figura de la Magdalena que había presentado en la Primera visión y con la que parecía identificarse.

María Magdalena representó, a lo largo de la Edad Media, la mujer humana que se arrepentía sinceramente por sus pecados y que había mostrado una fuerte fe y un amor profundo por Cristo. La hagiografía medieval consideraba que había pasado los últimos años de su vida predicando y llevando una vida ascética y de penitencia. El arte y la literatura la representó, en muchas ocasiones, mostrando gestos extremos de amor y dolor, que -como ya se ha comentado- pueden verse reflejados en comportamientos de Sor María. Los diversos testimonios coetáneos a la Beata la muestran viviendo una piedad afectiva, que exterioriza por medio de ademanes desmesurados y sentimientos exacerbados, que la conectan con la patrona de su Orden y explicarían las exclamaciones, quejas y expresiones de amor que su discurso desarrolla.

no estaua yo templada para que Tú dulcemente en mí tañesses. No estaua concertado el instrumento de mi alma para que pusiesses Tú la mano suaue en el del amor tuyo de la voluntad tuya con que

la tañes, (*ibíd.*)

De forma parecida, en el *Tratado de oración y meditación* de San Pedro de Alcántara, aparecerá la comparación del interior del devoto que debe prepararse para la oración con la vihuela que debe templarse antes de tocarla:

Porque, primeramente, antes que entremos en la meditación es necesario aparejar el corazón para este sancto exercicio, que es como quien templa la vihuela para tañer.<sup>859</sup>

La Beata se dirige a un Cristo "dulce" y afectuoso, que se sacrificó por amor. Derramó su sangre para que la humanidad pudiera limpiar sus pecados y, así, restablecerse en el estado anterior al Pecado Original. Sor María se siente culpable y desagradecida porque no ha actuado virtuosamente y, por ello, su interior está sucio.

por no me hauer yo llegado a Ti para que las cuerdas de las virtudes della fuessen con tu sacratíssima sangre polidas, quitando Tú el lodo, poluo y escoria della. (*Ibíd.*)

La idea de que seguir el ejemplo ascético de Cristo perfecciona el interior queda subrayada con la imagen de pulir las almas y quitarles el "lodo, poluo y escoria".

La Beata expone que aquel que escucha música terrena, dependiendo de su estado espiritual, se entristece -como le ha ocurrido a ella- o se alegra.

---

<sup>859</sup> *Místicos franciscanos españoles, I. Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, ed. Rafael Sanz Valdivieso, O.F.M., Madrid, BAC, 1996, cap. V, p. 313

¡Ay de mí triste et miserable! ¿Et quién puede oír música que no se entristezca o no se alegre? Pues cada vno deue pensar en sí que es vna armonía hecha para estar siempre templada, agradable y suaue para el que la crió. (*Ibíd.*)

La música que podemos oír en el mundo es reflejo de la divina o celestial; si nuestro interior está perfeccionado, su audición nos produce bienestar porque nos recuerda la armonía de la Creación. Adivinamos, bajo estos motivos la tradición platónico-pitágorica, que se difundió a lo largo de la Edad Media por medio de la cristianización de Boecio, y que en el Renacimiento resurgió con fuerza en la literatura profana y espiritual.<sup>860</sup>

La visionaria aclara que aquella persona que siente que Dios quiere comunicarle ciertos dones -para afinar y limpiar su alma- debe alegrarse de tal misericordia. La comunicación divina puede venir por diversas vías, y debe ser aprovechada para el bien espiritual propio y de los demás.

deue alegrarse quando el que la crió se allega a templar y polir las cuerdas della, o con el santo pensamiento que de sí en ella pone, o con las fatigas et tribulaciones con las quales la haze limpia y polida para que pueda suaueamente tañer. (ff. C 6r-v)

---

<sup>860</sup> Es paradigmática de esta tradición la ya citada *Oda a Salinas*, donde Fray Luis de León expresa la elevación espiritual que experimenta al escuchar la música del organista Salinas. Explica cómo su alma asciende hacia las esferas celestes y llega hasta el gran Maestro.

Siglos atrás, Hildegarda de Bingen ya había hablado de la música cósmica. Como después Sor María de Santo Domingo, consideró que el Pecado Original había causado que la humanidad perdiera su relación con la armonía celeste. La visionaria compuso cantos espirituales de alabanza a Dios para recordar los cantos celestiales, que identificaba con el conocimiento original. Vid. «Armonías y disonancias en el cosmos de Hildegarda de Bingen», *DUODA* 16 (1999), pp. 35-52.



El devoto debe ser receptivo a los diversos y variados bienes que Dios envía y debe buscar el propio perfeccionamiento interior. Esto es lo que hizo Teresa de Cartagena cuando entendió que su enfermedad había sido enviada por Dios para su salud espiritual. Recordemos que esta escritora había hablado de avisos y señales que el Señor envía para predisponernos a la salvación espiritual. Junto a la ayuda divina es necesaria la voluntad personal de perfección y el comportamiento ascético.

Sor María también considera que el cristiano debe trabajar para limpiar su alma de vicios y prepararse para que la virtud divina se hospede en ella. Entiende que los que no responden a los avisos que Dios manda tienen la voluntad desordenada y cierran su alma al Señor. Esta idea es presentada con la exclamación "ay triste de mí", que personaliza el discurso y le otorga carga emotiva.

Mas ¡ay de mí triste!, si estando llamando yo al que ha de tañer no quiero alimpiarle mi alma, si yo le cierro la puerta estándome abraçada a los desórdenes de mi voluntad, (f. C 6 v)

Como vimos en Teresa de Cartagena, Sor María identifica el rechazo de seguir la voluntad de Cristo con el daño y la "muerte" espiritual. En cambio, el devoto que desea purificar su interior está buscando la verdadera salud y salvación, que es vida y armonía.

si yo me quiero estar antes en la muerte del pecado y no me quiero gozar en la salud mía, ¿cómo podrán ser las cuerdas de mi alma templadas, ni con la suauidad del buen pensamiento, ni con la reziura y açote de las tribulaciones? (Ibíd.)

Nótese las oposiciones entre la suavidad del buen pensamiento (los avisos y mensajes divinos) y la "reziura" y el "açote" que suponen los sufrimientos. Estos, paradójicamente, son enviados con el fin provechoso de probar la virtud de paciencia y purificar el alma de pecados. Tanto los buenos pensamientos como las tribulaciones predisponen a la limpieza interior, que conduce a la salud verdadera y, por tanto, alejan de "la muerte del pecado".

Recordemos que, en la Primera visión, la Beata había imaginado el alma como huerto o vergel que debía podarse de malas hierbas, cavarse con el azada de la devoción y regarse con el caño de la inspiración del Espíritu Santo. De esta manera, el interior podría convertirse en un jardín donde el Esposo vendría a recrearse. En la Segunda visión también se habla de limpieza, pero en relación a la imagen de preparar un instrumento para que suene, para ello se quita el polvo de las cuerdas y se intenta afinar. Eso es lo que Sor María pide a Cristo que haga con su alma.

¡Ay de mí triste! ¡Y cómo, mi Dios, me hauía yo de gozar en que tú me alimpiasses et quitasses el poluo de las cuerdas! Hauía yo de gozarme y responderte con vn consonante muy dulce y suaue, poniendo aquel sancto pensamiento por obra y rescibiendo con alegría las tribulaciones para que mi alma fuesse alimpiada.  
(*Ibid.*)

#### 4.4.1.2.2 El calor divino

La Beata parece aludir a la vivencia mística cuando habla del toque de Dios con palabras que pertenecen al

campo semántico del fuego ("encender", "calor").

Y quando la mano suaue de tu amor y calor toca y enciende mi alma, ¡qué concierto o conocimiento de Ti y de mi pones en mi entendimiento! (*Ibid.*)

El discurso adquiere cierto tono afectivo, que remite a las expresiones del amor carnal que varias religiosas medievales utilizaron para hablar de sus vivencias de lo divino.

La Beata desarrolla el tema de la importancia de la virtud de caridad, que comprende el amor a Cristo y, a partir de este, el amor hacia los otros. Aquel que se halla en un estado de purificación interior debe ayudar a los que se encuentran en una situación de postramiento espiritual. Como es propio de la terminología cristiana, la perfección espiritual se vincula a lo elevado, mientras que lo pecaminoso y dañino para el alma se halla en un espacio inferior.

E si yo estoy leuantado, luego deuría yr a ayudar al otro que está caýdo. Y quando estuviesse yo caýda, deuría yr luego al otro que está leuantado en tu amor y calor para que me enseñase y me ayudasse. Porque entonces está nuestra armonía en concierto, quando nos ayudamos dentro de nosotros contigo y nos ayudamos los vnos a los otros en Ti. (f. C 7 r)

Siguiendo el mensaje evangélico, los cristianos deben desear no sólo la propia salud espiritual, sino también el bien común; por ello, es necesaria la ayuda mutua. Seguramente la autora combina el género masculino ("leuantado") y femenino ("caýda") para subrayar la idea de que ella ejemplifica el común de los humanos (hombres y

mujeres). Cabe señalar que emplea la terminación en femenino para aludir a su estado de imperfección. Posiblemente esto responde a la actitud de humildad y de arrepentida pecadora que surge a lo largo del discurso y que la impulsa a retratarse como "caída". En todo caso, el fragmento aboga por el concierto de todas las almas perfeccionadas en la virtud, que puede proporcionar una armonía que se integre en la universal.

San Agustín ya había mencionado el cántico del universo, que podía imprimirse en el alma del devoto que fuera receptiva a Dios. Había considerado que el alma se perfecciona "cuando se aparta de los sentidos carnales y se reforma gracias a las armonías divinas de la Sabiduría".<sup>861</sup>

La imagen musical que fundamenta el texto de Sor María se remonta a la tradición patristica, que cristianizó la idea pitagórica de la música de las esferas y -como ya se ha comentado- se difundió a lo largo de la Edad Media a través de Boecio. Según Victoria Cirlot,<sup>862</sup> Boecio distinguió "la *musica mundana* (música de las esferas producida por la moción de los cuerpos celestes), *musica humana* (la que une lo racional y lo irracional del alma con el cuerpo) y *musica instrumentalis* (hecha por los seres humanos)". El carolingio Regino de Prüm añadió a esta clasificación la música que proviene del canto de los ángeles en el cielo.

Sor María tiene presente que la armonía humana, que se integra en la celestial, fue posible gracias a la Pasión. Considera que las almas cristianas son instrumentos que se

---

<sup>861</sup> Cfr. *Obras completas de San Agustín XXXIX. Escritos varios 1º*, p. 297.

<sup>862</sup> *La mirada interior*, p.63.

afinan cuando se perfeccionan en las virtudes y siguen el ejemplo de Cristo. La visionaria coetánea de la Beata de Piedrahita, Sor Juana de la Cruz, se considerará ella misma flauta, trompeta y, en otras ocasiones, guitarra de Dios.<sup>863</sup> En sus sermones expresará la idea de que es instrumento que Dios toca para transmitir la música de la salvación.

Estas dos místicas castellanas entroncan con las varias místicas medievales que autorizaron su discurso público adoptando el rol de profetas y, por tanto, transmisoras de la palabra sagrada. Destaca el ejemplo de Hildegarda de Bingen, que se describe -en *Liber vitae meritorium*- como una cuerda que sólo suena cuando el arpista la toca. En una carta a los prelados de Mainz, considera la Caída del primer hombre como la pérdida de voz, que representa la pérdida de semejanza con el Creador, que es verdadera sabiduría (se relacionan el sonido o la voz con el saber). El arte musical y la creación de instrumentos -la armonía artificial- ha posibilitado que la humanidad pudiera recuperar la música perdida. Hildegarda establece la analogía del cuerpo como vestido de la voz viva, que es el alma, "y el alma es sinfonía".<sup>864</sup> En otra carta, esta vez dirigida a Santa Isabel de Shonäu, menciona que el receptor de la inspiración divina es como una

---

<sup>863</sup> Precisamente, R. Surtz ha publicado una monografía sobre Sor Juana que ha titulado *The guitar of God*, para subrayar la importancia que la concepción de Dios como músico tiene en la espiritualidad de esta franciscana. En el capítulo III, que lleva el mismo título que la monografía que lo incluye, el crítico explica que la imagen del visionario como instrumento de música fue empleado especialmente por los Padres de la Iglesia para aludir a los profetas del Antiguo Testamento. En este caso, se relacionaba el soplo divino que inspira a los profetas con el aire que sopla el músico para hacer sonar la trompeta.

Vid. *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, p. 87.

<sup>864</sup> Vid. *La mirada interior*, p. 63.

trompeta que el músico toca.

En la misma línea de autorepresentarse como instrumento en manos divinas, se sitúan las palabras inspiradas de Sor Juana que el *Conorte* recoge,

E también venía a tañer con esta boz como faze el tañedor que tañe la flauta e la faze sonar con el resollo que le da, por quanto Él es el gran tañedor que sabe fazer muchos sonos.

(f. 301 r)

En el libro que narra la vida de esta religiosa, se explica cómo Dios ha querido probar su paciencia por medio de diversos sufrimientos físicos. Los dolores se describen en términos musicales, que remiten nuevamente al papel profético que ella encarna.

Parézeme veo todos los miembros e benas e coyunturas de mi cuerpo hechas como a manera de cuerdas e teclas e clavijas de vihuela e a nuestro Señor tocarlas con sus sacratísimas manos, e tañer con ellas a manera de instrumento o vihuela e azer muy dulce e **suave** son de armonía. (*Vida*, f. 60r )

La misma religiosa imagina a Santa Clara como instrumento que el Señor tañe y sopla con amor.

a deshora le salió de los pechos, hacia la parte del corazón, un caño de oro como de órgano muy resplandeciente, y le tañía él. Con su preciosa boca y con sus manos tañía en el vaso, que estaba de la otra parte, y hacía muy dulces y **suaves** y deleitosos sonos y melodías. Y que, con los preciosos y castos tañimientos que él hacía a la bienaventurada santa clara, recibía ella tan grandes dulcedumbres y consolaciones y gozos accidentales que se caía a una parte y a otra, muy embriagada

y encendida de amor divino.<sup>865</sup>

Como Sor Juana, la Beata emplea en múltiples ocasiones los términos "suaves" y "suavidad". Su intención es la de representar un Cristo humanizado y afectuoso.

Esta armonía, tan **suaue** y tan concertada, dexó para ti y para todos sobre nosotros la alegría, **suauidad** y calor con que tu sacratíssima sangre se derramó por nosotros. (f. C 7 r)

#### 4.4.1.2.3 La confesión

Sor María expone que el sacrificio de Cristo permitió que, por medio del sacramento de la confesión, las almas pudieran redimirse de los pecados. El devoto arrepentido puede confesar ante Dios sus errores para poder limpiar su alma. El acto confesional supone tormento purificador para el pecador, que pasa por la vergüenza de reconocer y explicar sus ofensas ingratas hacia su Creador.

¿Y qué (Dios mío) es la causa que siente allí tan gran tormento en decirte sus manzillas el que te ha offendido? Pues fuera de aquel Sancto Sacramento, burlando y practicando, acostunbra la criatura dezirlas a otra sin pena ni afrenta. No es otra cosa la causa sino que siente allí el alma como le quitan el lodo, orín, vescosidad et miseria del pecado a que ella estaua abraçada. Siente, por ende, dolor al dar de los golpes del arrepentimiento, y gemidos que la curan allí. (f. C 7 r)

Como es característico en el vocabulario espiritual

---

<sup>865</sup> *El Conhorte*, vol. I, p. 1078.

cristiano, el pecado se identifica con la suciedad y el deseo de la virtud con la intención de purificar, limpiar o purgar el interior.

Sor María defiende la importancia del sacramento confesional, por tanto, refleja una piedad ortodoxa frente a los grupos "herejes" de los alumbrados (a los que se la quiso vincular). La llamada "secta de los iluminados o alumbrados" defendió, a lo largo del siglo XVI, una piedad personal que infravaloraba los sacramentos instituidos por la Iglesia católica y los actos penitenciales.

La Beata subraya la idea de que la confesión permite limpiar el interior con la enumeración de tres elementos que identifican el pecado con suciedad y oscuridad: "lodo", "orín" y "vescosidad". La erradicación de esos elementos supone esfuerzo, es decir, tormento espiritual. El sufrimiento interior del que se confiesa se compara con el que Cristo padeció, y que el devoto debe imitar.

E assí como Tú sentiste dolor al derramar de tu preciosa sangre para limpiarla, siente allí ella aquel mouimiento en cuya fuerza se alimpia. (*Ibíd.*)

El acto de confesión es visto no sólo como un momento doloroso, sino también conflictivo donde el mal y el bien luchan para hacerse con el alma del individuo. Esta batalla interior nos recuerda a las imágenes que Sor Constanza había desarrollado cuando aludía al momento del óbito, y que nos remitían a la tradición de las *Ars Moriendi*. Este género divulgó, en la literatura bajomedieval y del Renacimiento, la idea de que el moribundo debía experimentar un combate interior con el mal para erradicarlo de su alma. El cristiano, en el momento cercano



a la muerte corporal, debía hacer frente a sus flaquezas y mostrar arrepentimiento sincero por sus faltas a Dios. De esta manera, podía evitar que su alma se perdiera en la muerte verdadera e irremediable, que conduciría su alma al Infierno.

Debe tenerse en cuenta que, junto a estos textos que aconsejaban cómo el cristiano debía comportarse en los momentos próximos al óbito, se difundieron obras que desarrollaban la metáfora, de tradición bíblica, de la vida como batalla contra el mal. En relación con esta imagen estaba la del alma como fortaleza o ciudad interior que debía defenderse. La encontramos en San Agustín y San Bernardo, y será desarrollada ampliamente por autores espirituales de los siglos XV y XVI (como ya se ha subrayado en el capítulo 3) que defendieron una piedad ascética y de perfección interior.

Sor María tiene presente el motivo de la lucha contra el pecado, y lo desarrolla en la imagen del conflicto entre el "aduersario" de Dios y la sangre de la Pasión, que remite a Dios hecho hombre. Esa batalla interior es experimentada por el pecador cuando se debate entre el deber de declarar sus errores y la vergüenza que esto le ocasiona.

Y también el aduersario pone allí impedimento con vna vergüença no buena para que no se diga el pecado. Están, pues, allí combatiendo sobre ella los dos: tu sacratíssima sangre y el aduersario, él queriendo turba[r]la y ella queriendo alipiarla y lauarla. (*Ibíd.*)

La tensión que vive el pecador se visualiza con el enfrentamiento del comportamiento turbador del enemigo y la

actitud benefactora de "ella", que quiere limpiarla. Surge una caracterización maternal de Cristo que, por medio de su sangre, se encarga de lavar con suavidad la suciedad espiritual. El enemigo, caracterizado en masculino, "carga" sobre el alma vergüenza y temor, sentimiento que Cristo, citado en femenino, intenta "ablandar". ¿Sor María está relacionando lo masculino con la violencia y lo negativo? En todo caso, la autora considera en femenino la protección y el amor que Cristo mostró y muestra por la humanidad.

Y al quitar deste orín,<sup>866</sup> que estaua apegado y asido, siente el alma la afrenta y la pena. Y no le das Tú esta pena y affrenta, antes la esfuerças para que se temple. Mas viénele del aduersario, con vn embaraço y temor seruil y de mala manera que pone en ella porque no sea alimpiada, (*ibíd.*)

Sor María reemprende el motivo del alma en armonía con una exclamación dirigida a Dios, al que interroga retóricamente para alabar su acción benefactora sobre el espíritu humano.

¡O mi Dios! ¿Y qué instrumento hay de tanta melodía y tan suaue como es el alma templada y concertada? Ninguno, por cierto, porque el amor tuyo pone en ella el concierto y la melodía, la qual está en Ti concertada, pues sale de tu immenso concierto el temple y concierto para el desconcertamiento del alma. ¿Y para qué, pues, deuemos oýr las tales músicas nosotros si no para allegar nuestros coraçones a Ti, que pones nuestra alma en concierto y quitas el destenplador? (ff. C 7r-v)

---

<sup>866</sup> En *Camino de perfección*, Santa Teresa dirá que la divina visión o contemplación mística es como "agua viva" del Cielo que "deja el alma clara y limpia de todas las culpas [...] y libre de **lodo y miseria** en que por las culpas estaba metida". [*Cfr. Camino de Perfección*, cap. 19, p. 155.]

Por medio del poliptoton que reitera el concepto "concierto" y su opuesto "desconcierto", se subrayan las acciones enfrentadas de Cristo, que temple el alma, y el mal, que la destempla.

#### 4.4.1.2.4 El sueño de los pecados

Sor María se alza en ejemplo de persona humilde y devota que pide su salvación a quien realmente puede concederla.

Despierte, por ende, a mí, muerta, para que con todas las cosas, me allegue a Ti, pues todas ellas y todos los artificios me conbidan a ello. Yo espero en Ti que Tú me despertarás y, en tal manera, tenplarás mi alma, que quemarás en el amor y calor tuyo mis huessos et alimpiarás mi carne, y aun la carcoma natural quitarás della para que del todo sea agradable a Ti, et limpia del todo. (f. C 7v)

La terciaria dominica pide no dormirse en el pecado, como también lo había rogado Sor Constanza en sus plegarias. Se trata del motivo de estar atento a la salvación espiritual, que Teresa de Cartagena había mencionado en la *Arboleda* cuando describía los beneficios de las tribulaciones. Esta escritora había llegado a entender que su enfermedad le había sido enviada para motivarla a perfeccionar su interior. Expresó la idea con una bonita imagen que mostraba, de forma gráfica, la acción positiva del sufrimiento físico, que impedía dejarse llevar por el placer de los pecados.

quando la pena es de tal calidat que en toda cosa que pecado pueda causar es añadida pena de tal guisa, que **doquier que la culpa quiera reclinar la cabeça halle presta la almohada del tormento**. Donde se sygue que o no se acostará a pecar, o en començando a pecar començará a penar. (ff. 12v-13r, p. 54)

Sor María también está aludiendo al peligro de dejarse llevar por aquello que perjudica el alma, por ello pide a Jesús que la mantenga despierta:

Despierte, por ende, a mí muerta, para que con todas las cosas, me allegue a Ti. (f. C 7v)

En la Primera visión, la autora ya había mencionado la idea de estar en vela, es decir, actuar para que el interior se perfeccione de vicios. El concepto se relacionaba con la imagen del jardín del alma que debe regarse con el caño de la devoción sincera:

¿E quién, con la poridad de la consciencia, no **velará** sobre el caño de la voluntad muy conforme a la de su Dios [...]?

(f. C 2r)

#### 4.4.1.2.5 El amor de Cristo

La Beata de Piedrahita combina en su texto el motivo del Señor que quita la suciedad del alma con el de dar calor. Ambas acciones nos muestran a un Cristo protector y maternal pero, en el caso del concepto del fuego o calor afectivo, también se tiene presente la imagen de Cristo como Amado.

El alma, el cuerpo y la carne muerta en los huessos todos te siruan; el alma amando et mirando a Ti siempre, la carne padesciendo por Ti, y con ella los huessos quemándose todo ello en la caridad del alma. (*Ibíd.*)

Las alusiones en torno al concepto de quemarse por amor se conectan con el tema de la caridad de Cristo. El motivo se completa con la imagen de las cadenas afectivas que atan el alma a su Benefactor. Se trata del vocabulario emotivo que entronca con la tradición exegética del *Cantar de los cantares* y las expresiones de la unión mística, que emplearon de forma especial mujeres místicas de la Edad Media. En las letras castellanas, Sor María y Sor Juana serán las primeras autoras que hablarán de la unión mística en términos de afecto humano.

Sor María refleja la influencia del *Cantar de los cantares*, o de la literatura que deriva de los versículos bíblicos, cuando expone: "E ya de poco acá me parece estar siempre en tu regaço reclinada mi cabeça" (*ibíd*). Cristo es considerado como protector y benefactor del alma enamorada, que desea descansar en su "regaço". El amor que siente el alma humana por Cristo le conduce a ansiar la unión con Él, por ello, Sor María menciona las cadenas o ataduras de amor (que, siguiendo la línea del discurso, las califica como suaves).

Átame, por ende, a Ti para que de Ti no me aparte. Átame a Ti, amor mío. Y sea la atadura con vna **suaue cadena de la caridad y amor tuyo**, para que estando atada y asida a Ti, viendo a tus hijos caýdos, me pueda abaxar a tomarlos en los braços y traerlos a tu amoroso regaço. (f. C 7v)

Podemos observar de nuevo la identificación de la autora con la figura de Magdalena, que era considerada como la fiel enamorada de Cristo. Buenaventura, en *El Árbol de la Vida*, había subrayado el amor de la Santa por su Maestro con las imágenes del fuego afectivo y las cadenas de caridad.

María Magdalena ardía con tales incendios de amor, sentía tanta dulzura de piedad y era arrebatada con tan fuertes cadenas de caridad,<sup>867</sup>

La franciscana Isabel de Villena, en su *Vita Christi*, también expresa el intenso afecto que Magdalena siente por Jesucristo con la imagen de la "cadena de amor",

E Magdalena, oint aquestes coses e sentint-se dins si tirada per gràcia singular de la clemència divina, veent-se ja lligada e fermada ab aquella **cadena d'amor**, la qual com més anava més creixia dins ella.<sup>868</sup>

Volviendo a Sor María, ella asume el papel de intermediaria entre la Divinidad y el común de los humanos, a los que quiere ayudar a salvarse. En relación con la metáfora de atarse por caridad, la religiosa se considera loca de amor.

Átame, Dios mío, a Ti como loca, para que lo sea en el amor tuyo. Átame a Ti, para que esté atada y suelta; suelta para ganar para Ti, y atada para no te enojar. (*Ibid.*)

---

<sup>867</sup> *op. cit.*, p. 306.

<sup>868</sup> Hauf i Valls, *ed. cit.*, cap. CXVII, p. 212.

Precisamente, en la composición sobre la Pasión del poeta del XV Pero Gómez del Ferrol se retrata a Magdalena como "loca de las locas":

La Madalena que allegava,  
e tan grandes bozes dava,  
como loca de las locas,  
¡la su cara e las sus tocas  
sin piadad cómo rasgava!<sup>869</sup>

Sor María expresa la paradoja de que atarse a Cristo supone libertad espiritual, ya que aleja del pecado, en el que cayó Adán. El error del primer hombre destruyó la armonía de la humanidad, que quedó "atada" en el pecado. Fue necesario que Cristo padeciera para liberar y templar de nuevo las almas. Tal vez se está relacionando las ataduras de amor con las cuerdas instrumentales, metáfora de la Pasión, que posibilitan la música de las almas.

Estaua suelto y no atado nuestro primero padre, tu hijo. Y lo que él, por esto, destenpló en él y en nosotros, templástelo Tú con tu sanctíssima sangre. (*Ibíd.*)

R. Surtz<sup>870</sup> ha sugerido que las ligaduras que menciona Sor María evoquen las cadenas que se colocaban a los enfermos mentales en su época y, a la vez, al motivo de ser

---

<sup>869</sup> Pedro M. Cátedra, *Poesía de Pasión en la Edad Media*, p. 113, vv. 876-880.

<sup>870</sup> «Imágenes musicales en el Libro de la Oración (¿1518?) de Sor María de Santo Domingo», *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. A. Vilanova, Barcelona, PPU, 1992, t. I, (pp. 563-569), p. 567. También en "The «Sweet Melody» of Christ's Blood: Musical Images in the *Libro de la oración* of Sister Maria de Santo Domingo, *Mystics Quaterly*, núm 17 (1991), pp. 94-101.

loco en Dios, que había expresado San Pablo. El apóstol, en *la Epístola I a los Corintios* (4,10), había dicho que creer en Dios era una locura sabia.

Hemos venido a ser **necios por amor de Cristo**; vosotros sabios en Cristo; nosotros, débiles; vosotros, fuertes; vosotros, ilustres; nosotros, viles.

Cabe decir que en *La leyenda dorada* se narra como el apóstol, por su fe cristiana, fue atado con cadenas de hierro, que tras su muerte fueron veneradas porque podían realizar milagros. La leyenda cuenta que San Pablo convirtió a los soldados que lo vigilaban. Estos le permitieron escapar, pero el Santo prefirió seguir siendo "un legítimo soldado de Cristo",<sup>871</sup> es decir, consideró que las cadenas le hacían más libre espiritualmente.

Cuando se vio cargado de cadenas se sintió más satisfecho que si hubiesen coronado su cabeza con ricas diademas; cuando estuvo preso, las cárceles parecieronle el cielo; [...] porque para él cada sufrimiento padecido por la causa del Señor tenía sentido y valor de premio, hasta el punto de que, cuando se refería a sus dolores, llamábalos gracias.<sup>872</sup>

Es posible que haya una conexión entre las cadenas históricas de la leyenda y las que menciona la epístola bíblica. Sor María pudo tener en cuenta ambas fuentes cuando mencionó su deseo de atarse por amor a Dios y, además, es posible que conociera el desarrollo de la imagen que ofrece San Buenaventura. En *La Vid Mística* se alude a

---

<sup>871</sup> Cfr. *La leyenda dorada*, t. 1, cap. XC, p. 360.

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 367.



los lazos de caridad y se relacionan con las cadenas de la Pasión, que son metáfora de los diversos tormentos que Cristo pasó,

Atémonos, pues, con los lazos de la pasión del bueno y amorísimo Jesús, para que podamos con El ser atados con los lazos de la caridad [...] y así, mediante las ligaduras de la caridad, seamos una misma cosa con El.<sup>873</sup>

También el Santo seráfico expresa la paradoja de que los lazos de caridad liberan del mal.

Con los ojos del alma puedo verte, Señor Jesús, y te contemplo preso y despojado como ladrón, arrastrado al tribunal del príncipe de los sacerdotes y después a presencia de Pilatos [...] ya estabas **atado con cadenas de amor**, las cuales sin dificultad pudieron traerte a sufrir las cadenas exteriores. Gracias, ¡oh buen Jesús!, a **tus cadenas, que tan poderosamente rompen las nuestras.**<sup>874</sup>

Seguir a Cristo supone libertad y auténtico conocimiento. Erasmo, en el *Enquiridión*, también aludirá a la paradoja paulina de que la locura de seguir a Cristo es verdadera sabiduría.

el autor de la sabiduría, o por mejor decir la misma sabiduría, es Jesu Christo, [...] é es nuestra verdadera sabiduría, según lo afirma sant Pablo diziendo también así: *Nosotros predicamos a Jesu Christo crucificado, cosa de que los judíos se escandalizan, pareciéndoles que es contra su ley, y nos calunian por esto como a perversos y llenos de malicia, y de que los gentiles por otra parte se burlan, pareciéndoles que es contra*

---

<sup>873</sup> *Obras de San Buenaventura*, II, p. 683.

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 677.

su saber, y assí nos tiene por gente loca y llena de necesidad, pero a los que Dios trae para sí de entrambos linajes de gentes, esles a éstos Christo, no malicia, sino antes la mesma virtud de Dios, y no necesidad ni locura, sino la mesma sabiduría de Dios, mediante la qual podeamos, siguiendo al mismo Hijo de Dios, vencer también y triunfar de nuestro enemigo,<sup>875</sup>

En Sor María de Santo Domingo hallamos ideas afines a los que defendieron una piedad interior, auténtica y que tenía muy en cuenta los Evangelios y las epístolas de San Pablo. La Beata se sitúa dentro de la corriente de espiritualidad reformista que se difundió en Castilla en los siglos XV y XVI, y que propició la recepción de las ideas y las obras erasmistas a partir de 1520 (fecha en la que se publicó la primera obra del pensador holandés: *Querela Pacis*).<sup>876</sup>

Puede decirse que lo que distingue claramente el pensamiento de la Beata de la ideología erasmista y de los alumbrados, que coincidieron con varias ideas del pensador holandés, es el valor que la autora otorga a la piedad lacrimógena, que centraliza el pensamiento en la Pasión. Como ha dicho M. Bataillon, Erasmo y los alumbrados "juzgaban tétrico y carnal aquel cristianismo que se quedaba, según ellos, en la humanidad de Cristo en vez de levantarse mediante el espíritu libertador hasta la divinidad de que nos hace partícipes".<sup>877</sup>

---

<sup>875</sup> El *Enquiridión o manual del caballero cristiano*, ed. Dámaso Alonso, Madrid, Revista de Filología Española, Espasa-Calpe, 1932, p.151.

<sup>876</sup> Vid. pról. de Marcel Bataillon en Erasmo de Rotterdam, *ibid.*, p.18.

<sup>877</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

#### 4.4.1.2.6 Manto y baño de caridad

Sor María relaciona el sacrificio de la Pasión con el manto o la capa que ampara la humanidad. En la baja Edad Media, el manto protector solía vincularse a la Virgen, que se consideraba la mediadora entre los humanos y Dios. Ella auxiliaba maternalmente a los que se le encomendaban (como muestran los relatos que recoge Berceo en sus *Milagros de Nuestra Señora*).<sup>878</sup> En conexión con el amor infinito de Dios y el sacrificio de su Hijo, también se representó a Dios con un manto rojo.<sup>879</sup> Nuestra autora considera que la capa surge del interior de Cristo porque lo identifica con su sangre redentora.

Derramástela dulce y alegremente por todos, templando en la fuerza della a todos los que en Ti esperaron y a Ti siguieren.  
(f. C 8r)

---

<sup>878</sup> Gonzalo de Berceo finaliza su colección de milagros encomendándose a la Madre Gloriosa, cuya ayuda salvó a Teófilo (el protagonista del último milagro) de perder su alma. Menciona su papel de intermediaria entre Dios y los humanos.

La Madre gloriosa, de los cielos Reina,  
la qe fue a Teófilo tan prestable madrina,  
Ella nos guarda en esta luz mezquina  
qe caer non podamos en la mala rúina. (Amén.)

Madre del tu Gonzalvo sei remembrada  
que de los tos miraclos fue enterpretador;  
tú fes por él, Sennora, prezes al Criador,  
ca es tu privilegio valera peccador,  
tú lí gana la gracia de Dios, Nuestro Sennor. (Amen.)

Cfr. *op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>879</sup> En la imagen del manto rojo pudo influir la creencia de que los soldados habían colocado una capa púrpura en los hombros de Cristo para burlarse del supuesto "Rey de los judíos".

Tal vez se tiene en cuenta el lavatorio simbólico que se menciona en el *Apocalipsis* (22, 14) en relación al Árbol de la Vida, es decir, la Cruz de Cristo. Además se alude a la Ciudad celestial, que la Beata cita más abajo.

Bienaventurado los que lavan las túnicas para tener derecho al Árbol de la Vida y a entrar por las puertas que dan acceso a la Ciudad.

Siguiendo con las imágenes que desarrolla Sor María, observamos que se relaciona el acto de sangrar con el de extender un gran manto colorado sobre los pecadores y, además, el ofrecerles un baño purificador. Las tres acciones (derramar sangre, cubrir con un manto y bañar) se yuxtaponen porque sugieren la caída de un elemento rojo, que cubre a la humanidad y que remite a las heridas sangrantes de Cristo en la Cruz.

Y encubriéndonos a todos con vn manto de amor sacado de tus entrañas, dixiste contigo, mirando a nosotros: \*Estará la sangre mía derramada por vosotros, para que tengáys en ella vn preciosos baño de caridad y amor, en que os alipiéys y lauéis, no porque yo no bastasse a criaros en gracia y sosteneros, mas porque a vosotros conuino que baxasse yo entre vosotros y me hiziese hombre como vosotros, y por vosotros derramase mi sangre, porque el amor mío (que en esto os mostré) os leuantasse más para mí y os hiziere más conformes a mí, (*ibíd*)

La autora visionaria transmite directamente las palabras de Cristo, que habla del acto de amor que supuso su Crucifixión. El motivo de la sangre derramada se relaciona con la de las almas que necesitan limpiarse, y

aparece la imagen de la Pasión como baño purificador. Al tema de la limpieza de pecados se une la de la elevación espiritual, con lo que se retoma el motivo de levantar las almas caídas, que la Beata había tratado antes.

En relación a la sangre de la Pasión, se introduce el concepto cristiano del cáliz sagrado del que los devotos beben en el sacramento de la Eucaristía. Jesús, en la Última Cena, dejó instituido este sacramento para que sus seguidores lo rememoraran en la ceremonia de la misa.<sup>880</sup>

¡O buen Jesús! Y cómo por esto te nos dexaste en aquel Sanctíssimo Sacramento como vn vaso gracioso, para que recibiésemos el suaue mantenimiento de vida que eres Tú, después de hauernos alimpiado y lauado en el.<sup>881</sup> (*Ibíd.*)

El fragmento parece reflejar la consideración de que el cáliz contiene la sangre de la Pasión, que da vida eterna. En la poesía medieval, se difundió la leyenda de que José de Arimatea había empleado la copa de la Última Cena para recoger la sangre que Cristo había derramado en la Cruz. Como explica M. Lurker,<sup>882</sup> cuando este cáliz llegó a tierras occidentales, pasó a llamarse el Grial, que ofrecía comida y bebida a quienes lo custodiaban y, además, podía ayudar a conseguir la inmortalidad.

---

<sup>880</sup> Vid. *San Mateo* 26, 27 y *San Lucas* 22, 19-22.

<sup>881</sup> En las *Meditaciones de la Pasión de Jesucristo*, atribuido a San Buenaventura a diferencia de las *Meditaciones de la Vida de Cristo*, se yuxtapone el lavatorio de los pies (que Cristo realizó a sus discípulos) a la institución del sacramento eucarístico. Sor María pudo estar influenciada por el autor seráfico cuando vincula los actos de Jesús de limpiar espiritualmente y de dar su sangre en el cáliz.

Vid. *Obras de San Buenaventura*, II, p. 761.

<sup>882</sup> *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, p. 70.

En la Eucaristía, mediante las palabras que pronuncia el sacerdote, el pan y el vino se transubstancian en el cuerpo y la sangre de Jesús. En relación con esta simbología, la literatura exegética desarrolló las imágenes de la Cruz como Árbol de la Vida y como vid. Debe tenerse presente que, además de las citas bíblicas al lagar místico,<sup>883</sup> en el *Evangelio de San Juan* (15, 1-5) aparece la alegoría de la vid, donde queda patente la identificación de este símbolo con Cristo.

15, 1 "Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador".

15, 5 "Yo soy la vid. Vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ese da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada".

Siguiendo la tradición cristiana, la autora considera al Redentor como un racimo de uvas que pende del madero y a este como lagar, en el que las almas pueden limpiarse. Sor María pone esta idea en boca del propio Jesús.

"No es tan pequeño el razimo que se puso en el lagar de la Cruz por vosotros, que en el amor que de Mí para con vosotros salió, vos dexasse vn suaue y copioso baño de piedad y caridad, en el qual siempre que quissiéssedes lauaros de vuestras manzillas pudiéssedes bolueros entre mis braços". (*Ibíd.*)

Las palabras de Cristo se yuxtaponen a las exclamaciones de la autora, que se avergüenza de sus pecados y, por ello, no se atreve a ir hacia el Señor. La conciencia del que se sabe mísero ante Dios es beneficiosa

---

<sup>883</sup> Génesis 49, 11; Isaías 63,2,...

si esto le motiva a perfeccionarse y no cesa en seguir al Señor. En cambio, el propio conocimiento de la inferioridad es perjudicial si conduce a la falta de fe en la caridad y la misericordia divina.

Es provechosa ella si te amo, mas sin el amor tuyo es ella muy triste y dañosa y no me dexa boluer a Ti, haviéndote hecho tan grandes desseruicios, pues te negué y te fuý desleal [...] (Ibíd.)

Las imágenes musicales se funden con las que giran en torno a la Cruz como Árbol de la Vida y la Pasión como baño de sangre. La autora considera que Cristo dejó el lagar siempre templado para que las almas pudieran limpiarse, es decir, redimirse de sus errores. Ella desea allegarse a ese lagar, es decir, busca al Redentor para que le ayude en su perfeccionamiento interior.

Mas, pues el lagar que nos dexaste siempre está templado, avnque yo esté destenplado, tráheme a el para que me laues y no me deseches, y haz que siempre que algo pueda oýr que me pueda aprouechar no lo deseche. (f. C 8v)

#### 4.4.1.2.7 Escuchar a Dios

La mística introduce otro tema: el de estar receptivo a los avisos de Dios. Para ello es necesario agudizar los oídos espirituales, a los que Teresa de Cartagena había aludido en la *Arboleda de los enfermos*. Esta escritora había desarrollado la paradoja de que la sordera física le había posibilitado oír el mensaje de salvación. Gracias a que se cerró a las conversaciones mundanas y se alejó de

las vanas preocupaciones terrenas, pudo ser receptiva a la voluntad divina; tal y como ya se aconsejaba en los *Proverbios*:

2, 1-2: Hijo mío, si recibes mis palabras/ y guardas dentro de mi mis mandamientos, 2 Dando atento oído a la sabiduría/ e inclinando tu corazón a la prudencia [...]

4, 20: Hijo mío atiende a mis palabras, /inclina tu oído a mis razones.

Sor María pide esa predisposición a escuchar interiormente lo que conviene a su salvación espiritual. Considera que, por su comportamiento pecaminoso, sus oídos del alma están "muertos" y "cerrados".

y aunque mis oídos muertos oyen tus palabras, como están cerrados y muertos los del alma para entenderte y conocerme, túrbame tus palabras y luego me cansan. (f. C 8v)

Lo que resulta negativo para la salvación espiritual se sugiere con la idea de pasividad y falta de comunicación (oídos muertos y cerrados). El tema de escuchar a Dios conecta con el motivo fundamental del discurso, que remite a la música de las almas. Sólo pueden tañerse -como instrumentos de Dios- las que están perfeccionadas en la caridad. Las almas que están en pecado son sordas a las palabras divinas y también son mudas, no emiten sonido o música.

Mas, pues yo soy el instrumento y Tú eres el Maestro que me heziste [...] Tú, por ende, me tenpla con la fuerza de tu



caridad y amor, porque me vuelva para Ti. (*Ibíd.*)

La autora parece identificarse con el instrumento de cuerda que ha inspirado la visión, y que estaría en la base de la imagen de las ataduras de amor y, posteriormente, en el empleo del término "prima" y su derivado "primamente".

Mas, ¡ay de mí!, ¡que si yo me preciase de amarte en la suavidad de la **prima**, miraría cuán delicada y cuán **primamente** te deo amar! Si yo esto **primamente** mirasse, templaríame para Ti, con tanto concierto que la lançasse fuera y lexos de mi la muestra de amarte, y entonces, alimpiándome yo, daría lugar que se encerrasse en mí la fuerça biua y secreta del amor tuyo. (*Ibíd.*)

R. Surtz considera que el vocablo "prima" remite a la hora canónica y a la primera cuerda de un instrumento (el monocordio sólo tiene una cuerda). Además, la autora parece emplear "primamente" con el sentido de "primeramente".

Sor María desearía que su interior estuviera afinado para encerrar en el "la fuerça biua y secreta del amor" de Jesús. Pero se considera incapaz y le pide a Él que purifique su alma que, por su estado, considera instrumento "triste": "yo pongo en tus manos el triste instrumento para que tú lo temples" (*ibíd.*). Surgen una serie de metáforas que se encadenan para sugerir una situación negativa a nivel espiritual. La tristeza se relaciona con la incapacidad de emitir una armonía, y esa incapacidad, a su vez, se identifica con el estado de imperfección interior. Es decir, el canto queda vinculado al gozo de la salvación y el silencio o la inarmonía al pecado.

#### 4.4.1.2.8 La Ciudad de Cristo

La autora nos cuenta que la música concertada surgió de los que siguieron a Jesús y "están vestidos" de la ropa de caridad. Cuando la religiosa considera a estos como ciudadanos de Jesús, está remitiendo a la Jerusalén celestial, donde se hallan los elegidos de Dios. En el elogio a esta ciudad se combinan en sinestesia los sentidos del oído ("voz angélica"), el tacto ("suave") y el gusto ("dulce"):

¡O que boz tan angélica! Y porque las cosas de tu Ciudad son suaues y prouechosas a los que las gustan, y no son dulces a los que tienen dañado el gusto. (f. C 8v)

El que sigue a Cristo tiene su alma afinada y levantada hacia su Criador; además, tiene el sentido del gusto sano (saborea lo acertado). Por el contrario, y siguiendo con el lenguaje metafórico, los que viven apartados de la salvación espiritual se hallan postrados, tienen el corazón desafinado, enfermo ("apassionado") y triste.

el corazón que tuviere en sí desconcierto y passiones, este tal no será leuantado para deleytarse en Ti y dexarlas con su melodía y concierto. Porque el triste corazón que no tiene en Ti sus ojos con la armonía y suauidad de la música atraherá mayor delectación y más daño en su desconcierto y passiones; no porque de la suauidad de la música salga este desconcierto para el alma, mas sale del corazón apassionado y desconcertado. (f. D 1r)

Se oponen las capacidades de las almas purificadas, que saben disfrutar de lo divino, de las que se hallan caídas en el pecado, que no aprovechan la posibilidad que Cristo les dio y les da para salvarse.

Las almas impenitentes no pueden gozar de la armonía de la Ciudad celestial, ni tampoco pueden apreciar la música creada por el mundo ("artificial"), que es reflejo de la celeste. La autora puntualiza que, "avnque los oýdos sientan", el corazón del individuo en pecado no puede disfrutar verdaderamente de la armonía suave. Por el contrario, para estas personas, la música puede resultar perjudicial porque no están preparadas para recibirla virtuosamente. Por ello, Sor María aconseja que la música debe "vsarse con mucha cautela, pues puede ser tan dañosa y tan prouechosa" (*ibíd.*).

La religiosa se dirige a Jesucristo para mencionar que fueron cuatro "donzeles" suyos los que enseñaron la música a los hombres. Concreta que uno fue el arcángel San Gabriel, que se presentó a la Virgen para anunciarle que iba a dar a luz al Mesías, y otro San Miguel, que venció al ejército de ángeles rebelados.

vno el mensajero tuyo venido a la Reyna tuya, Reyna y Señora nuestra [...] otro el que venció a los que cayeron. Aquel, este y otros dos, todos quatro en mucho concierto, como en quien desconcierto ninguno cabía, hizieron vn canto muy suaue para consolar el padre nuestro que se derribó, (*ibíd.*)

Los cuatro "donzeles" dirigieron una melodía consolatoria a Adán, que movió a éste a arrepentirse por su desobediencia al Señor. Puede que la visionaria tenga en cuenta la imagen apocalíptica de "los cuatro vivientes" que

se hallaban en torno del Cordero (Jesús crucificado) sosteniendo cada uno una cítara. En los versículos 5, 8-14 se narra como estos seres entonaron un "cántico nuevo" dirigido al cordero degollado:

8 Y cuando los hubo tomado, los **cuatro vivientes** y los veinticuatro ancianos cayeron delante del Cordero, teniendo cada uno su cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. 9 Cantaron un **cántico nuevo**, que decía: "Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, [...]" 13 Y todas las criaturas que existen en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y en el mar, y todo cuanto ay en ellos oí que decían: "Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. 14 Y los **cuatro vivientes** repondieron: Amén. Y los ancianos cayeron de hinojos y adoraron.

La cita bíblica identifica el cántico nuevo con la comunicación del acto redentor de Cristo. Primero se alzan las voces laudatorias de los que están más cerca, que son los cuatro ministros de la Divina Providencia. Les siguen los demás coros celestiales y, posteriormente, le aclaman todos los seres del mundo, que se consideran redimidos.

Surge la alusión a un canto cósmico que pudo influir en el discurso de la Beata y, en concreto, puede justificar la mención de los cuatro donceles. La autora parece relacionar estas figuras con los tres ángeles o arcángeles: San Miguel (que en el *Apocalipsis* 13, 7-12 se explica que expulsa al ejército del Diablo), San Gabriel (el ángel de la Anunciación) y San Rafael (que se le identifica con el ángel mencionado en el *Apocalipsis* 8,3 que lleva un

incensario). El cuarto doncel podía aludir al querubín que custodia la entrada del Paraíso una vez Adán es expulsado de éste (*Génesis* 3,24), o al ángel que se identifica con Jesús y que se le aparece a Juan en sus revelaciones (*Apocalipsis* 1, 1-2). Otra posibilidad sería la de referirse al profeta David, al que se le consideraba el portador de la esperanza mesiánica y que la iconografía cristiana representaba con una cítara.<sup>884</sup>

Lo más probable es que el número cuatro remita a la identificación de los ángeles con los cuatro vivientes del *Apocalipsis*, y que conecte con las cuatro llagas de Cristo que la autora menciona. Cabe tener presente que los cuatro vivientes se identificaron con los cuatro evangelistas, que habían transmitido el mensaje de salvación del Mesías. Manfred Lurker<sup>885</sup> ha explicado que en la alta Edad Media se desarrolló un sistema de grupos análogos de cuatro, en el que se relacionaban los cuatro profetas importantes del Antiguo Testamento, los cuatro evangelistas, los cuatro grandes Padres de la Iglesia, etc...Por tanto, la alusión a los cuatro donceles puede responder a la combinación de interpretaciones bíblicas que la tradición medieval había difundido.

Sor María establece un paralelismo entre la música angélica y las heridas de las manos y los pies de Cristo crucificado, que, metafóricamente, también fueron voces que difundieron un mensaje de salvación.

Es, por ende, la música suauidad de tus entrañas salida, pues

---

<sup>884</sup> Otro profeta que se vincula a un instrumento músico (pero no de cuerda) es Joel, que se le representaba con una trompeta o un cuerno para anunciar el Juicio Final. Profetizó la llegada del Espíritu Santo.

<sup>885</sup> *op. cit.*, p. 78.

salió de aquellos que están más cerca de Ti y son vna cosa contigo. E assí como estos quatro encendidos en tu amor dieron entonces bozes en tanta suauidad y concierto, esforçando al pecador, assí después, en tu muerte, **otros quatro, tus sacratíssimas manos y pies por nosotros rasgados, dauan bozes piadosas y amorosas a los pecadores que nos abracemos a Ti, nos esforçemos y alegremos en Ti.** (f. D 1v)

De la misma manera que los cuatro donzeles entonaron una melodía para salvar a Adán, las cuatro llagas de Cristo transmitieron un canto de redención para la humanidad, que también se halla en pecado como Adán.

La autora no habla de la herida del costado (la quinta llaga) que ella misma experimentó, según testimonios de la época. Ronald Surtz<sup>886</sup> sugiere que la mística tal vez había mencionado sólo cuatro llagas porque tenía presente el canto polifónico de su tiempo, que era a cuatro voces (esto también justificaría que se hablara de cuatro donceles).

#### 4.4.1.2.9 El canto redentor

El discurso retoma el tema de la Pasión como melodía de salvación para las almas. Las personas que consideran el beneficio de la muerte de Cristo y desean unirse a la Cruz pueden limpiar y afinar su interior.

Es el canto suaue destos quatro tu sacratíssima sangre que, con melodía suaue, nos conbida a que concertemos nuestras almas contigo, para que nos temples con ella y puedas tañer y morar

---

<sup>886</sup> «Imágenes musicales en el *Libro de la Oración* (¿1518?) de Sor María de Santo Domingo».

en nosotros. (*Ibíd.*)

No sólo las almas son considerados instrumentos, sino que el propio Cristo es visto como transmisor de música debido a su sacrificio redentor. Las llagas de las manos y los pies se consideran cuatro heridas que entonaron un "canto suaue" y una "melodia suaue".

El verbo "rasgar" que la Beata emplea (para mencionar que los pies y las manos fueron rasgados cuando se pusieron en la Cruz) recuerdan la manera de tocar una guitarra. En el siglo XVI también se podía decir que se "rasgueaba" una guitarra. De esta manera, la religiosa daría a entender que Cristo fue herido y tocado -como si de un instrumento de cuerda se tratara- por los hombres.

San Agustín ya había desarrollado una imagen similar cuando imaginó la Pasión como si -en palabras de R. Surtz- "hubiera ocurrido al compás de un acompañamiento musical".<sup>887</sup>

Luego, obrando la carne cosas divinas, es salterio. Sufriendo la carne cosas humanas, es cítara. Al sonar el salterio ven los ciegos, oyen los sordos, se mueven los paralíticos, curan los enfermos, resucitan los muertos; este es el sonido del salterio.<sup>888</sup>

San Buenaventura también había hecho referencia a la imagen musical de la Crucifixión cuando mencionaba las siete palabras que Cristo había pronunciado desde la Cruz,

---

<sup>887</sup> *La guitarra de Dios*, p. 96.

<sup>888</sup> *Obras completas de San Agustín. Enarraciones sobre los Salmos*, 2ª, ed. bilingüe Balbino Martínez Pérez, Madrid, Editorial Católica, BAC, 1966, pp. 413-414.

Hízose cítara tu Esposo: la caja armónica es semejante a la cruz, y el sagrado cuerpo tendido sobre ella hace las veces de cuerdas. Siete cuerdas y siete palabras.<sup>889</sup>

Esta imagen se relaciona con otra, que también Sor María desarrolla, y que remite a la identificación de la Cruz con la caja de resonancia del instrumento musical. Ambos elementos tienen en común la materia de la que están compuestos, la madera. Y esta conexión nos conduce a la asimilación bonaventuriana de Cristo crucificado como vid y árbol. Casiodoro ya había considerado el arpa o la cítara que se menciona en el *Apocalipsis* (5,8), cuando se habla del cántico nuevo de los cuatro vivientes, con la Pasión de Cristo. Por su parte, San Buenaventura había compuesto *La Vid Mística* partiendo de la alegoría de Cristo como vid o racimo de uva colgado de la Cruz. Seguramente a la Beata le influyó esta imagen cuando desarrolló en su visión la alegoría de la sangre como mosto purificador.

En otro opúsculo del Santo seráfico, *El Árbol de la Vida*, también se había relacionado la Crucifixión con un motivo vegetal (la Cruz como árbol salutífero) y se había subrayado la importancia de tener siempre presente el acto redentor del Hijo de Dios. Sor María, que también centraliza el tema de su texto en el motivo de la Cruz, debió de conocer la obra y recoger de ella ciertos contenidos y expresiones. Debe tenerse presente que, a lo largo de los siglos XV y XVI, San Buenaventura fue un autor muy leído por religiosos y religiosas que defendían una piedad cristocéntrica y afectiva. Sor Constanza de Castilla y Sor Juana parecen reflejar en sus textos y su devoción la

---

<sup>889</sup> *La Vid Mística en Obras de San Buenaventura*, II, cap. VII, p.689.



impronta bonaventuriana.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la metáfora de la Cruz como vid puede rastrearse en referencias bíblicas del lagar, que estarían en el fundamento de las obras del Santo seráfico y, tal vez, de Sor María de Santo Domingo. En el Génesis (49, 11) leemos:

Atará a la vid su pollino. A la vid generoso el hijo de la asna;  
Lavará en vino sus vestidos, y en la sangre de las uvas su ropa.

Tertuliano había relacionado esta cita con la del libro de Isaías (63, 2): "¿Cómo está, pues, rojo tu vestido, / y tus ropas como las del que pisa en el lagar?", y había considerado que la sangre de Cristo había sido prensada en el lagar y se había ofrecido como sacrificio en la Eucaristía.

La Beata de Piedrahita finaliza la Segunda visión recogiendo las ideas principales del discurso. El cristiano debe tener presente la Pasión, que avivará su devoción por el Señor y le llevará al deseo de compartir su dolor. De esta manera, se perfeccionará en la virtud de caridad y su alma estará preparada para entonar un canto que armonice con el de las heridas de Jesucristo (que representan el amor de Dios por la humanidad).

Que si vno piensa tanto en ellas que alcance a gustar y sentir alguna cosita de su suauidad y dulçura, ¡con que amor despierta a llorarlas y no quitarlas de sus pensamiento!. ¿Por qué, pues, el pecador que ha alcançado de Ti subir contigo en tu Cruz y trahe de Ti en sí la música y concierto, no terná de contino concertadas y polidas las cuerdas para que tañendo Tú en él te

trayga en sí y repose en sí? (f. D 1v)

La religiosa se encomienda al Señor y le ruega por las almas que aprecia. Pide que tenga presente las religiosas que Él llamó a devoción, y que se hallan en el convento que la Beata fundó. Esta petición recuerda la que Sor Constanza expone al final de su *Devocionario* cuando tiene presente a las "dueñas" de su monasterio.

te suplico que enbies tu graçia sobre todas las dueñas deste monèsterio, acreçientes sus uirtudes et les des buena fin. Pues sabes Tú el grant defecto mío, commo soy nigligente en su regimiento, nin soy digna ni capaz para las castigar por pobreza de sciencia et uizio. Tú, Señor, cunpliendo lo que en mí fallesçe, te pliega ordenar a ellas et a mí a tu seruicio.  
(ff. 29v-30r)

Las dos prioras dominicas se hacen responsables de las monjas que se hallan bajo su cargo, y adoptan una actitud de humildad devota ante el Señor. Ellas asumen el papel protector que las relaciona con el Pastor redentor que vigila a sus ovejas y, de forma especial, parecen identificarse con la figura maternal de la Virgen que cuida a los devotos.

Sor María finaliza el discurso expresando la conciencia de ser ingrata al amor del Señor y, por tanto, no ser ejemplo digno de las "hijas" de su convento.

Acuérdate de tus hijas que Tú allegaste. Castiga la culpa en mí y venga la linpieza en ellas. Perdóname, que el desconcierto de mi alma me hizo venir a Tí y no oso mirarte ya para que me llames, porque puesta en tu presencia, pensarán las que me vieren contigo que te amo y, no amándote yo, es mayor confussion

para mí que piensen que soy algo contigo. (f. D 1v)

Como se ha podido ver, la Segunda visión se fundamenta en el motivo musical, que entrelaza las diversas imágenes y expresiones del discurso dándole coherencia y estructura. El tema se centra en el beneficio de la Crucifixión y refleja la piedad cristocéntrica y lacrimógena que varios tratados de oración divulgaron a lo largo de los siglos XV y XVI. Se trata de una espiritualidad que expresa el deseo de compartir los sufrimientos de Cristo.

Como se ha dicho antes, Erasmo y varios defensores de una piedad personal y sencilla rechazaron este tipo de piedad porque colocaba en primer término una devoción al dolor, que podía conducir a comportamientos exagerados de purificación de las pasiones. En la defensa de una piedad personal y más racionalizada, el humanista holandés atacó ritos y gestos externos de penitencia y sufrimiento. En cambio, varios autores franciscanos y dominicos partidarios de una espiritualidad afectiva subrayaron la importancia de llevar un comportamiento ascético y purificativo, que preparaba al devoto para la piedad contemplativa. En esta línea se integrarían los "libros de oración" de Sor Constanza y Sor María de Santo Domingo.

#### 4.4.1.3 Respuesta en raptó

El tercer texto a analizar consiste en una de las varias repuestas que la Beata de Piedrahita pronunciaba en raptó ante varios asistentes. En este caso concreto, se le preguntó por el estado de las almas de los nativos del Nuevo Mundo. Se trata de una cuestión debatida a lo largo

del XVI y en conexión con el descubrimiento de nuevas civilizaciones y culturas.

El epígrafe presenta la Respuesta de la Beata en los términos siguientes:

En la co<n>munion del día de la Inuención de la Cruz fue preguntada si en las yslas que descubrió Colón nueuamente fue en algún tiempo publicada la palabra del Señor antes de agora, y repondió en persona del Señor diziendo: (f. D 2r)

Mary Giles<sup>890</sup> identifica el día de la Invención de la Cruz con la conmemoración de su descubrimiento, que se festejaba el 3 de mayo y que se conocía como fiesta de la Santa Cruz. Esta conmemoración fue suprimida del rito latino en 1960.

El discurso empieza con las palabras que el Señor transmite por medio de la Beata

"Pues yo era Criador de todas las cosas, conuenía que todo lo que Yo crié oyesse la nueua de mi venida et sintiesse del dolor de mi muerte, et assí todas las criaturas lo sintieron [...]"  
(f. D 2r)

Dios explica que el mundo tenía necesidad de conocer la vida y la muerte de su Hijo. La llegada del Mesías fue anunciada por toda la tierra, pero no todas las personas fueron receptivas al mensaje redentor.

Mas, porque en todas partes no eran capaces de la virtud, avnque a todas fue divulgada, en algunas partes passó como de camino y no fue recibida. (*Ibíd.*)

---

<sup>890</sup> Vid. su edición, p. 200 n.17.

La visionaria pregunta al Señor por qué permitió que algunas zonas del planeta no acogieran la buena noticia. De nuevo surge la supuesta contestación divina en primera persona del singular. Dios culpa al pecado de que no todos fueran receptivos a la venida de Jesucristo.

Hize Yo que se publicasse en todas las partes, mas la maldad del pecado, que corrompe la naturaleza, tuuo más parte en vnas partes que otras, para que no fuesse recebida ni oýda. (*Ibíd.*)

La ausencia de virtud se conecta con la ceguedad y la ignorancia, porque conlleva el alejamiento de la Fuente de la luz verdadera y de la sabiduría, que es Dios. Las personas que se hallan en pecado no pueden ver, en sentido de conocer, lo que es verdadero y bueno. Esto conduce a actuar erróneamente y sin claro discernimiento de lo positivo y lo negativo para el alma. Entonces podemos hablar de individuos que se dejan llevar por los instintos y los bajos impulsos y, por tanto, se acercan más a los animales que a los seres racionales.

Estauan las criaturas en aquellas partes con la malignidad del pecado como brutas y fieras en quien no cabe virtud, y avnque en algún tiempo en el principio huuo allí personas virtuosas, después vinieron varones de tanto vicio que, con la fiereza de los muchos pecados que cometían, vinieron en tanta ceguedad que no conocían si eran bestias o criaturas racionales. (*Ibíd.*)

Según la tradición cristiana, los pecadores no pueden guiarse correctamente por las potencias del alma o facultades superiores, que hacen de los humanos seres racionales y más próximos a los celestiales. Sor María

sigue esta idea y desarrolla dos series de conceptos cuya oposición fundamenta la exposición del discurso.

El pecado se relaciona con la oscuridad, la ignorancia, el mundo de las bestias y el estado emocional vinculado a la "amargura". Por el contrario, la virtud conecta con el conocimiento de Dios, la luz, los seres racionales y el estado interior alegre (y tranquilo o reposado).

Y todos los aduersarios que aquel amado mío Antonio y los otros míos hizieron fuyr de Egypto vinieron allí. Y han tratado tanto con ellos que avnque están con conocimiento no le tienen. Están con él porque sienten la escuridad y amargura que cubren sus coraçones, y alégranse quando oyen algo de lo que les puede dar vida comigo. Mas no tienen conocimiento porque no lo sienten, ni me llaman, boluiendo a su escuridad. (*Ibíd.*)

Como indica Mary Giles,<sup>891</sup> la respuesta refleja la creencia cristiana de que el mundo había sido evangelizado poco después de la Resurrección de Cristo. En el *Evangelio de San Mateo* (24, 14) encontraban el fundamento de esta idea: "Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, como testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin".

Las palabras de la Beata reflejan la opinión de que la virtud se había extendido por todo el mundo, pero posteriormente hubo zonas que sufrieron la corrupción del pecado. Aparece la alusión a la historia de San Antonio,<sup>892</sup>

---

<sup>891</sup> *Ed. cit.*, p. 60.

<sup>892</sup> *Vid.* Jodi Bilinkoff, «Establishing Authority: A Peasant Visionary and Her Audiency», p. 44 y Vorágine, *La leyenda dorada*, t. I, cap. XX, pp. 107-111.

que aparecía en *La leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine, y que explicaba como Antonio Abad había ido al desierto para vivir como ermitaño. Fue tentado por un demonio "en forma de niño negro" y, posteriormente, por varios demonios encarnados en fieras que lo atacaron con violencia. El ermitaño los resistió con fortaleza hasta que Dios los dispersó por medio de una intensa luz, "que puso en fuga a los diablos e hizo desaparecer todas las heridas del cuerpo del santo".<sup>893</sup>

La autora relaciona esta leyenda con la situación de los habitantes del Nuevo Mundo. Considera que habían sido virtuosos hasta que fueron corrompidos por los demonios que Antonio y sus seguidores habían expulsado de Egipto. Desde entonces, los que viven en las tierras recién descubiertas por Colón se encuentran inmersos en una especie de desasosiego y descontentamiento interior, como si recordaran su anterior situación espiritual. Esto justifica que el oír hablar de Dios les proporcione contento y alegría.

Se expone la necesidad de recobrar para Dios las almas de los nativos. Ellos pueden ser evangelizadas satisfactoriamente si se les hace entender el error en que se encuentran. Aparece la idea de que los que han olvidado la virtud han caído en la oscuridad y se encuentran dormidos en el sueño de los pecados. En conexión con este lenguaje figurado, la acción de despertar conlleva recordar el origen divino, como en la teoría platónica de la reminiscencia.<sup>894</sup>

---

<sup>893</sup> Cfr. *La leyenda dorada*, t. I, cap. XX, p.107

<sup>894</sup> Esta teoría fue ampliamente difundida en la literatura del Renacimiento y encontró afinidades con la espiritualidad cristiana. Debe tenerse en cuenta que desde muy pronto el Cristianismo acogió

El texto proyecta los problemas teológicos que en esa época se debatieron a raíz de los descubrimientos geográficos. Se llegó a discutir sobre la condición humana de los habitantes del Nuevo Mundo. Dominicos y jesuitas creían en la gracia innata de los nativos, que necesitaban volver a sus orígenes virtuosos.

Las palabras de Sor María reflejan la idea de la necesidad de evangelizar a esos habitantes y la conciencia de que sería una tarea ardua.

Y por esso es menester gran tiempo y gran fuerza para traerlos a Mí. Porque aquella brutedad que les queda les haze que no sepan llamarme para sí ni offrecerme lo que les doy. Porque los que no me son offrecidos, ni me ofrecen el fruto que les doy, ni me llaman, no pueden hazer sino como animales brutos, que no son capaces de bien ninguno. (ff. D 2r-v)

Parece sugerirse que la violencia puede resultar necesaria porque los nativos pueden mostrarse muy reacios a ser evangelizados. Pero las palabras que siguen muestran una postura más racional y pacífica, que defiende la necesidad de que los cristianos conozcan e intenten comprender la cultura de aquellos. Además, deben intentar que la transmisión de sus enseñanzas se haga de forma suave y amistosa. Se refleja la seguridad de que la fe cristiana es necesaria para la salvación del alma humana y que debe superponerse a cualquier otra creencia religiosa, que se considera errónea y peligrosa.

El texto recoge otra pregunta más que Sor María dirige a Dios.

---

elementos de la filosofía de Platón y los adaptó a su sistema de pensamiento. Ejemplo paradigmático es San Agustín.



Tras esta pregunta, hizo ella misma otra diciendo si los religiosos que estauan allí hauían apro[ue]chado en aquellas almas o si aprouecharían, y respondió en persona del Señor, diciendo: "Si el fuego no está encendido y se aparta en partes donde es presto amatado, ¿cómo encenderá la leña podrida que está embuelta en el cieno de los pecados? Ha de ser primero encendido el fuego donde no hay más manera y capacidad para ello, para que pueda, donde no hay tanta, durar y no se acabe tan presto". (f. D 2v)

Nótese que la cuestión se expone en estilo indirecto, a diferencia de la contestación del Señor, que, como las dos anteriores, se reproduce en primera persona del singular. Seguramente, el que transcribía el discurso no se atrevió a modificar ningún elemento de lo que consideraba el mensaje divino y, por ello, lo escribió en estilo directo.

La respuesta recuerda el tono de las parábolas evangélicas, y desarrolla una alegoría del fuego, que se identifica con la caridad de Dios y la fe cristiana. Esta imagen debió surgir en relación con el fuego milagroso o fuerte luz que Dios, en la leyenda de San Antonio Abad, había empleado para ahuyentar los demonios. También puede pensarse en la influencia de la leyenda sobre San pablo, que cuenta como la predicación del apóstol era fuego que se extendía con ímpetu;

la predicación de san Pablo llegaba cada vez a mayor número de personas e incendiaba el corazón de cuantos la oían, de tal modo que, quienes antes habían sido sus adversarios, una vez convertidos, contribuían a que el fuego espiritual de la palabra se extendiera más y más, y a que las llamas del Evangelio se

reavivaran.<sup>895</sup>

Sor María pudo recordar el relato hagiográfico cuando explica que el fuego del amor de Dios debe encenderse donde pueda prender con energía, para que luego se extienda con fuerza. La Beata aplica la alegoría al caso concreto de los habitantes de las "Indias", que deben recibir la fe por parte de los religiosos de España.

Por ende, quando en la despojada España se començare el fuego marauilloso de mi amor, yrán otros muchos varones míos, que harán, no como aquellos que están allá, más haziéndose como hermanos de los mesmos que están en la tierra. Y llorando y comiendo y conuersando con ellos, et pintándoles cosas como las de la Ciudad de arriba, con el amor que les mostrarán y con la hermosura que verán pintada, los ganarán y traerán para Mí.  
(*Ibid.*)

Cuando se menciona la España "despojada" parece aludirse al fin de la Reconquista de la Península (que había finalizado en 1492). Puede que también se esté hablando de la labor de reforma espiritual, que dirigió sobre todo el cardenal Cisneros y que Sor María defendió fervientemente. En ambos sentidos, la acción de "despojar" se relacionaría con la de limpiar del pecado.

Las palabras del Señor comunican que, una vez en España haya prendido con fuerza el "fuego" de Dios, varios religiosos partirán para evangelizar las nuevas tierras. La repuesta se expone en un futuro que, seguramente, en ese momento se estaba ya llevando a cabo. De esta manera, las acciones evangelizadoras de algunos españoles se integraban

---

<sup>895</sup> *La leyenda dorada*, t. I, cap. XC, p. 370.

en el plan divino.

Surge la distinción entre unos varones que se encuentran en las tierras recién descubiertas de otros que aún no han llegado. Puede que se esté diferenciando los nativos, en pecado, de los cristianos. Pero es más probable que se esté hablando de los conquistadores, que no han tenido éxito en su manera violenta de transmitir la fe cristiana. Frente a ellos se estaría apoyando la partida de religiosos de la Orden dominica, que pacíficamente querrían divulgar el mensaje de Cristo. Debe considerarse que dominicos italianos y españoles emigraron a las nuevas tierras entre 1505 y 1515.

Nótese que los que deben ir a predicar son "varones". Era impensable que esa labor la pudieran realizar mujeres. Ellas no debían viajar y mucho menos adoptar el papel de maestras. Todavía debían pasar varios siglos hasta que se aceptara que las mujeres podían hablar en público, y moverse con autonomía más allá de los muros de los conventos o los hogares.

La predicación de Sor María fue una de las primeras excepciones en lengua castellana. Su palabra pública de mujer se apoyó en la concepción de que provenía de Dios y de que el cuerpo de la religiosa era un instrumento sagrado. El texto que se acaba de comentar muestra como esta mística adoptó el papel de oráculo divino, al que se le preguntaban cuestiones sociales, políticas y espirituales. A pesar de ello, la Beata fue víctima de críticas y exámenes inquisitoriales, que respondían en parte a su situación de mujer, y que limitaron sus movimientos y sus relaciones con otras personas.

#### 4.4.1.4 Correspondencia espiritual

El magisterio de Sor María también se divulgó por medio de cartas. Sólo nos han llegado dos cartas, que se encuentran en el Archivo Histórico Nacional, y que han sido publicadas respectivamente por Beltrán de Heredia y por J. M. Blecua.

En el *Libro* se recoge una de las dos cartas que conservamos, y que se presenta como epístola de contenido consolatorio.

Carta consolatoria para vn caballero de Segouia respondiend o a otra suya sobre la muerte desastrada de García Valdés en Roma. (f. D 2v)

Como es de esperar en un texto de Sor María, se recomienda al destinatario que tenga siempre presente a Cristo crucificado. La carta se inicia con un elogio extenso y retórico dirigido a Jesucristo.

Jesu Christo crucificado, nuestro bien y thesoro, y descanso muy conplido de los trabajados y afligidos, consolación y recreación muy acabada de los que sin consolación alguna biuen, y alegría muy alegre de los tristes angustiados, lastimados y penados. Él, por su immensa y summa bondad, nos crió y, con tan estraño amor y benignidad de las cárceles tan fieras de nuestro propio amor et miseria, nos libró. Por la Sacratíssima Passión suya quiera darle el descanso, alegría y consolación que a su alma cathólica su Majestad viere que conuiene. (*Íbid.*)

Sor María encomienda el caballero a Jesucristo, que lo considera "descanso", "consolación", "recreación" y "alegría" y, por ello, puede ofrecer estos estados a las

almas cristianas. Se subraya el beneficio espiritual, que Aquél puede ofrecer al que cree en Él, por medio de un adjetivo calificativo antecedido de la partícula adverbial "muy": "muy conplido", "muy acabada", muy alegre".

La autora inicia propiamente la epístola con el agradecimiento al destinatario por una anterior carta que le envió y que le han leído. Seguramente, ella no sabía ni escribir ni leer. Sus textos, incluyendo la correspondencia, debieron ser copiados por religiosos y religiosas de su entorno.

Yo recibí su carta, que con tanta dulcedunbre y amor me quiso a mí, miserable y pecadora, embiar. Y de que me la oy leer, la pena que en mi triste y desnudo coraçón se recogió fue de tal qualidad que yo no la sabría dezir, assí por el desastre y muerte tan muerta y desdichada que en ella me escriue, como por la congoxa, pena y fatiga que deue estar assentada en su noble coraçón. (*Ibíd.*)

Sor María menciona la conmoción que el contenido de la carta le causó, y lo expresa hiperbólicamente expresando su incapacidad para comunicar tal efecto ("que yo no lo sabría dezir").

Mas yo ruego a Jesús, nuestro bien, amparo y remedio, que su eterna et immensa benignidad le **mire** con aquellos ojos de piedad con que **miró** desde la Cruz a su muy piadosa Madre, Reyna y Señora nuestra. Pues de su dulce, piadosa y amorosa **vista** mana el remedio de todos nuestros males y penas. (*Ibíd.*)

La autora recuerda la imagen conmovedora de la Virgen presenciando el sufrimiento de su Hijo, que viendo el dolor

de su Madre aún padece más. Elogia la sangre derramada por caridad a través de la metáfora "licor tan precioso", y describe la Cruz como "hermosa, piadosa y florecida".

¡O Christo Hijo de Dios! Y aue piedad de los que con licor tan precioso rescataste, aue misericordia y compasión de los que tanto amaste en aquella hermosa, piadosa y florecida Cruz.  
(*Ibid.*)

Se refleja de nuevo la tradición cristiana medieval, que representó la Cruz como árbol con ramas cargadas de frutos y flores, que simbolizaban los varios beneficios que la humanidad había recibido de Jesús. El propio San Buenaventura había dibujado esta imagen como prefacio a su libro *El Árbol de la Vida*, donde se elogiaba el sacrificio del Hijo de Dios.

La Beata no sólo pide compasión, sino también luz, es decir, conocimiento para seguir lo correcto. La idea se expone con cierta voluntad de estilo porque se contraponen términos relacionados con la luz -en los que cabe integrar la mención de piedras preciosas (que con sus destellos también iluminan)- con palabras que remiten a oscuridad.

Y alunbra con tu clara y resplandeciente luz su ciega ceguedad. Guíalos Señor y encamínalos, porque esmeraldas tan graciosas et diamantes tan hermosos no pierdan el lustre del tu resplandor, ni margaritas tan preciosas por tan sin precio conpradas perezcan. (*Ibid*)

Las oposiciones quedan subrayadas con dos pleonasmos "alunbra con tu clara y resplandeciente luz", posteriormente habla del "lustre" de las piedras preciosas,

y "su **ciega ceguera**". Se sugiere la irrupción del destello de las esmeraldas y los diamantes en un espacio oscuro y feo. La belleza se vincula a lo que tiene luz, que proviene de Cristo. Por ello puede considerarse que las almas salvadas son margaritas "preciosas". Este adjetivo, además, se relaciona con el sustantivo "precio", que surge conectado con la alegoría de la economía de la salvación. Cristo murió a cambio de la redención de la humanidad, por tanto, puede decirse -siguiendo el lenguaje figurado de la exégesis cristiana- que compró a muy alto precio las almas caídas. Ahora lo negativo no se vincula a aquello que no tiene luz, sino a lo que se marchita y pierde también su belleza; las margaritas, que resultaron muy caras a Dios, no deben morir.

La Beata tiene muy presente en su piedad el sacrificio redentor de Cristo. En las *Revelaciones* se vuelve a mencionar el "negocio" de la salvación de las almas cuando aconseja olvidar momentáneamente las ocupaciones mundanas (también llamados "negocios") para rezar y pensar en Cristo.

E si negociaren, es imposible que entre palabras de sus negocios no se acuerden una vez del mío, que fué el primero con que allí entraron al comienzo de la negociación, y que no alcen a mí alguna vez el corazón y pensamientos.<sup>896</sup>

A lo largo de la carta se elogia a Cristo, que actúa justa y misericordiosamente. En un momento dado, la autora habla de una forma un tanto confusa de la arbitrariedad del

---

<sup>896</sup> Beltrán de Heredia, «La Beata de Piedrahita no fué alumbrada», p. 308. Se remite a este artículo para las citas a fragmentos de la *Revelaciones*.

mundo.

¡Oh señor mío! ¡Y cuán inmensa es la piedad de nuestro amor Jesús! ¡Y cuán grande su amor!, que así despierta a vnos con castigos de otros, que así pone en cuydado a los que sin cuydado de sí biuen con açotes ajenos, que así leuanta a los caýdos con caýdas de otros, y encamina a los ciegos y descaminados con la luz de su misericordia y con los desastres y ceguedades de otros. (f. D 3r)

. En un principio parece que esté alabando a Jesucristo, pero luego cambia el tono de la exposición, y del elogio pasa a la recriminación. Así, puede entenderse que se estaba refiriendo al mundo y sus veleidades. Lo que creíamos elogios eran expresiones que ironizaban sobre la justicia y la bondad de la vida terrenal.

Mire señor que esto no es a Él, sino una boz que llama y da bozes que dexemos a quien tales gualardones da a sus criados en pago de sus seruicios, a quien tales mercedes haze a los que con tanto cuydado y trabajo de contino le siruen, a quien da tan buenas entradas y con tan espantables salidas feneçe. ¡O mundo falaguero y engañoso! !Et quien conociesse tus engaños, quien descubriesse tus **lazos tan fieros!** ¡O mi Dios! ¿por qué siruen los que con tanto amor criaste? ¡A **mundo tan triste,** do no hay bien alguno, donde no hay sino toda miseria y llantos doloridos sin merecer. (ff. D 3 r-v)

El mundo se describe como "falaguero", "engañoso" y "triste". El adjetivo "triste" remite al concepto de negativo o perjudicial, como en la Segunda visión cuando la autora mencionaba su "triste instrumento" para aludir a su alma en pecado. Sor María desarrolla el tema del desprecio



del mundo: éste sólo ofrece desgracias y decepciones a los que quieren dejarse llevar por sus vanidades.

La idea de la ingratitud del mundo queda destacada con la oposición buena entrada-espantable salida, que remite a los que se entregan a la vida terrenal, que "salen" de ella de forma no deseable. Puede que sólo se esté diciendo que las desgracias llegan a todos, incluso a los que no las merecen, pero seguramente se está llamando la atención sobre la perdición espiritual. Recordemos que en las dos visiones que el *Libro* recoge había avisado contra el sueño de los pecados, y había pedido al Señor que no la dejara dormirse en él, porque representaba la verdadera muerte.

La atracción perjudicial del mundo se plasma primero en la imagen de los lazos que amarran con fuerza (el adjetivo "fieros" sugiere la intensidad de las ataduras y su peligrosidad) y, después, con el poliptoton "lazos tan enlazados", que retienen al ser humano lejos de lo celestial.

Miremos, pues, triste yo, lastimada de mí. Miremos en los **lazos tan enlazados** deste triste y engañoso mundo y en el catiuerio del y quan presto nos haze perder el camino de aquella gloriosa y tan preciosa Ciudad. (*Ibíd.*)

En la Segunda visión, también había dicho que los que tenían el alma limpia podían entender los beneficios de la Jerusalén celestial.

Y porque las cosas de tu Ciudad son suaues y prouechosas a los que las gustan, y no son dulces a los que tienen dañado el gusto. (f. C 8v)

En la *Respuesta* se decía que unos "varones" irían a evangelizar pacíficamente los nativos del Nuevo Mundo y les explicarían las bellezas de "la Ciudad de arriba" (f. D 2v). Esto les movería a abrazar la fe cristiana.

y llorando, y comiendo, y conuersando con ellos, et pintándoles las cosas como las de la **Ciudad de arriba**, con el amor que les mostrarán y con la hermosura que verán pintada, los ganarán y traerán para Mí.

En la Carta, se dice que aquel que se deja llevar por los engaños del mundo se aleja de la salvación eterna, que se identifica con la "Hierusalem". La equivocación que supone integrarse plenamente en las preocupaciones terrenas se identifica con la ceguera, y se expresa con el pleonasma "ciega los ojos".

como nos ciega los ojos porque no podamos entrar en el conocimiento de nuestra miseria, flaqueza y poquedad, ni en las plaças de aquella gran Hierusalem, do todo nuestro bien y amor, Jesús, está. (f. D 3v)

El verbo "entrar" aparece en la doble acepción de "reconocer" el error (que supondría entrar en uno mismo) y el de ir al interior de la Ciudad, que se identifica con Jesús. En ambos significados se está aludiendo a la necesidad de rechazar el mundo para ir trás el Señor. En relación con la metáfora bíblica, seguir la fe cristiana supone abrazar la Cruz e imitar la virtud de Cristo (como

Teresa de Cartagena contaba que había aprendido a hacer).<sup>897</sup>

Y, por tanto, señor mío abrácese con la Cruz tan rica, firme y poderosa de Jesú *Chrispo* crucificado, téngase rezió a ella, porque ella sola es la guarda, el amparo y el abrigo de los fieros dragones y basiliscos que nos andan por tragar. (*Ibid.*)

En el fragmento, la imagen de la Cruz remite al refugio espiritual que la fe en Cristo ofrece a los devotos; además, es verdadero consuelo frente a los embates del mundo.

En las palabras de la Beata se proyecta la influencia del bestiario medieval, que identificaba el mal con animales ficticios como el basilisco y el dragón. De nuevo el peligro se caracteriza como "fiero" (antes había hablado de los "fieros lazos" del mundo, más adelante mencionará las "fieras tenpestades" de la vida, que es "fiero destierro" y, ahora, "fieros dragones y basiliscos").

La autora desarrolla un elogio a la Cruz que adquiere tono salmódico:

ella es toda nuestra firmeza, ella toda nuestra alegría, ella es la que consuela y acompaña nuestra soledad, ella la que pone esperança a los que sin ella biuen. Con ella se vencen las passiones, con ella se alcança la victoria de nuestros aduersarios, con ella vamos seguros por do quiera que caminaremos. (*Ibid.*)

---

<sup>897</sup> Teresa conecta la idea de seguir la virtud de Cristo con la de llevar en sus hombros la propia cruz:

E seguir al Saluador se puede entender de muchas maneras, pero l[a] mas propia e verdadera es aquélla qu' Él mismo dize en el Evangelio: "Quien quiere venir en pos de mí, niegue a sí mismo, e tome la cruz suya e sýgame, etc." [...] Así que, agora [...] trabajo tomar la cruz mía [...] (f. 64r, p. 137)

Se sugiere la imagen de una batalla entre la virtud de Cristo y el pecado. Se sobreentiende la alegoría cristiana de la vida como continua lucha entre lo bueno y lo malo, y, en relación con esta imagen, la Cruz es vista como arma protectora. La metáfora bélica surgirá poco después en el *Enquiridión* de Erasmo y en conexión con la espiritualidad cristocéntrica. El pensador holandés se apoya en Job y en San Pablo para desarrollar la idea de que la vida del cristiano es milicia contra el mal del mundo. Considera la oración y las Escrituras como armas que el devoto tiene para triunfar en su batalla. Por su parte, Sor María menciona el recuerdo constante de la Crucifixión como escudo ofensivo contra el pecado. Por ello, aconseja al caballero que tenga siempre presente la Pasión, que le permiten vencer las tentaciones y los vicios.

Alce su cathólica ánima los ojos a quien le crió, et mírele puesto en aquella cruel et piadosa Cruz y abrácese con los braços de su misericordia, si quiere guarescer de las fieras tempestades que por esta triste de ysla tierra de nuestro fiero destierro andan. Mire que no hay otro puerto seguro, ni otra áncora alguna que en firmeza nos tenga y segura seguridad si sólo Jesú *Chrispo* nuestro y su piadosa Cruz. (*Ibíd.*)

Surge la alegoría de la vida humana como viaje marítimo en el que se deben encarar tormentas peligrosas. Como en el inicio de la *Arboleda de los enfermos*, se menciona un destierro en una isla "triste". En la Carta de Sor María, la metáfora adquiere el significado general de la vida del mundo como viaje que puede realizarse en la embarcación segura que es Jesús.

La Beata expresa la idea de salvación y refugio que

supone la fe en el Señor por medio de los adjetivos "seguro", "segura" y de la expresión redundante "segura seguridad".

La autora pretende reconfortar el ánimo del destinatario recordándole que hallará consuelo en Cristo si se dirige a Él en oración sincera.

Y aunque trayga el cuerpo lutoso, trayga el corazón libre de angustia y pasión. Y quando le viere muy affligido, retráygase en aquella cámara real de las piadosas entrañas del Hijo de Dios, y luego reposará y matará la furia desta mortalidad, y hallará en el ánima el sosiego y reposo que dessean los que a Dios con entero corazón aman. (*Ibíd.*)

Recordemos que poco antes había hablado de entrar en la Ciudad celestial, que se identificaba con Jesucristo; ahora retoma la idea de "entrar" cuando aconseja retraerse a las "entrañas" de Cristo.

El final de la Carta menciona la necesidad de que el alma no caiga en el pecado, para ello se vuelve a citar la "margarita", identificada con el alma.

yo le hago cierto et muy seguro que, en estando la margarita sana, el cuerpo estará para seruir a su Dios sano y bueno, que algún camino ha de buscar nuestro aduersario para estoruar los buenos desseos y pensamientos. (f. D 4r)

La autora se despide expresando las ganas de verle, aunque sabe que no resulta tan fácil como enviarle una carta. Retoma la imagen del abrazo para mencionar el consuelo que el alma puede encontrar en el Cristo afectuoso, que ella siempre tiene presente.

Yo tengo mucha gana de le ver, y pluguiera a Jesús que fuera tan ligero verle como escreuirle, que no quedara por mí. Mas, pues por agora más no puedo, yo le offrezco en aquellos braços de Jesús, nuestro dulce amor, que, pues Él crió y por su sacratíssima Passión le redimió, su Magestad disponga de su cathólica ánima de tal suerte que en todo siempre le sirua y en nada jamás le offenda. (*Ibíd.*)

Puede observarse cómo en los textos conservados de la autora dominica aparecen unos temas y motivos constantes, además de una serie de rasgos que caracterizan su prosa y que permiten hablar de un estilo característico suyo.

#### 4.5 Estilo

Las composiciones de esta autora muestran las influencias de la homilética, las representaciones dramáticas y la iconografía religiosa. La cultura de Sor María pertenece al mundo de la oralidad y de la imagen (que habría percibido a través de la iconografía y el drama litúrgico).

##### 4.5.1 El lenguaje metafórico

Los mensajes de la Beata se transmiten por medio de diversas imágenes, que entroncan con la tradición exegética y homilética, pero también reflejan la propia vivencia de lo sagrado.

En el primer texto que recoge el *Libro*, surge la metáfora del jardín interior que debe ser podado y regado,

es decir, el devoto debe purificar constantemente su alma de pasiones y vicios. Como ya se ha dicho, la metáfora se vincula a una larga tradición de textos espirituales que exponen la imagen del huerto o jardín del alma, pero la Beata la desarrolla con rasgos personales. Subraya la labor de arrancar las malas hierbas y de servirse de la azada, trabajo que vería realizar casi a diario a sus padres. La religiosa identifica esta labor con la actitud de ascetismo y penitencia, que proyecta en el ejemplo de Santa Magdalena.

En la Segunda visión, Sor María relaciona la audición de un instrumento de cuerda con la concepción de la música del universo y personaliza la imagen de las almas como manacordios o clavicémbalos. Vincula las cuerdas musicales a las ataduras de amor que deben unir los cristianos con su Criador, e individualiza la idea de que los que tienen fe están locos de amor por Dios.

En la Respuesta, destaca la imagen del fuego que prende con fuerza en el leño bueno. Esta imagen pretende exponer cómo la fe ha de difundirse por medio de auténticos cristianos, que deben emplear la paciencia y el amor para comunicar el mensaje de Dios.

En cuanto al texto de la Carta, debe subrayarse la imagen de Jesús en la Cruz que mira desde arriba a los devotos que le piden consolación. Los cristianos, desde su situación terrenal, que se halla físicamente abajo, deben elevar la vista (entendida tanto en la acepción literal como metafórica) para encontrarse con el rostro de Cristo sufriente y para poder comunicarse con el ámbito espiritual, que se encuentra en el plano superior.

#### 4.5.2 Fusión de tiempos

La doctrina de Sor María atiende, de forma especial, al sacrificio redentor ocurrido en el pasado, pero que redunda en el presente de los cristianos. Por ello, es preciso tener siempre presente la Pasión y adoptar una actitud de agradecimiento y humildad hacia Cristo, que siempre está dispuesto a ayudar a las almas que desean salvarse.

Lo que destempló el pecado témplolo tu sangre. Tú, pues, sabes conocer el temple y destemple de ellas; y Tú sabes concertar y enseñar en ellas las cuerdas de las virtudes. (f. C 6r)

Cristo se caracteriza por el amor imperecedero a las criaturas de Dios.

E así como estos quatro encendidos en **tu amor** dieron entonces bozes en tanta suauidad y concierto, esforçando al pecador, así después, en tu muerte, otros quatro, tus sacratísimas manos y pies por nosotros rasgados, dauan bozes piadosas y **amorosas** a los pecadores que nos abracemos a Tí, nos esforçemos y alegremos en Tí. (f. D 1v)

Se debe señalar que la autora combina los tiempos de pretérito ("dieron", "dauan") y presente de subjuntivo ("abracemos", "esforçemos", "alegremos") porque considera que la posibilidad de salvación todavía perdura. La fusión de tiempos subraya la importancia de la acción generosa de Cristo, que redunda en el tiempo actual; además, el presente de subjuntivo subraya la idea de posibilidad y deseo de actuar de una manera determinada.



El presente histórico adquiere verdadero significado cuando se vincula al plan divino de la salvación. La idea aparece claramente en un fragmento de las *Revelaciones*, donde se aconseja que el devoto recuerde a Cristo en las cosas del mundo.

"Si vieren carne, acuérdense cómo por su remedio della me vestí, para que ellos se vistiesen de mi e muriesen totalmente a todas las cosas carnales; [...] Si viesen madero, acuérdense de mi cruz en la cual morí por matar en ella la muerte e darles en vida a mi".<sup>898</sup>

Sor María refleja la noción de la salvación pasada, actual y del porvenir, que la cultura de la Edad Media tuvo siempre presente. Como ha indicado M. Lurker:<sup>899</sup>

Toda la literatura y el arte medievales ponen de manifiesto que, en la fe cristiana, la cruz histórica sigue actuando soteriológicamente, como signo de la presencia de la salvación, y escatológicamente, como signo de la esperanza en la salvación.

---

<sup>898</sup> Beltrán Heredia, «La Beata de Pidrahita no fué alumbrada», p. 309. Jodi Bilinkoff reproduce el fragmento en una transcripción menos modernizada [Cfr. «A Peasant Visioanry and Her Audiency», p. 55 n.48].

"[S]i vieren carne, acuerdense cómo por su remedio d'ella me vesti para que ellos se vistiesen de mi e muriesen totalmente a todas las cosas carnales/ [S]i viesen madero, acuerdense de mi cruz en la cual mori por matar en ella la muerte e darles en vida a mi"

<sup>899</sup> *op. cit.*, p. 77.

### 4.5.3 La espiritualidad afectiva y corporal

La autora tiende a usar un mismo grupo de sustantivos y adjetivos para designar de forma positiva y física algunos conceptos espirituales. Cuando habla de Jesús y de acciones relacionadas con Él emplea, normalmente, términos vinculados a la "suauidad", la "dulzura" y el calificativo "precioso", que reflejan una piedad sinestésica que fusiona lo espiritual con lo corporal. Así, cuando se menciona como Cristo resucitado visita a los discípulos y perdona misericordiosamente las faltas de las almas, surge el lexema "suave" para describir la acción caritativa.

¡O Pastor tan **suaue** que assí anda allegando su ganado. [...] Como médico amoroso lieua en su presencia la vnciones **suaues**, para que todos tomen de Él el **suaue** pasto. (f. C 4v)

La autora habla de la Cruz y la considera árbol que da "fruto **dulce**" para los humanos (f. C 2r). Más adelante, se dirige a un "tú" impersonal para indicar que debemos ser receptivos a las señales divinas que nos guían en la perfección, expone que el Señor "te dará con que le seas agradable y **dulce**" (ff. C 5v).

En la Segunda visión, explica que quien tenga presente la Pasión reconocerá el acto de caridad de Cristo, y se perfeccionará en esa virtud. Entonces, podrá entonar un canto que armonice con el de las heridas de la Crucifixión y podrá "gustar y sentir alguna cosita de su **suauidad y dulçura**" (f. D. 1v)

Pide a Cristo que la ate "con vna **suaue** cadena de la caridad y **amor**" (f. C 7v). La autora emplea en esta

petición unos de los términos característicos de sus discursos, "amor" y su derivado "amoroso", que refleja claramente su piedad de tipo afectivo. En la Primera visión, por ejemplo, se dice que Jesús habló a Juan y a Pedro "como **amoroso** Padre" y que Él actúa como "médico **amoroso**" para los humanos (f. C 4r). Menciona el sentimiento de hondo afecto que Magdalena muestra hacia su Deseado:

Y con que **amor** y dolor decía vuestra querida (adereçando para vngiros): "No pensé yo vngir con lágrimas al mi Desseado.  
(ff. B 6v)

En la Visión en torno a la imagen música, la Beata se dirige al Señor para pedirle que temple y queme su alma "en el **amor** y calor tuyo" (f. C 7v).

En conexión con las diversas alusiones a sentimientos y emociones, Sor María emplea en múltiples ocasiones el vocablo "corazón". En el primer discurso, la Beata reproduce las palabras del apóstol Juan, que explica como había dejado el cuerpo yacente de Cristo en la sepultura "partiéndose mi Señora et yo con ella mi **coraçón** partido por Él" (f. C 3r). En el segundo texto, la autora habla del desconcierto en el que se halla el "**coraçón** apassionado". (f. D 1r).

Por otra parte, como ya se ha indicado antes, cuando la autora quiere subrayar el peligro o la negatividad de un concepto emplea el adjetivo "fiero" (o "fiera") y "triste". Para ella el mundo es triste y fiero:

!Et quien conociesse tus engaños, quien descubriesse tus **lazos tan fieros!** ¡O mi Dios! ¿por qué siruen los que con tanto amor criaste? ¡A **mundo tan triste**, do no hay bien alguno, donde no hay sino toda miseria y llantos doloridos sin merecer.

(ff. D 3 r-v)

Las almas que se hallan en pecado no pueden armonizar con la música de la Creación, y este estado negativo es considerado como lamentable:

el **triste** corazón que no tiene en ti sus ojos con la armonía y suauidad de la música, (f. D 1r)

La autora relaciona la imperfección interior con lo que es oscuro (no permite ver la luz de Dios) y sucio, por ello la identifica con el "orín", que debe limpiarse. Considera que, en el sacramento de la confesión, el alma arrastrada por el vicio siente "como le quitan el lodo, **orín**, viscosidad et miseria del pecado" (f. C 7v). Poco después, vuelve a hablar "deste **orín**, que estaua apegado y asido" al alma. En las *Revelaciones* reaparece el término "orín" para mencionar el pecado que oscurece el alma:

que por su negligencia permiten e dejan criar **orín** e pecados en sus ánimas e conciencias;<sup>900</sup>

Como muestra la cita anterior, la autora tiende a expresar enumeraciones de dos o tres sustantivos, que suelen completar el sentido del primero (orín y pecados-ánimas e conciencias).

---

<sup>900</sup> Heredia, pp. 309-310

temor y acatamiento (f. C 3r)  
reposo y sosiego (f. C 5v)  
ella sola es la guarda, el amparo y el abrigo (f. D 3v)  
nuestra miseria y carcoma (f. C 2r)  
su desconsolación y fatiga (f. C 3r)  
mi desorden y poquedad (f. C 3v)  
su benignidad e piedad (*ibíd*)  
mi vergüenza y confusión (*ibíd*)  
nuestra miseria, flaqueza y poquedad (f. D 3v)  
nuestro bien y amor (*ibíd.*)

Como se ve en los seis últimos ejemplos, varios sustantivos suelen presentarse con adjetivos posesivos, que marcan la perspectiva desde la que habla la autora. En ocasiones, se dirige a los humanos, entre los que ella se incluye, con el posesivo "nuestro", y lo que pertenece a Cristo se adjetiva con "su". Cuando habla directamente a los personajes sagrados, suele personalizar el discurso y, entonces, emplea el posesivo "mi". En este caso, el pronombre de tercera persona queda vinculado a lo terrenal, y sugiere distancia frente a los receptores del texto.

En cuanto a la colocación de los adjetivos, puede decirse que abundan los que van delante del nombre que califican y, generalmente, forman bimetraciones:

preciosa cosas (f. B 6v)  
el mi precioso y delicado cuerpo (f. B 6v)  
malas yeruas (f. C 1v)  
grandes limosnas (f. C 2r)  
dulce y agradable cosa (*ibíd*)  
aquella gloriosa y tan preciosa ciudad (f. D 3v)  
buenas entradas [...] espantables salidas (f. D 3r)

triste y engañoso mundo (f. D 3v)

La tendencia a expresar en parejas los conceptos refleja la intención redundante y expresiva del discurso de la Beata. Además, esa tendencia otorga cierto ritmo que conectaría con la transmisión oral, a la que nos remiten las diversas repeticiones semánticas, sintácticas y fonéticas, que caracterizan el estilo de Sor María.

#### 4.5.4 Elementos de la oralidad

##### - Las redundancias expresivas

En el fragmento ya citado en el que la Beata pide ser atada en el amor de Cristo, se refleja la importancia de la repetición léxica, que permite subrayar los conceptos claves del texto. El poliptoton "átame", "atada" y el concepto opuesto "suelta" hacen hincapié en la idea de amar plenamente a Cristo.

Átame, Dios mío, a Ti como loca, para que lo sea en el amor tuyo. Átame a Ti, para que esté atada y suelta; suelta para ganar para Ti, y atada para no te enojar. (f. C 7v)

Las redundancias léxicas se insertan en dos oraciones paralelas donde la segunda, además, desarrolla una paradoja (ser atada y suelta) que repite la estructura: participio, preposición "para" y forma verbal en infinitivo.

La autora emplea varias veces el mismo lexema e incluso la misma palabra para subrayar la importancia de ciertos conceptos. En las *Revelaciones* menciona la

paradoja de que la muerte de Cristo dio nueva vida a los humanos, porque los salvó del pecado.

Si vieses madero, acuérdense de mi Cruz en la cual morí por matar en ella la muerte e darles en vida a mi.<sup>901</sup>

La idea de que el sacrificio del Hijo de Dios redimió a la humanidad se expresa por medio de la derivación "morí", "muerte", "muerte".

En la Primera visión aparece un fragmento, en boca de Cristo, en el que se repite el concepto "perder" en relación con la fe débil de San Pedro.

E primero que él la perdiesse, la perdieron todos los que estauan allí. Y el que más lexos estaua por todo el mundo la perdió antes que él [...] no la perdió hasta que ya del todo vio mi cabeça inclinada. (f. B 7v).

En la misma línea de repetición léxica está el diálogo que la Beata imagina entre Magdalena y Cristo resucitado, al que, en ese momento de la narración, la discípula todavía no ha reconocido.

Y Él dize: "¿Cuál es más, darlo todo o darte a mí mesma por Él?" Y ella responde llorando: "Pues si a mí mesma me doy, ¿quién le yrá a buscar por mí? o ¿cómo podré darme por Él, si me tengo a Él toda ofrecida y soy toda suya?" (f. C 1r)

Surge el tema de la verdadera devoción, que consiste en amar al Señor y seguir su voluntad.

---

<sup>901</sup> p. 309.

Los pleonasmos -en general creados con derivación- también remiten a la redundancia conceptual y surgen en varios momentos del discurso.

Y **llora** tan rezió que las **lágrimas de sus ojos** mojan sus tocados. (f. B 5v)

Y **alunbra** con tu clara y resplandeciente **luz** su **ciega ceguedad**. (f. D 2v)

**muerte tan muerta** y desdichada [...] (f. D 3r)

**abrácese con los braços** de su misericordia [...] (f. D 3v)

**ségura seguridad** [...] (*ibíd.*)

como nos **ciega los ojos** [...] (f. D 4r)

La repetición de sonidos es tal vez el elemento que muestra más claramente la transmisión oral de los discursos visionarios y extáticos. La autora debía dar importancia a una locución expresiva y rítmica, donde la reiteración de ciertos fonemas pretende subrayar lo que es positivo a nivel espiritual y lo que debe rechazarse. En un fragmento de la Segunda visión, las oposiciones de las imágenes luz, entendida como conocimiento, y oscuridad, que remite a ignorancia, se subrayan con las aliteraciones de los sonidos "l" y "c":

Y alunbra con tu clara y resplandeciente luz su ciega ceguedad. Guíalos Señor y encamínalos, porque esmeraldas tan graciosas et diamantes tan hermosos no pierdan el lustre del tu resplandor, ni margaritas tan preciosas por tan sin precio compradas perezcan. (f. D 3r)

Otro elemento que da fuerza al binomio luz-oscuridad es la oposición de los pronombres "Tú" -que remite a Cristo- y "su" -que alude a los pecadores.



El fragmento ejemplifica como Sor María tiende a enfrentar elementos que remiten al binomio bien-mal. La oposición suele desarrollarse a través de paralelismos sintácticos. En la cita anterior, la autora establece un paralelismo trimembre que redundante en la idea de lo que es bueno que, en el pensamiento cristiano de influencia platónica, remite a belleza estética: esmeraldas tan graciosas, diamantes tan hermosos, margaritas tan preciosas. La repetición sintáctica (sustantivo, adverbio cuantitativo "tan" y adjetivo) da fuerza al tono de alabanza, al que remiten las diversas exclamaciones dirigidas a Cristo que salpican el discurso de la dominica.

¡O Jesús muy piadoso Padre! ¡O Cristo Hijo de Dios, y aue piedad de los que con **licor tan precioso** rescataste [...]! ¡Oh Señor mío! ¡Y cuán inmensa es la piedad de nuestro amor Jesús! ¡Y cuán grande su amor, que assí despierta a vnos con castigos de otros, que assí pone en cuydado a los que sin cuydado biuen! (*Ibíd.*)

En este fragmento aparece de nuevo el adjetivo "precioso" precedido de la partícula "tan" para resaltar el valor de la sangre de Cristo. Nótese cómo las dos oraciones finales repiten la misma estructura en yuxtaposición, de esta manera la idea de injusticia queda subrayada: se castiga a los que no lo merecen. (La última oración, además, desarrolla una paradoja, que es figura típica de la literatura mística).

- El tono admonitorio

En conexión con la recepción de sermones que influyeron en el discurso exhortativo de Sor María, estaría el uso del pronombre "tú" y de formas imperativas.

Tú, por ende, si quieres ser despertado, toma alegremente tu desconsolación para que Él te consuele y te llame. Y llamándote Él, allégate a Él, porque te dé fuerza que conformes tu voluntad a la suya, a la qual será entonces la tuya conforme quando no quisieres consolación ni otra cosa sino conforme a Él.

(f. C 2v)

El discurso de la Beata tiene en cuenta a los receptores, a los que aconseja y pretende mover a la perfección espiritual. En la Primera visión aboga por el cuidado del jardín interior, es decir, por la actitud ascética y purificativa de los pecados. En la Segunda visión menciona la necesidad de limpiar y afinar el alma para que pueda corresponder a Dios, el gran Músico. En las *Revelaciones* también reaparece la llamada a la perfección espiritual, especialmente la de los que quieren dedicar su vida a Dios.

¡Oh malaventurados todos aquellos, mayormente los religiosos e dignos de mucha culpa delante del Señor, que por su negligencia permiten e dejan criar orín e pecados en sus ánimas e conciencias; sino que deben continuamente trabajar sin cesar por las tener lucias e limpias e claras, como hacen aquellos que procuran tener sus espadas muy polidas e limpias e acicaladas, porque desta manera merezcan ser templos e moradas del Señor!<sup>902</sup>

---

<sup>902</sup> Heredia, pp. 309-310

El fragmento ejemplifica la postura de Sor María a favor de una corrección de la vida religiosa. Ella representó la rama reformista española de la Orden dominica, que se vinculaba a los impulsos de restauración de los ideales primitivos de la Orden, que se habían extendido por Italia (especialmente por medio de las predicaciones del dominico Savonarola).

#### -Elementos dramáticos

En las palabras de Sor María abundan los vocativos, las exclamaciones y las preguntas retóricas, que conectan con el lenguaje oral y dramatizado.

En el primer texto del *Libro*, la Beata se dirige al Padre para que le ayude en la perfección de su alma.

¡Mas ay de mí que tan muerta yo biuo mirando esto tan poco!.  
Dame benigníssimo Padre de aquel saber y lágrimas que diste a  
tu preciosa Magdalena, (f. C 5v)

La composición se inicia con la autora intentando reconfortar a la Virgen, a la que imagina desconsolada por la muerte de su Hijo. Subraya la tristeza de María con la repetición del verbo llorar y la mención a las lágrimas que empapan su velo.

¡O dulce Madre de Dios!, y ¿qué miras en esos libros? Y pues todos te dizen que se leuantaré, cessa ya de llorar. Y con qué amor y suauidad está **llorando** tan mansamente como si no **llorase**. Y llora tan rezio que las **lágrimas de sus ojos** mojan sus tocados. No te fatigues pues más, que pues todos dizen que se

leuantará, quando todos dizen vna cosa, alguno dellos dirá quándo. Miralos bien todos por ende y no te canses más **llorando** tan rezio .(f. B 5v)

También se describe a Magdalena llorando, pero en una actitud menos serena.

Hermana, ¿y a quién buscas con tantas **bozes y gemidos**? ¿Y qué preguntar es esse que trahe por Él? (f. B 8v)

Sor María intenta consolar a Magdalena, a la que imagina quejándose porque los apóstoles no la creyeron al notificarles la Resurrección:

O hermana, y tú ¿por qué te **entristeces** entre ellos, pues están todos alegres?. **Entristeceste** porque no te creyeron. Mira, pues, que, aunque le vieron, no han de quedar con aquel crédito ellos. [...] No te **entristezcas**, pues, que alguno de los suyos no te creerá ni avn creerá a los otros. Y conuiene, por esso, que sea palpado y coma con ellos [...]. No te **entristezcas**, pues, que tus hermanos no miran sólo su plazer como tú, mas junto con su plazer miran a ser certificados del secreto de la verdad, para lo poder osadamente afirmar por el prouecho de todos, (ff. D 4 v-5r)

Se subraya la idea de la postración de la Santa por medio de la repetición del verbo "entristecer". Como se observa en las citas anteriores, la autora habla con los personajes de la visión. También imagina un diálogo entre las figuras sagradas y reproduce sus pensamientos y dudas interiores. Cuando describe cómo Juan y Pedro corren para entrar en el sepulcro, explica que Juan deja entrar primero

al otro discípulo por ser el mayor y para evitarle preocupaciones morales:

Y no quiso entrar aunque llegó primero, diciendo entre sí: "Razón es que entre primero él, pues yo soy más mancebo. Y porque si yo allego y entro primero, será mayor su desconsolación y fatiga, diciendo que, porque le negó él, no tuvo tanta fuerza para correr y llegar conmigo". Y aún después de él haber llegado, no quiso el querido del Señor decirle porque le esperaba y no había entrado, porque no quiso correr a sus canas. Y, por esto, diciéndole el otro, después de haber llegado: "Hermano, ¿por qué no allegas?", no quiso decirle sino: "Llega tú, hermano, primero, que aún yo soy más mancebo."

- Vivencia y actualización de lo sagrado

Las alusiones a las lágrimas, quejas, preguntas, peticiones, exclamaciones de los personajes conducen a pensar que la propia religiosa intentaría reproducirlas y revivirlas. Los gestos y las entonaciones de la autora visionaria se adivinan tras las diversas alusiones que emplea en torno a los términos "ver" y "mirar".

Ya se vio cómo en la Primera visión mencionaba lo que María, Magdalena, Pedro y Juan veían, incluso se dirigía a ellos para indicarles lo que debían observar.

¡Ay hermana! Mira qual viene nuestro Deseado con el açada [...] Mira el officio que nos da. Mas quando miro a ti para le mirasses, (f. C 1r)

Entre los mismos personajes se establecía un juego de miradas, que se proyectaba hacia los propios receptores del

discurso dramatizado. La autora pretendía guiar la atención de los destinatarios indicando lo que tenían que mirar e imaginar.

Ued como vienen ellas corriendo a ello.; Y qué bozes y qué traen, diziendo que es ya leuantado! Ued a ellos alegres e tristes, dudosos y no dudosos de ello [...] Ued ydos ellos [...] (f. C 3r)

Ued como llegan los dos y nuestro Desseado dize [...] Uedlo leuantado, y hauiendo mirado al Señor, cahe como muerto, diziéndo: "Mire a mi Gloria e mírome". (f. C 4r)

En la misma línea, en la Segunda visión mencionará la necesidad de alzar los ojos hacia Jesús crucificado. En la Carta -que seguramente fue compuesta y transmitida oralmente- surgirá de nuevo la llamada a la observación del sufrimiento del Señor y la estampa piadosa del intercambio de miradas que se establecen entre Madre e Hijo. En este caso, la religiosa intercederá ante Cristo por el destinatario de la epístola, y materializará la misericordia divina en la imagen de Cristo mirando al caballero desde la Cruz.

#### **4.6** La mediación entre lo sagrado y lo humano

A lo largo de los textos de Sor María, surge su voz personal, que pide perdón, confiesa su miseria y expresa la devoción a Cristo. Esa voz aparece como ejemplo de piedad humilde y, a la vez, como transmisora de los mensajes de amor de los humanos hacia Dios. En ocasiones, se dirige a

Jesús para alabar su caridad, como en el inicio de la Segunda visión:

¡O dulce y buen Jesús! ¿E quién sabrá conocer el destempe de las almas sino el mesmo que criándolas las supo tenplar y las sabe tañer? (f. C 6r)

Asume el papel de instrumento divino, de oráculo y, además, de mensajera de las plegarias de los cristianos. Por ello leemos en la Carta consolatoria:

¡O Christo Hijo de Dios, y aue piedad de los que con licor tan precioso rescataste, aue misericordia y compassión de los que tanto amaste en aquella hermosa, piadosa y florecida Cruz. Y alunbra con tu clara y resplandeciente luz su ciega ceguedad. (f. D 3r)

Sor María actúa de intermediaria entre la humanidad y el mundo celestial. Y esa función queda patente al final de la Primera visión, cuando se dirige a la Virgen y le pide compasión para los pecadores, entre los que ella misma se incluye:

Y tú, dulce y alegre Madre de Dios, no te oluides hoy de los peccadores, pues te hizimos Madre de los peccadores. (f. D 5v)

En los textos visionarios, la autora combina el sujeto en primera persona del singular, que subjetiviza el discurso, y el "nosotros" que la convierte en portavoz de los que la están escuchando.

Como ha indicado Mary Giles, la asistencia a los discursos extáticos de la Beata debió ser una experiencia teatral en la que los testimonios podrían haberse involucrado emocionalmente. De esta manera, la recepción de los mensajes de Sor María fundamentarían la vivencia de una purgación colectiva de pasiones, una especie de catarsis.

La exposición oral de discursos visionarios de la autora nacía de la actitud pasiva de recepción a la inspiración divina. Sus palabras, gestos y movimientos surgían de un estado de semi-consciencia, en el que se fundían las influencias culturales con las vivencias personales y místicas para expresar contenidos sagrados. Ya hemos hablado de los testimonios coetáneos que explicaron las repercusiones espirituales que las palabras de la dominica tenían en los presentes. Es el caso de la defensa de Antonio de la Peña, donde se describe el efecto causado en religiosos que fueron a visitar la celda de la visionaria:

**viendo y oyendo a la dicha soror María,** se mueven sus coraçones a compunçión y contriçión y muchas lágrimas, en tal manera, que sy están enpecados, se convierten a Dios, y si son buenos, se hacen mejores, y si son féruidos en el seruicio de Dios se ençienden en él con muy mayor feruor. (p. 370)

La autora debió acompañar sus composiciones orales con gestos, distintas entonaciones y, tal vez, cambio de voces. Estos diversos elementos muestran como en Sor María se funde la devoción penitente, la vivencia mística y la necesidad de exteriorizarlo a través de la palabra y del propio cuerpo (ella danza, se adorna o comparte el sufrimiento de Cristo).



Según testigos de la época,<sup>903</sup> en tardes de jueves y viernes hasta la medianoche, representaba en raptó los misterios de la Pasión. Cuando venía el momento clave de la Crucifixión, perdía el sentido por un largo tiempo. Se conservan los testimonios de personas que habían presenciado cómo sus brazos y pies adoptaban la postura de la cruz con tal rigidez que era imposible moverlos. Además se tiene constancia de que la víspera del Jueves Santo de 1509 su costado derecho se abrió y sangró.

Por otro lado, cuando estaba totalmente consciente, también podía expresar una vivencia de lo sagrado donde lo corporal adquiría protagonismo. Testigos cuentan que le gustaba danzar y vestirse con joyas y telas finas. Para la Beata estos comportamientos excéntricos tenían sentido piadoso. Se trata de una manera personal de comunicarse con lo trascendente y de querer expresarlo hacia los demás para beneficiarlos.

---

<sup>903</sup> Vid. introducción a la edición de Mary Giles, p. 22.