



La memoria y el deseo: textualidades transgresoras hispánicas

Homenaje a Rafael M. Mérida Jiménez

Editado por
Jorge Luis Peralta Gaitán y Łukasz Smuga



PETER LANG

Jorge Luis Peralta Gaitán y Łukasz Smuga (eds.)

La memoria y el deseo: textualidades transgresoras hispánicas

Homenaje a Rafael M. Mérida Jiménez



PETER LANG

Berlin · Bruxelles · Chennai · Lausanne · New York · Oxford

Información bibliográfica publicada por la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek recoge esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en Internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso

Names: Peralta Gaitán, Jorge Luis editor | Smuga, Łukasz editor | Mérida Jiménez, Rafael M. honoree
Title: La memoria y el deseo: textualidades transgresoras hispánicas. Homenaje a Rafael M. Mérida Jiménez / Jorge Luis Peralta Gaitán & Łukasz Smuga (eds.).

Description: Berlin ; New York : Peter Lang, 2025. | Series: Queer studies in Romance cultures, 2940-9934 ; vol. 3 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2025032589 (print) | LCCN 2025032590 (ebook) | ISBN 9783631923276 hardback | ISBN 9783631923283 pdf | ISBN 9783631923290 epub

Subjects: LCSH: Spanish literature--History and criticism | Spanish American literature--History and criticism | Memory in literature | Desire in literature | Sexual minorities in literature | LCGFT: Literary criticism | Festschriften

Classification: LCC PQ6039 .M36 2025 (print) | LCC PQ6039 (ebook)

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2025032589>

LC ebook record available at <https://lcn.loc.gov/2025032590>

La edición de este libro se integra y ha contado con una ayuda del Proyecto de Investigación “Memorias de las masculinidades disidentes en España e Hispanoamérica” (referencia PID2019-106083GB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación, Ministerio de Ciencia e Innovación en el marco del Programa Estatal de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i.



Imagen de portada: Raúl García Sánchez / Raúl Sangrador

ISSN 2940-9934

ISBN 978-3-631-92327-6 (Print)

ISBN 978-3-631-92328-3 (E-PDF)

ISBN 978-3-631-92329-0 (E-PUB)

DOI 10.3726/b22096

© Jorge Luis Peralta Gaitán y Łukasz Smuga (eds.) y colaboradores 2025

Publicado por Peter Lang GmbH, Berlin (Alemania)

PETER LANG



Open Access: Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Attribution CC-BY 4.0 license. Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

info@peterlang.com - www.peterlang.com

Esta publicación ha sido revisada por pares.

Sumario

Introducción	11
<i>Jorge Luis Peralta Gaitán y Łukasz Smuga</i>	

Experiencias

El cuerpo desnudo de Tirant lo Blanc herido, “semejante al de San Sebastián, que fue asaeteado”: el deseo “homosocial”, la liebre y la Fortuna	19
<i>Rafael Beltrán</i>	

La textualidad medieval variable como transgresión de la filología tradicional	31
<i>Victor Millet</i>	

Cómo leer la misoginia y la religión en el <i>Espill</i> de Jaume Roig	39
<i>Jean Dangler</i>	

Teresa (de Jesús) cuir	47
<i>Jorge Luis Peralta Gaitán</i>	

Somatoestéticas de la masculinidad: <i>La orgía</i> (1918) de José Más y Laglera	59
<i>Fernando López Rodríguez</i>	

Diálogos homopoéticos en la literatura española de posguerra: Ricardo Molina y Rafael Álvarez Ortega	69
<i>José Antonio Ramos Arteaga</i>	

“Ojos que da pánico soñar” (1979) de José Joaquín Blanco: un manifiesto queer mexicano <i>César Cañedo</i>	79
Relatos testimoniales sobre el VIH/sida: a propósito de <i>Pensamientos de un seropositivo</i> (2018) de Johan Gilberto Thomas Méndez <i>José Pablo Rojas González</i>	89
La recepción de <i>Sexualidades transgresoras</i> en Iberoamérica <i>Santiago Joaquín Insausti</i>	99
Una amistad transatlántica <i>Mauricio List Reyes</i>	111
Comunidades académico-afectivas: breve constelación de recuerdos desde un viaje reflexivo al pasado <i>Manuel Méndez Tapia</i>	121
Cartografiar la experiencia: marcos, palabras, dilemas <i>Alberto Mira</i>	129
Espacios desordenados: protocolos de lectura de la oscuridad <i>Helder Thiago Maia</i>	139
“Lo queer” no son solo los libros de Butler: activismos y teorizaciones frente a la polarización actual <i>Gracia Trujillo Barbadillo</i>	149

Autorías

La santa viva andrógina: predicación femenina y cuestión eclesiástica en <i>Vida y fin</i> de Juana de la Cruz (s. XVI) <i>María del Mar Graña Cid</i>	165
A vueltas con la sodomía de Miguel de Cervantes: nuevas lecturas del soneto que le dedica Lope de Vega <i>José Manuel Lucía Megías</i>	175
Brechas queer en <i>El ángel de Sodoma</i> (1928) de Alfonso Hernández-Catá <i>Isaías Fanlo</i>	185
Maricas de las ciudades: una aproximación a la figura del “invertido” en Federico García Lorca <i>Jesús Martínez Oliva</i>	193

Misivas de un <i>sputnik</i> español: alienación y disidencia sexual en el <i>Epistolario 1924-1963</i> de Luis Cernuda <i>Łukasz Smuga</i>	203
Vanguardia y anarcofeminismo en el <i>Romancero de Mujeres Libres</i> (1938) de Lucía Sánchez Saornil <i>Virginia Bonatto</i>	215
Ernesto “Tanti” Bustamante, trovador de Sodoma <i>Enzo Cárcano</i>	225
Espíritu de rebeldía: cuerpo y sexualidad en la obra de Juan Hidalgo (las primeras décadas) <i>Juan Vicente Aliaga</i>	235
Entre el tabú y la transgresión: sexualidad y lenguaje en <i>Siete contra Georgia</i> (1987) de Eduardo Mendicutti y <i>Las edades de Lulú</i> (1989) de Almudena Grandes <i>Estrella Díaz Fernández</i>	245
La autobiografía de Elías Nandino, <i>Juntando mis pasos</i> (2000): ¿un modelo heteronormado de identidad homosexual? <i>Humberto Guerra de la Huerta</i>	255
<i>El chico</i> (2016) de Roberto Videla: disidencia, represión y nuevos afectos en los años 60 <i>José Javier Maristany</i>	265
Ternura y <i>snuff</i> : liminaridades en los cuentos lésbicos de Marionn Zavala <i>Elena Madrigal</i>	275
Miguel Benlloch: cuestionar la masculinidad a través de la <i>videoperformance</i> <i>Antonio A. Caballero Gálvez</i>	285
Transacciones de la normalidad en el cine queer de Marco Berger <i>Alfredo Martínez-Expósito</i>	293

Temporalidades

Del rey sodomita al monarca obeso: el cuento “Senescalculus” en las versiones hispánicas del ciclo de <i>Los siete sabios de Roma</i> <i>Marta Haro Cortés</i>	305
--	-----

La metamorfosis homosexual de Orfeo	315
<i>Ernest Marcos Hierro</i>	
Viejas malditas: rechazo y marginación en la Castilla premoderna	323
<i>María Jesús Zamora Calvo</i>	
El Código Penal de 1928 y la “estatización” de la ofensiva antihomosexual	333
<i>Francisco Vázquez García</i>	
Notas acerca de una temporalidad queer: masculinidad, nación y disidencia homosexual en <i>Hora de España</i> (1937-1938)	343
<i>Enrique Álvarez</i>	
¿Cómo recuperar la memoria LGBT del franquismo?	
Un recorrido por los archivos judiciales	355
<i>Geoffroy Huard</i>	
Cartas anónimas y disidencia contra la masculinidad: Extremadura y las redes de apoyo LGBTQ+	365
<i>Javier Fernández Galeano</i>	
El caso de la desaparición de Sitges de la memoria homogay hegemónica	375
<i>Oscar Guasch</i>	
Tres representaciones “jotas/travestis” en la pintura mexicana del siglo XX	385
<i>Raúl García Sánchez / Raúl Sangrador</i>	
Temporalidades queer en la literatura y cine españoles contemporáneos	395
<i>Josep M. Armengol</i>	
Vidas trans intercaladas: vergüenzas y orgullos de Berta, María y Lola	403
<i>Juan Martínez-Gil</i>	
Hacia una historia de todos los géneros	413
<i>Nerea Aresti</i>	
La vida de las mujeres infames: reverberaciones de la figura de la bruja en la cultura contemporánea	421
<i>Guadalupe Maradei</i>	

La actualidad trans: el debate Duval – Preciado	429
<i>Dieter Ingenschay</i>	
Epílogo. Las cosas de Rafael	439
<i>Jordi Gracia</i>	
Sobre las y los autores	445
Índice	463

La santa viva andrógina: predicación femenina y cuestión eclesial en *Vida y fin* de Juana de la Cruz (s. XVI)

María del Mar Graña Cid

Universidad Pontificia Comillas

ORCID: 0000-0001-6706-2298

RESUMEN

La santa viva castellana Juana de la Cruz predicó en público durante trece años. En este trabajo se revisa su primera biografía, *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*, un texto de autoría femenina colectiva, para valorar cómo presentaron y justificaron sus autoras este hecho extraordinario, hasta qué punto podría relacionarse con su definición de un nuevo modelo de santidad de carácter andrógino y cómo estos aspectos se vincularon al planteamiento de una cuestión eclesial a inscribir en la Querella de las Mujeres.

Palabras clave: Juana de la Cruz, santas vivas, predicación femenina, androginia.

El fenómeno renacentista de las “santas vivas” (Zarri, 1990) fue exponente de la necesidad social de nuevos modelos de santidad femenina. Sus protagonistas gozaron del carisma visionario, pusieron sus dones extraordinarios al servicio público y obtuvieron autoridad social y política. La castellana Juana de la Cruz¹ predicó durante trece años (Muñoz, 1995: 95; Graña Cid, 2004: 305). Aunque había precedentes históricos de predicación femenina, este caso ofrece rasgos tan poco frecuentes como su carácter público, proyección social, ordenación litúrgica y larga duración. ¿Cómo lo entendió ella? ¿Cómo se situó respecto al clero? Para Ronald Surtz (1997: 85), se trató de una “usurpación del privilegio masculino de la predicación”. Quisiera matizar esta afirmación analizando la primera biografía, *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*, un texto que definió su imagen y memoria de santidad en términos propios al ser fruto de la autoría

¹ De Juana afirmó Hernando Colón que era “una santa mujer viva” (García de Andrés, 1999: 65).

de la misma Juana y sus hermanas franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas.²

La predicación femenina

La predicación de Juana se presentó como una gracia divina que acaecía estando la santa en éxtasis. Se encuadraba en una “*performance*” visionaria que podía durar entre cinco y siete horas. A veces, las alocuciones se sucedían antes de que volviese en sí, en dos ocasiones entre día y noche o al tercero, cuarto, octavo o decimoquinto día, según la voluntad de Dios. Esta gracia duró trece años, aproximadamente hasta 1518 o 1519.

La exposición pública seguía una estructura precisa. La primera parte, denominada “exclamaciones”, podía durar hora y media. Se iniciaba cuando Juana entraba en éxtasis. Las religiosas la llevaban a su cama y le colocaban los brazos como persona recogida; su cuerpo parecía muerto, los ojos cerrados y el gesto resplandeciente, con apariencia redonda, pese a ser aguileño. Comenzaba entonces una oración de petición denominada “su habla”. El sujeto femenino parlante se hacía plenamente visible: los asistentes la veían “vestida y tocada de religiosa, como lo era” y ella misma se decía “yo pecadora”. Daba señales de ver a Cristo y todos oían que le llamaba como si estuviese lejos, pidiéndole a voces que se acercase mientras movía los brazos. Además, rogaba a los ángeles, santos y santas que pidiesen a su Esposo que se acercase “a bendecirla y santiguar”. La mujer se afirmaba y visibilizaba en esta relación con Cristo y en el ejercicio de la mediación social, pues comenzaba a suplirle u ofrecerle lo que le habían encomendado diversas gentes de la familia franciscana, prelados y otras personas. Aunque la visionaria casi se equiparaba a los seres celestiales, las autoras matizaban su autonomía y afirmaban que, si bien su alma no estaba desatada del cuerpo, sus movimientos obedecían a su conexión con el Espíritu Santo.

² Se desconoce cuándo fue escrito: Juana murió en 1534 y en la obra se incluyen milagros posteriores. La principal autora sería María Evangelista, junto a Juana y quizá más hermanas (Surtz, 1997: 25-26; García de Andrés, 1999: 17-28). El original se custodia en la Real Biblioteca de El Escorial, ms. K-III-13. Hay ediciones (Luengo y Atencia, 2019, 2024; Monasterio Santa María de la Cruz, 2020). Todas las citas en este trabajo provienen del manuscrito.

Esta era una forma de hacer admisible dicha autonomía, porque el cuerpo de Juana constituía una poderosa imagen comunicativa. Hacía entender que Cristo finalmente se acercaba y que podía verlo y besarle los pies. Iniciaba entonces las peticiones, algunas públicamente y otras en secreto, tanto por ella como por todas las personas de la tierra y algunas en especial, la Iglesia, la religión cristiana, los que estaban en pecado mortal y las ánimas del purgatorio. A su vez, Dios permitía que en su vestidura, estrado y trono real “viese ella todos los estados del mundo [...] en figura”. Juana describía lo que veía. El papa, cardenales, obispos, clerecía y órdenes, emperadores, reyes, grandes y caballeros, aparecían con sus perfecciones e imperfecciones. Los ángeles se acercaban a las buenas personas, humildes y pobres, y no a los malos avariciosos y soberbios. Asimismo, veía a la Iglesia como una viuda que llorando gritaba estar muy mal casada con pastores, prelados y todo tipo de regidores de almas por estar más enfocados en los deleites mundanos y el afán de honra y dignidades que en favorecerla o morir por Cristo. En esta oración de crítica a los poderosos, todo le era mostrado para que rogase con mayor ahínco por la Iglesia y por las criaturas: la visión propiciaba la oración de petición, la palabra y la agencia femeninas al objeto de transformar la realidad social y eclesiástica. Ella ponía entonces las manos en modo orante y hacía súplica secreta: nadie podía oírla, pero la veían hacer humillaciones con la cabeza y mover los labios; en ocasiones le oían devotas palabras “en voz de cántico” o veían señales de encogimiento, temor, reverencia, acatamiento, gozos y consolaciones.

El sermón constituía la segunda parte de la “*performance*”. Juana mostraba gestualmente que el Señor le soplabla y le daba “el resuello” del Espíritu Santo: quedaba en silencio y con las manos sobre la cara, señal para que las religiosas la colocasen bien en la cama. Después salían voces muy altas por su boca, deprisa y concertadas: hablaba el Espíritu Santo y se oía su voz a través de su cuerpo como por una cerbatana. Era una “plática” que mantenía visible al sujeto femenino: el Señor la llamaba “Juanica”, le preguntaba quién era, qué hacía al llamarlo –enfaticando la agencia femenina– y si no sabía que ninguna criatura era digna de él. Después, él comenzaba a predicar con dulces palabras, según las solemnidades y su voluntad. Para las autoras, su voz era poderosa y comunicaba cosas maravillosas y de gran doctrina. Dejaban claro que se mantenía la diferencia de personas, pues Cristo seguía dirigiéndose a “Juanica” y le decía que ella no había visto determinadas cosas que se hicieron en el cielo.

En la tercera parte intervenía el auditorio. Cada uno expresaba con qué intención había acudido, aunque no se aclara si pública, mentalmente o de las dos formas, todas las veces o algunas, porque, si el Espíritu Santo reprendía o satisfacía en general y hablaba a los pensamientos, conciencia y alma de cada uno, también podía haber diálogos. Se destacaban las reprensiones a los incrédulos y se describía una: el Señor afirmó que todos los campos en una legua a la redonda estaban llenos de ángeles y ánimas que acudían a oír su palabra y dar testimonio de ella el día del Juicio a confusión de quienes en la tierra la menospreciaban. También se incidía en la adaptación al auditorio: Juana hablaba en latín si había letrados, en vizcaíno si había personas que lo entendiesen, o en árabe con unas esclavas procedentes de Orán.

La “*performance*” terminaba con “la bendición del Padre y de mí, su Hijo Jesucristo, y del Espíritu Santo consolador, que me voy, quedad en paz, mas no del corazón que bien me quisiere y me amare y de mí no se apartare a esta santa bendición”.

Esta peculiar representación homilética constituía un espectáculo relacional con intervención activa del auditorio. Las autoras describían su pluralidad sociológica destacando el carácter público de las alocuciones. Se trataba de frailes “predicadores y letrados”, abades, canónigos, obispos, arzobispos, el cardenal Cisneros, jueces de la Inquisición, condes, duques, marqueses, caballeros, señoras y todos los otros estados, “así de hombres como de mujeres”. Vivían una experiencia sensorial y afectiva. Por la eficacia de la palabra visionaria, “todos” encontraban lo que necesitaban para salvarse, recibían la bendición y salían edificados y consolados (*Vida*: 27v-30r, 49v-50r, 34v-35r, 32r, 42v).

La cuestión eclesiástica

La biografía planteaba una cuestión eclesiástica relacionada con Juana y sus parlamentos. Una de sus dimensiones era de carácter crítico. Si una parte sustancial de las “hablas” constituía una denuncia contundente de los vicios del clero, la experiencia de la santa ponía de manifiesto la negativa actitud que los eclesiásticos adoptaban frente a las visionarias y su ejercicio de la palabra. Plasmada en limitaciones, desconfianza y violencia, daba lugar a situaciones de tensión.

Al iniciarse las alocuciones, los superiores franciscanos prohibieron que fuesen públicas. Las religiosas decidieron que Juana estuviese sola en su celda

cuando acaeciesen, pero en una ocasión el Señor comenzó a hablar y aquella se llenó de aves escuchando. Se consideró un milagro que se interpretó como una “repreñión” de Cristo a los prelados que estos recibieron con humildad y por la que “se veía claramente” que era voluntad divina que Juana no se ocultase. Es de subrayar que las autoras empleaban el masculino plural al mencionar a los incrédulos y ponían ejemplos de eclesiásticos como los altos cargos de la Inquisición que abrigaban la intención de llevar a Juana ante el tribunal. No queda claro si también eran clérigos los “otros” que pretendían maltratarla físicamente y que eran citados en este contexto, pero al menos sí se afirmaba que un eclesiástico le lanzó un brazo con fuerza para comprobar si realmente estaba en éxtasis. Estas tensiones parecían resolverse con la conversión final y la admisión de la autoridad femenina y, a veces, se explicitaba un intercambio de roles. Un inquisidor que acudió con malas intenciones sintió tales cosas en su alma cuando comenzó a oírla, que se hincó de rodillas y acabó llorando. En conversación privada con ella, se declaró pecador por haber ido para “argüir a Dios” y le pidió que rogase por su perdón.

Otra dimensión de la cuestión eclesiástica radicaba en el interés de las autoras por encuadrar la actividad de Juana en la esfera clerical. Entenderíamos así su conexión con la homilética. Sus alocuciones solían ser denominadas “hablas” o “misterio”, pero también “sermón” y “predicación”. Además, explicaban qué era un sermón al describir cómo Cristo habló a Juana con palabras ordenadas “a manera de sermón”, lo cual entrañaba la inclusión para ejemplo y doctrina de algunas palabras de la Sagrada Escritura y de comparaciones. Todo esto se daba en las “hablas” de la visionaria, que podían ser tan eruditas que los doctos las recibiesen como “aviso de sus ciencias”.

Asimismo, le otorgaron un estatus sacerdotal. Establecían correspondencias entre los sermones de Juana, la misa y los sacerdotes. Al igual que en el altar y la misa, la presencia divina se daba en las “hablas”. Conectaba con ella la afirmación de que en la celebración litúrgica los ángeles llamaban con trompetas cuando el sacerdote iba a leer el evangelio, pues era el momento en que el Señor “quiere hablar”, o los paralelos entre los asistentes a la misa y los de los sermones de Juana en la necesidad de estar atentos y silenciosos. Incluso, hay correspondencias en el relato visionario de un oficiante que perdía los sentidos “a manera de elevación” y, cuando volvía en sí, estaba al otro lado del altar, en el espacio de los fieles y las mujeres; las palabras que salían por su boca al predicar se identificaban con las de Dios.

No eran meros paralelismos. Las autoras reformulaban dos grandes fundamentos del sacerdocio en clave femenina. Uno era la tradición apostólica. Situaban a Juana en ella y la tipificaban implícitamente como apóstol femenino mediante correspondencias de situación y acción con los apóstoles. Al iniciar el sermón, Cristo daba a Juana el Espíritu Santo igual que hacía “a sus sagrados apóstoles cuando los enviaba a predicar su santa palabra”. La conexión entre los apóstoles y la predicación, entendida como su oficio y misión y gracias a la cual enseñaron el camino al paraíso y dejaron escrita su doctrina, era visible en Juana.

Otro era la representatividad vicaria. Si las autoras vinculaban la trompeta a Dios porque significaba la “santa predicación y doctrina” y el poder, juicio y justicia divinos (Surtz, 1997: 81-82, 84-85), ¿no estaban afirmando indirectamente que Juana predicaba y significaba rasgos divinos cuando la identificaban con ese instrumento? Ella misma afirmaba ser la vihuela que tañía Cristo al relatar a sus hermanas cómo le imprimió sus dolores, enlazando su papel instrumental con la cristificación. Por lo demás, en el acto de hablar se señalaban conexiones directas entre Juana y Cristo: el Espíritu Santo hablaba “en persona de Nuestro Redentor Jesucristo” o “en ella en persona del Hijo de Dios”, de modo que se oía su voz “por la persona della”. Finalizados los sermones, tenía lugar una bendición que Cristo otorgaba a través suyo. La visionaria era una figura de significación cristológica y su carácter instrumental como mediadora se correspondía con el del clero.

No se eliminaba su individualidad. Dios obraba empleando el cuerpo femenino y, como se ha visto, la persona mujer no desaparecía, ni siquiera durante la predicación. Ella misma se reconocía como sujeto parlante independiente. Rebajaba su protagonismo afirmando que Dios podía hacer su voluntad, pero afirmaba la posibilidad de su independencia añadiendo que no sabía si hablaba ella o no (*Vida*: 27v-30r, 49v-50r, 34v-36r, 31r-32v, 42v, 19v, 38r-39r, 61v-62v, 70v-71v, 59r-60r, 72v, 79r, 128rv).

Androginia y nuevos modelos de santidad femenina

Juana tipificó un nuevo modelo de santidad carismática y una nueva antropología que reformuló el género. Las autoras le otorgaron un origen femenino deudor de las apariciones marianas. El proceso “de los santos a María” en

la devoción medieval hispana (Christian, 1976) habría desembocado en la tendencia “de María a las santas” en el primer tercio del siglo XVI.

El vínculo entre la santa viva, la Virgen y Santa María de la Cruz respondió a la necesidad de hacer visible y memorable la excelencia femenina en el mundo, cuestión debatida en la Querella de las Mujeres. Habría sido el deseo de María y el motivo de que se apareciese en Cubas en 1449. Según la revelación mostrada “a una muy santa mujer”, cuyo nombre se silencia, pidió a Cristo edificar una casa de religiosas donde ambos fuesen servidos y hubiese perpetua memoria de ella. Cristo añadió la necesidad de una “medianera” que la diese a conocer. María se comprometió a buscarla, bajó a la tierra, se apareció varias veces a una pastora llamada Inés y le dijo que era voluntad de Cristo y suya que hiciese “un monasterio de religiosas” denominado Santa María de la Cruz. Inés, que ingresó en lo que fue beaterio y no monasterio y asumió su gobierno, había de manifestar al mundo la feminidad excelente. Sin embargo, le faltó “virtud espiritual y fuerza” para vencer las tentaciones. Su abandono y el de otras provocó una gran crisis.

Deseando restaurar la honra de su casa, María pidió a Cristo que “criase” alguna criatura “llena de gracia” que se llamase Juana, “que es nombre de gracia”, en referencia a los santos Juanes. Ello requirió un llamativo milagro de cambio de sexo: Cristo había empezado a hacer un varón al que iba a tornar mujer por amor a su Madre, aunque conservaría la nuez masculina. A la permanencia de este rasgo físico de masculinidad añadía otras identificaciones y vínculos masculinos: en el vientre materno le otorgaría una gracia nueva “de mí mismo y de mi parte y virtud,” comunicación con él y entendimiento de edad perfecta. Incidía así en la identificación con el Bautista y garantizaba otra superior consigo mismo. Finalmente, por haber sido su Madre la fundadora, deseaba mostrar “grande gracia y maravilla”, de modo que Juana sería una visionaria extática capaz de ver lo trascendente (*Vida*: 1r–2v).

La nueva “medianera” de María había de ser un sujeto de conocimiento y comunicación. Encarnaría una nueva antropología andrógina que integraba femenino y masculino en dimensión corporal, funcional y simbólica. Hallaría su referente último en la unión María-Cristo,³ que en última instancia encarnaba. Y, si bien el texto recordaba en todo momento que

³ Además del carácter inseparable de Cristo y María en su estrategia de autorización (Boon, 2010: 130).

Juana era mujer e incidía en su visibilidad como tal, su androginia (Surtz, 1997: 31-32), además de mostrar el carácter cultural del género, facilitaba su identificación con el Bautista y el Evangelista refrendando su destino magisterial, profético y escriturístico. Pero, sobre todo, se planteaba en clave cristológica, como una “gracia nueva”, que cimentaba su tipificación como figura sacerdotal.

Apunte final

La primera biografía de Juana de la Cruz ofrece importantes claves de comprensión del fenómeno de las santas vivas al filo de 1500. La experiencia de la visionaria sustentó el enunciado de una cuestión de género a enmarcar en la Querella de las Mujeres, la disputa humanista sobre los sexos, y de ella formaría parte otra, la cuestión eclesiástica. Los roles de los sexos y sus relaciones de poder eran cuestionados. Como trasfondo, se ubicaba la idea de novedad, asentada en la nueva gracia recibida por Juana.

La descripción de su predicación no respondería al afán de las autoras por plasmar la usurpación de un privilegio masculino, sino por fundamentar el estatus ministerial de la maternidad espiritual y la palabra visionaria femenina. Si, por un lado, parece clara su pretensión de que fuese equiparable a los clérigos, su carga crítica y reformista sustentaría, por otro, la idea de superioridad de las madres sobre los padres. La santa andrógina era mediadora de Cristo y de María. Ejercer el magisterio público y expresar la feminidad excelente era una doble función que se correspondía con esa androginia, pero que, en definitiva, dignificaba al sexo femenino.

Referencias bibliográficas

- BOON, Jessica (2010), “Mother Juana de la Cruz: Marian Visions and Female Preaching”, *A New Companion to Hispanic Mysticism*, ed. H. KALLENDORF, Leiden-Boston: Brill, pp. 127-148.
- CHRISTIAN, William A. Jr. (1976), “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, *Temas de antropología española*, ed. C. LISÓN TOLOSANA, Madrid: Akal, pp. 49-106.

- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente (1999), *El Conborte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481–1534)*, Madrid: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca.
- GRAÑA CID, María del Mar (2004), “El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)”, *Umbra, Imago, Veritas*, eds. S. CASTRO, F. MILLÁN y P. RODRÍGUEZ PANIZO, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 305-337.
- LUENGO BALBÁS, María y Fructuoso ATENCIA REQUENA (2019, 2024), eds., *Vida manuscrita*, s.p., <<https://tinyurl.com/39pcmxwr>>.
- MONASTERIO SANTA MARÍA DE LA CRUZ (2020), *Vida y fin*, Cubas de la Sagra: Monasterio de Santa María de la Cruz y de la Santa Juana.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1995), *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV–XVI)*, Madrid: Horas y Horas.
- SURTZ, Ronald (1997), *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481–1534)*, Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- ZARRI, Gabriella (1990), *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino: Rosenberg & Sellier.