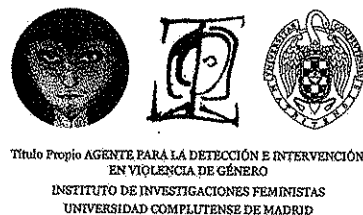
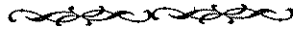


IMPULSANDO LA HISTORIA DESDE
LA HISTORIA DE LAS MUJERES
LA ESTELA DE CRISTINA SEGURA

PILAR DÍAZ SÁNCHEZ
GLORIA FRANCO RUBIO
MARÍA JESÚS FUENTE PÉREZ
(Eds.)





C O L L E C T A N E A

177

2012

©

Servicio de Publicaciones
Universidad de Huelva

©

Pilar Díaz Sánchez
Gloria Franco Rubio
María Jesús Fuente Pérez

Tipografía

Textos realizados en tipo Garamond de cuerpo 11, notas en Garamond de cuerpo 9/auto y cabeceras en versalitas de cuerpo 9.

Papel

Offset Ahuesado de 90 g/m²
Papel ecológico, exento de cloro

Encuadernación

Rústica, cosido con hilo vegetal

Printed in Spain. Impreso en España.

I.S.B.N.

978-84-15633-34-1

Depósito legal

H 312-2012

Imprime

Artes Gráficas Bonanza S.L.

Grupo de investigación HUM603-Estudios de las Mujeres de la Universidad de Granada.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.

C.E.P.

Biblioteca Universitaria

Impulsando la historia desde la historia de las mujeres : la estela de Cristina Segura / Pilar Díaz, Gloria Franco, María Jesús Fuente (eds.) -- Huelva : Universidad de Huelva, 2012

488 p.; 21 cm. -- (Collectanea (Universidad de Huelva) ; 177)
ISBN 978-84-15633-34-1

1. Segura Grañño, Cristina -- Discursos, ensayos, conferencias. 2. Mujeres -- Historia -- Discursos, ensayos, conferencias. 3. Feminismo -- Discursos, ensayos, conferencias. I. Díaz Sánchez, Pilar. II. Franco Rubio, Gloria. III. Fuente, María Jesús. IV. Universidad de Huelva. V. Título. VI. Serie 396(091)(042)

LA MATERNIDAD ESPIRITUAL COMO ROL POLÍTICO FEMENINO EN
EL TRÁNSITO A LA EDAD MODERNA HISPANA
(REFORMA, MINISTERIOS Y RELACIONES CON EL PODER)
MARÍA DEL MAR GRAÑA CID
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Desde aproximadamente el último tercio del siglo XV se asistió en el ámbito hispano a un notorio fenómeno de proyección institucional de la espiritualidad femenina promovido por mujeres. Una de sus manifestaciones, de incidencia impactante a comienzos del XVI, fue la de las denominadas "santas vivas", hecho común a otros ámbitos europeos¹. Entre sus rasgos distintivos, una praxis religiosa en relación estrecha con los poderes establecidos —eclesiásticos y civiles— fundada en la experiencia espiritual profético-visionaria con las que reactualizaron como modelo político la maternidad espiritual, enraizada en conceptos teológicos y roles eclesiales de larga historia cristiana². Dos de sus protagonistas castellanas, María de Santo Domingo (1470/1486-1524) y Juana de la Cruz (1481-1534), ofrecen llamativos paralelismos. Ambas se involucraron activamente en la reforma religiosa ofreciendo proyectos propios en los que tuvo gran peso la política sexual. Avanzo aquí algunas reflexiones.

LAS PRÁCTICAS DE LA RELACIÓN

No sorprende que la maternidad espiritual se definiese como un rol relacional humano-divino y, como tal, eminentemente político. Sus protagonistas habían entablado un vínculo especial con Dios en la persona del Hijo: su condición sponsal como consagradas, reforzada por una vida de perfección, había culminado en la unión amorosa con él, probada por manifestaciones sensoriales y signos físicos paramísticos que visibilizaron de forma impactante su cuerpo y palabra

1 ZARRI, Gabriella: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

2 ATKINSON, Clarissa W.: *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

además de convertirse en requisitos de autorización³: como en todo fenómeno de santidad, fueron reconocidas por los otros y además en vida, lo que acentuó la dimensión socioeclesial. Mujeres deificadas, fue característico su peculiar beneficio al prójimo: fruto de su unión con Dios engendraban hijos a la vida cristiana y cuidaban su desarrollo; el significado etimológico de la autoridad como “augere” o “hacer crecer” alcanza pleno sentido en esta experiencia. Experiencia por otra parte inseparable de los ideales de cambio característicos de una época conceptualizada como “Prerreforma”. Las madres espirituales, “santas en interacción”, concibieron la reforma, en una dimensión muy importante, como reformulación de la política sexual, concepto que comprende las relaciones de los sexos y entre los sexos⁴ y que fundaron en una nueva antropología.

Teniendo como punto de partida la obra de redención que vino a cambiar el mundo y sus paradigmas acercándolo a Dios, ofrecieron un doble fundamento cristológico y mariano a una antropología concebida en clave relacional. No es posible profundizar aquí en sus respectivas argumentaciones, alcances y fuentes de inspiración, que además se inscriben en una potente tradición teológica previa, pero sí resaltar coincidencias y diferencias. Primero, la identidad de Jesucristo y su interacción con la humanidad. Defendían la capacidad de todos los creyentes para cristificarse: por encima de la diferencia sexual, el origen social o las funciones eclesiales, mujeres y hombres pueden conformarse con Cristo restituyendo y manifestando el origen humano en Dios. Éste sería, en realidad, el anhelo básico de todo cristiano. Los caminos eran diversos. María proponía una doble vía ascendente-horizontal -todos podemos llegar a ser “traslados verdaderos de nuestro Redentor e Maestro”- y descendente -podemos ser templos y moradas tuyas trabajando por tener el alma y la conciencia limpias-. Juana privilegiaba el descenso cristológico, muy relacionado con el argumento encarnacionista que salpica todo su discurso, y hacía más referencias expresas a la cuestión sexual, a la igualdad entre mujeres y varones inaugurada por el Mesías y perpetuada con el bautismo. Las dos coincidían en definir la identidad de Jesucristo en dimensión relacional subrayando el vínculo con su Madre en el hecho decisivo de su encarnación, aunque Juana iba más allá visibilizando la feminidad humana de Jesús por haber tomado carne de sola mujer y sosteniendo que el sexo femenino simbolizaba a la segunda persona de la Trinidad en su doble naturaleza humano-divina. Dimensión relacional perpetuada en el cielo, donde el Hijo y la Madre mantienen su condición corpórea y ofrecen un perfecto modelo de intercambio amoroso.

3 BYNUM, Carolyne W.: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1988; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbres de la ‘auctoritas’ en las primeras místicas y visionarias castellanas”, en GRAÑA CID, M^a M. (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Al-Mudayna, 1994, pp. 295-318.

4 RIVERA GARRETAS, María-Milagros: “La política sexual”, en RIVERA GARRETAS, M^a-M. (coord.): *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, pp. 139-204.

En el fundamento mariano volvía a enfatizarse el componente relacional ligado a la identificación. La Virgen es la mediadora por excelencia, pues ha traído a Dios al mundo. Comparte una relación amorosa con su Hijo y su protagonismo salvífico como corredentora. El elemento de igualdad-intercambio-reciprocidad y poder es notorio en las dos carismáticas, sobre todo porque defienden la Inmaculada Concepción de la Virgen como estatuto de excepcionalidad equiparable al de Cristo. Defensa en coherencia carismática en una franciscana como Juana pero no en una dominica como María, aunque en Castilla hubo otras dominicas que defendieron este misterio contrariando la postura oficial de la Orden de Predicadores. Desde la perspectiva femenina, el reconocimiento de la Inmaculada en un marco de intensa polémica sobre el tema y las mujeres en general constituía una reivindicación del valor de la feminidad. Pero es Juana quien otorga mayor relieve a la diferencia sexual y al valor de lo femenino significado en la Virgen como novedad aportada por el orden de redención aunque no deje de enfatizar el carácter intercambiable de los roles sexuales y, en última instancia, lo cultural del género, presentándola también como figura andrógina⁵.

María y Juana personificaron estos referentes de identidad y su combinación relacional masculino-femenina visibilizando su posibilidad intercambiable. Se presentaron al mundo como figuras cristotípicas, mujeres que habían llegado a la plena identificación con Cristo tras una experiencia de seguimiento radical y unión mística con él, identificación plasmada con signos físicos de máximo reconocimiento. Fueron también mariotípicas como madres y figuras de feminidad excelente. Su cuerpo de mujer fue el locus de manifestación del fenómeno relacional Hijo-Madre, de su identificación e intercambio de roles, y ejercieron algunas de sus funciones: como ambos, fueron salvadoras y maestras. Y es que los roles asociados a la maternidad espiritual remitían también al propio Jesucristo. Quizá sea teniendo en cuenta estos aspectos como mejor se entienda su opción de vida

5 BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre la historia de la teología española*, t. III, Salamanca, Ope, 1972, pp. 460-461; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: "María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra", en MUÑOZ, A. (ed.): *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Madrid, Al-Mudayna, 2000, pp. 111-129; *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, Horas y horas, 1995; "El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina", en NASH, M.; DE LA PASCUA, M^a J. y ESPIGADO, G. (eds.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-89; PAPA, Cristina: "Car vos senyora sou la gran papesa. Mariologia e genealogie femminili nella Vita Christi di Isabel de Villena", en GRAÑA CID, M^a M. (ed.), *op. cit.* (nota 3, 1994), pp. 213-225; GRAÑA CID, María del Mar: *Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, 2008, t. I, p. 167, n. 107; "La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querrela de las Mujeres en Castilla)", *Estudios Eclesiásticos*, 84 (2009), pp. 477-513; SURTZ, Ronald E.: *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, 1997.

religiosa, que en las dos fue terciaria mendicante, un ámbito institucional muy connotado por la política sexual.

Tal opción parece haber tenido carácter fundante en el ámbito hispano al ser terciarias las primeras mujeres inscritas en este modelo político. Se trataba de una forma de vida con reconocimiento canónico, pero no de definición cerrada ni uniforme, en la que lo institucional se combinaba con su originario carácter laical y que en aquel momento estaba en proceso de regularización. Ambas mujeres participaron del mismo contribuyendo a definir los perfiles de las formas terciarias regulares castellanas, franciscanas Juana y dominicas María. Resulta evidente su interés por sintonizarse con los intereses de los poderes dominantes –que iban en esta dirección- y por buscar una ubicación institucional reconocida. Esa elección facultó su capacidad de maniobra y la posibilidad de que sus proyectos de reforma alcanzasen impacto socio-institucional.

Fue característico el peso de la práctica de la relación entre mujeres. No así en las iniciadoras del modelo político de la maternidad espiritual: especialmente Brígida de Suecia y Catalina de Siena abrazaron una vida religiosa individual, pero a comienzos del siglo XVI la acción de sus protagonistas se dirigió en una parte importante a las mujeres y se incardinó en ellas. Autoridad y poder, sororidad e individualismo, se entrelazan de manera delicada en esta experiencia. Una observación previa: para alcanzar pleno reconocimiento externo parecía necesario pasar primero por el filtro autorizador de una comunidad y su condición de superiores, a la que llegaron por el apoyo de las religiosas –María fue votada por unanimidad y Juana antes de la edad requerida⁶-, reforzó su proyección institucional y la plenitud magisterial.

El ejercicio pleno de la maternidad espiritual comportaba como requisito que la carismática beneficiase a sus hijas-hermanas haciéndolas partícipes de su experiencia, saberes, excelencia espiritual, prestigio y empoderamiento. Juana de la Cruz con su reforma-salvación de las terciarias franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas y María de Santo Domingo con su fundación de terciarias dominicas de Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva, modelaron comunidades reformistas punteras, abanderadas de la excelencia religiosa a comienzos del segundo decenio del XVI bajo la fisonomía de terciarias mendicantes regularizadas. Juana acabó con el desprestigio y la pobreza del beaterio de Cubas modificando su forma de vida al tornar la dedicación activa en contemplativa bajo clausura, lo que conllevó el fin de la mendicación y la recepción de bienes. Se perfiló así como el modelo ideal de terciaria de la Observancia, muy próximo a la monja

6 LLORCA, Bernardino: *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667). Según las actas originales de Madrid y de otros archivos*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1980 (refundición y puesta al día de la edición de 1936), pp. 51 y 266; BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.* (nota 5, 1972), pp. 17 y 138.

clarisa y en plena sintonía con las líneas políticas del sector de frailes que ya casi controlaban la Orden de San Francisco. Estas modificaciones, sumadas a la fama carismática de Juana, otorgaron al convento gran prestigio social y aseguraron su manutención. El celo religioso y el fervor venían garantizados por ella, sus saberes extraordinarios y su magisterio como principal guía espiritual de sus religiosas hasta el punto de convertir al convento en “un retrato del cielo”. Por su parte, Aldeanueva fue una fundación muy potente que alcanzó los dos centenares de religiosas. Se distinguió por su rigor ascético -ayuno riguroso, no vestir lienzo, andar descalzas y disciplinarse hasta sangrar- y por la intensidad sacramental al frecuentar la confesión y la comunión más veces de las obligadas. La dedicación fue contemplativa como en las monjas dominicas, aunque no enclaustrada. También alcanzó gran prestigio⁷.

Las madres subrayaron el poder femenino de comunicar con Dios en un llamativo contexto de importancia comunicativa general -hablada y escrita- en su espiritualidad, de ahí el peso de la oración y la liturgia, perfiladas como campos de autoría femenina con capacidad política proactiva para cambiar la realidad. Uno de los núcleos del carisma de Aldeanueva fue la oración al servicio del bien de la Iglesia, que a su vez construía comunidad; si esta función de mediación orante era propia de religiosas, especialmente monjas, se enfatizaba su capacidad de poder: confiaban en que Cristo las oíría precisamente por su excelencia espiritual y daban “tan gran prisa a Dios por esta necesidad de la Iglesia, que ella o ellas se han de acabar presto”. En la misma dimensión cabe considerar el peso de la liturgia, modelada con formas propias en un marco terciario muy flexible: cantaban de forma especial, bailaban y celebraban numerosas procesiones. En Cubas, Juana mostró un protagonismo individualista más acentuado en su comunicación extraordinaria, pero pudo hacerla extensible a su comunidad: allí se confeccionó una liturgia de carácter visionario-salvífico que resaltaba la potencia de la oración femenina, capaz de ganar indulgencias y facilitar la salvación y que permitía acceder de forma habitual a la escritura, que también recibía dimensión salvífica; de este modo, la casa era “poderosa porque ahuyenta a los demonios y goza de diversas gracias que el Señor le ha concedido”. Todavía más, Juana favoreció la

7 SALAZAR, Pedro de: *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla, de la Orden del bienaventurado Padre Francisco*, Madrid, Cisneros, 1977 (ed. facsímil de la original en Madrid, 1612, a cargo de Antolín Abad Pérez), pp. 446-447; CARRILLO, Juan: *Vida y prodigios de la Venerable Madre Sor Juana de la Cruz, del Orden Tercera de Nuestro Padre San Francisco*, Puebla de los Ángeles, por Diego Fernández de León, s. a., f. 30r; NAVARRO, Pedro: *Favores de el Rey del Cielo hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz, religiosa de la Orden Tercera de Penitencia de N. P. San Francisco...*, Madrid, por Thomas Iunti, 1622, p. 418; BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1939, pp. 140, 142, nota 62, y 120.

comunicación personal -incluso escrita- de las religiosas con “los celestiales”⁸.

Durante aquellos años se atravesaba por un momento álgido de imposición de las políticas institucionales de reforma que, como es sabido, enfatizaron el encerramiento de las religiosas y su sometimiento jurisdiccional. En este contexto, la opción de las terciarias regulares se amoldaba a los intereses del poder pero preservando cotas de independencia y el peso de las carismáticas permitió diseñar programas y garantizar ámbitos de autonomía comunitaria. Los textos muestran la importancia de la libertad en la reforma de María de Santo Domingo. La historiografía ha resaltado que ponía la unión con Dios y la obediencia a él por encima de la jerarquía y sus mandatos. Era un planteamiento sintonizado con conceptos centrales de su espiritualidad, como la capacidad de cristificación y su noción de reforma, que, entre otras cosas, era “bien sentir en el camino de Dios” ignorando a los contrarios. Fundamento principal de la vida en Aldeanueva fue dedicarse libremente a la oración y contemplación, lo que requirió implantar un régimen especial en el que se regulaba cuidadosamente el vínculo con la autoridad clerical: pidieron eximirse de la jurisdicción de la Orden de Predicadores y vincularse al papado pero garantizando su autogobierno quedando tan sólo amparadas por protectores, los prelados de Toledo, Ávila y Salamanca. La comunidad dispondría de varios frailes para sus necesidades elegidos por ellas aunque no tuviesen licencia de sus superiores y sobre los que ejercerían plena autoridad. La importante cuestión de la visita quedaba a cargo de los protectores, pero subrayaban que siempre a iniciativa de ellas, que habían de solicitarla cada vez. Aseguraban así la autonomía interna y la capacidad de control. Nada semejante se hizo en Cubas, donde la jurisdicción franciscana era incontestable, pero sí es cierto que Juana se aseguró amplios ámbitos de actividad autónoma de los que pudo hacer copartícipes a las demás.

Las madres se presentaron abiertamente favorables a trabar relaciones de amor-autoridad con su comunidad: en Aldeanueva, el amor y la confianza se concretaban en abrazos habituales o en el hecho de que las religiosas acercasen el rostro a María por motivo de alegría. Sin embargo, la práctica de la relación estuvo marcada por la diferenciación interna cercana a la jerarquía. Los frailes definían la comunidad dominica como “nuestra madre y aquella sancta compañía suya”; las religiosas podían no actuar de mancomún, sino por orden de María, lo que denota un concepto jerárquico e individualista que parece haber sido característico —a Juana ya le dieron celda aparte antes de ser superiora, en cuanto se incrementaron sus fenómenos extraordinarios— y que en el monacato sólo se había encontrado asociado a su relajación, situación muy distinta a ésta. El protagonismo indivi-

⁸ BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.* (nota 7, 1939), pp. 256-259; LLORCA, *op. cit.* (nota 6, 1980), p. 267; GRAÑA CID, María del Mar: “Escritura y economía de la gracia en el magisterio profético de Juana de la Cruz (Comienzos del siglo XVI)”, *Cultura Escrita & Sociedad*, en prensa.

dualista de las carismáticas no era fácil de integrar en la práctica comunitaria y las religiosas con que se convivía fueron también claves en la caída en desgracia. María tuvo que marcharse de la primera comunidad donde residió, Santa Catalina de Ávila, por ser "objeto de persecución" y Juana fue depuesta como abadesa por problemas con la vicaria. Aunque la información sobre Aldeanueva no es tan detallada como en Cubas, da la impresión de que, pese a la innegable diferencia jerárquica, ésta parece haber sido más acentuada entre las franciscanas. Significativamente, durante el período de su caída en desgracia Juana dejó de beneficiar a las religiosas con su magisterio⁹.

Otro aspecto característico de la maternidad espiritual fue la importancia de la relación entre los sexos. Sin duda influyó el hecho de pertenecer a las órdenes terceras, instituciones que habían venido dando cabida a la fraternidad mujeres-varones. En aquel momento estaban pasando a un modelo de obediencia al uso en el que la Observancia franciscana se mostró especialmente contundente. Quizá por ello Juana se limitó a los dominios de lo simbólico con un marcado acento escatológico-celeste, ofreciendo una formulación teológico-teórica que difundió por medio de la predicación con un evidente deseo de brindar un proyecto de reforma socioeclesial de carácter universal cuya aplicación no pudo llevar más allá de su pastoral. En cambio, esta cuestión fue central en la experiencia y acción institucional de María de Santo Domingo.

En la relación con el clero destacó la carga afectiva de los vínculos. El magisterio femenino impactaba, las carismáticas seducían, conmovían y convencían, sobre todo mediante la conversación, y admiraban por su santidad extraordinaria. Garantizaban la existencia de Dios e iluminaban los caminos hacia la salvación. Ellos sacaban provecho espiritual de su trato, incrementaban su devoción y salían fortalecidos en la observancia. María ya había reunido en 1507 un cenáculo de frailes con el apoyo del provincial, grupo que, una vez superiora en Aldeanueva, pudo concretarse de forma institucional para la asistencia de la comunidad o en el convento hermano de Piedrahita; además, muchos la visitaban. La comunicación era habitual y fluida: recibía en su celda, día y noche e incluso a puerta cerrada, al/los que deseaba/n ver sus maravillas, oír sus palabras o acompañarla y consolarla en sus angustias. El fundamento eran el amor y la confianza: se amaban en Cristo, ella los reconocía como siervos de Dios y ellos, especialmente, "com-padecían" sus sufrimientos y la consolaban. Se manifestaba físicamente: abrazos y juntar los rostros por consuelo o alegría, y entrega de regalos¹⁰.

La plasmación institucional de la reforma promovida por María de Santo Domingo es muy reveladora de su concepto de relación entre los sexos. Destaca

9 LLORCA, *op. cit.* (nota 6, 1980), pp. 57-61, 45; BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.* (nota 7, 1939), pp. 260-261, 264, 251-253 y 256-257; *op. cit.* (nota 5, 1972), p. 10.

10 LLORCA, *op. cit.* (nota 6, 1980), pp. 42, 44, 264-65 y 268-69.

un elemento gemelar de equiparación en la incipiente congregación formada en torno suyo. Integró dos comunidades, la femenina de Aldeanueva y la masculina de Piedrahita, que quisieron desligarse de la Orden de Predicadores vinculándose directamente a Roma con la protección de los preladados de Toledo, Ávila y Salamanca. En sus peticiones de definición jurídica, ambas enfatizaban su afán de dedicación “libre” a la oración. Sus términos de radicalidad autónoma y la coparticipación sexuada diferenciaban este proyecto de la congregación italiana de San Marcos con que a menudo se lo compara.

La oración, dedicación carismática primera, denotaba la gran importancia otorgada a la comunicación, con Dios y con el mundo, y su función de integración-comunión. Permitía mantener un vínculo continuo con Cristo, para quien era la forma de comunicación más agradable, e integraba a la persona en pensamiento y afectividad. Mental o vocal, debía hacerse con amor, es decir, con pocas palabras, atención y devoción, parándose donde el alma recibiere algún alivio. La “lectio” había de ser de la Escritura y otros libros beneficiosos para el alma procurando entender lo leído y “remirarlo” para no buscar más que a Cristo, sobre todo en el misterio de la pasión. Así sacarían de sus entrañas su amor divino y lo llevarían consigo para bien comunicarse con los demás. Mientras realizasen sus actividades, habían de alzar a él alguna vez su corazón y pensamiento para atarlo con el suyo. Rezarían también las horas canónicas, con la boca y el corazón y cuando más quietos y desocupados se hallasen, “alzando los corazones a pensar” lo que en cada una padeció Cristo rememorando que se vistió de carne para que ellos se vistiesen de él y muriesen totalmente a lo carnal. Esto último se lograba con rigor: dormir sobre tabla, gran penitencia en comer y vestir y mayores vigiliat. Eran directrices que posibilitaban la identificación mujeres-varones. En última instancia, el hecho de poder ser “traslados verdaderos” de Cristo abría el camino hacia la equidad.

La horizontalidad fraterna entre los sexos se perfila como el elemento constitutivo del diseño institucional. La fraternidad orante era característica en Aldeanueva: allí cantaban todos letanías por la unidad de la Iglesia y rezaban por Cisneros. Había significativas referencias de igualdad en la oración y respecto al cardenal, su protector: eran capellanas-es —u “oradores”- y servidoras-es de su “señor y padre”. Sin embargo, los frailes reconocían superioridad a las religiosas en este campo: Dios las oiría a ellas por ser tan siervas suyas y a ellos “por suplicarlo con ellas” y por Cisneros. Por lo demás, si la comunicación con Dios podía ser compartida, era habitual y fluida la entablada entre las dos comunidades, sobre todo de tipo epistolar. El modelo congregacional debió concebirse en una clave fraterna que garantizaba la autonomía: no se pensó en una autoridad única que rigiese a religiosas y religiosos imponiendo una jerarquía entre los sexos. En realidad, no se hacía referencia a un grupo femenino-masculino institucionalmente definido. Ambas comunidades se presentaban por separado, aunque con un dise-

ño jurisdiccional casi idéntico que garantizaba la autonomía respectiva y necesaria para relacionarse libremente y compartir la espiritualidad común en comunión. Los frailes de Piedrahita reconocían el liderazgo de María y su autoridad como “nuestra madre”, proveedora de contenido carismático pero sin que ejerciese un gobierno institucional sobre ellos¹¹.

MINISTERIOS FEMENINOS Y ROLES CLERICALES

María y Juana ejercieron un ministerio carismático reconocido y de larga tradición, el profetismo. Teniendo como horizonte la reforma de la Iglesia y la salvación, desplegaron un liderazgo profético fundado en la enseñanza y santificación. Pero, además, contribuyeron a reactualizarlo enmarcándolo en un rol socioeclesial, la maternidad espiritual, para el que buscaron concreción institucional. La función materna, en cuanto rol de mujeres admitido, fue instrumento de autorización y forma de acción-expresión. Las madres espirituales habían tenido una experiencia de fusión con Dios atestiguada por signos externos que les permitía tener hijos, alumbrar realidad nueva incidiendo sobre la comunidad cristiana. Se trató de una actividad compleja que conjugaba la palabra con el ejemplo y un intenso componente afectivo-personal. De forma carismática, posibilitó el ejercicio de prácticas institucionalmente asociadas al sacerdocio a aquellas alturas del siglo XVI, si bien es cierto que algunas habían sido campo de mujeres en los inicios del cristianismo. Prácticas de mediación con lo sagrado de incidencia pública como un magisterio plasmado en forma de predicación —contrariando directrices seculares—, animación y dirección espiritual. Su interés por la cura de almas contaba también con un modelo eclesial admitido, el apostólico, foco carismático de la espiritualidad mendicante a que se adhirieron. Las referencias a su rol de apóstolas se documentan en ambas en un tiempo de cerrazón de posibilidades a la vida apostólica femenina. Ejercieron un apostolado pasivo facilitado por su fama de santidad, principal resorte activador de peregrinaciones a sus conventos, pero Juana se supeditó a la clausura mientras María siguió un activismo externo por el que la acusaron de abandonar la vida contemplativa: sus defensores arguyeron, precisamente, que seguía el ejemplo de los apóstoles sin menoscabo de aquella¹².

Pero las madres, mientras criticaban al clero corrupto o desapasionado por Dios y por la salvación de las almas, buscaron aproximarse a lo que por entonces era terreno exclusivamente eclesiástico e, incluso, dotar a sus acciones de ropaje sacerdotal. La irrupción carismática femenina en espacios eclesiásticos masculinos contaba también con una genealogía de mujeres: así en la cuestión de la autoría teológica o la animación y gestión sacramental. Destacó su énfasis espiritual sobre los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, que potenciaron. Su magisterio

11 BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.* (nota 7, 1939), pp. 253-60.

12 BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.* (nota 5, 1972), pp. 458 y 455.

facultaba la manipulación penitencial con su capacidad de mover a contrición y favorecer la salvación y en la dirección de conciencias. Más espectaculares fueron los fenómenos asociados a la eucaristía. Aunque por ser mujeres no podían consagrar, se presentaban al mundo como eucaristía viva: fruto de la unión mística, mostraban en su cuerpo los signos cristológicos como si de él mismo se tratase. Y cumplían la función del sacramento, rememorar la pasión y sacrificio del Hijo como se hacía en la misa y ser fuente de comunión y comunidad cristiana congregando a los fieles. Esta personificación eucarística femenina solía completarse con fenómenos extraordinarios que ratificaban la presencia de Cristo en el sacramento. Si así reforzaban el poder del clero para consagrar, debilitaban e incluso desactivaban su mediación protagonizando fenómenos como la comunión extraordinaria sin concurso de sacerdote, lo que potenciaba su autonomía en su relación directa con Dios¹³.

Las madres mostraron interés por inscribir su actividad en el molde sacerdotal. Su predicación asumió la forma del sermón: fue la vía de expresión magisterial preferente de Juana, que al finalizar despedía y bendecía a los congregados como el sacerdote en la misa; además, hay noticia de que María predicó al menos dos sermones, uno en Vitoria y otro en Piedrahita, y de que oía confesiones. El hecho de que sus comunidades se anexionasen sendas parroquias puede recibir distintas interpretaciones. Hubo interés por garantizar el sustento económico y, con ello, la observancia religiosa: en Cubas permitía fortalecer la clausura recién instaurada. Pero aquí se desvela además la facultad femenina de intervenir en el nombramiento del sacerdote encargado de la iglesia y en la supervisión de su actividad. Esto es, posibilitaba el ejercicio "de facto" del ministerio eclesiástico de jurisdicción, que contaba con precedentes históricos de titularidad femenina. Que en la práctica se trataba de algo más que una concesión económica vendría probado por el hecho de que fuesen precisos dos rescriptos de Cisneros en un mismo año (1510) y por las resistencias que provocó. Su enunciación en clave de género fue registrada por la comunidad: "las mugeres, aunque fuesen religiosas, no heran suficientes para ser cura de ánimas de personas seculares"¹⁴.

Es plausible señalar que pretendieron dar forma a un oficio ministerial femenino eclesiásticamente reconocido y equiparado al sacerdocio masculino o, al

13 CORTÉS TIMONER, María del Mar: *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1524)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004, p. 46; GRAÑA CID, María del Mar: "El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz", en Castro, S.; Millán, F. y Rodríguez Panizo, P. (eds.), *Umbra, Imago, Veritas*, Madrid, UP Comillas, 2004, pp. 305-37.

14 BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.* (nota 5, 1972), pp. 113-114; *op. cit.* (nota 7, 1939), p. 142; SURTZ, *op. cit.* (nota 5, 1997), pp. 27-29; TRIVIÑO, M^a Victoria: *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid, BAC, 1999; NAVARRO, *op. cit.* (nota 7, 1622), pp. 765-766; GRAÑA CID, *op. cit.* (nota 13, 2004), pp. 318-321.

menos, hacer visible su posibilidad en un contexto de creciente tensión de género. Encaja con su afán por inscribirse en instituciones religiosas y alcanzar cargos directivos vitalicios. Algo más evidente en Juana al coincidir la concesión parroquial con su acceso al oficio de abadesa tras reformar la comunidad; si en el documento era peticionario el párroco anterior, según la tradición fue ella quien lo pidió al cardenal y tuvo que insistirle. Reactualizaba así el tradicional rol femenino que combinaba abadiazgo con ministerio jurisdiccional y lo respaldaba teológicamente con su defensa de la capacidad salvífica y sacerdotal de las mujeres presentando a la Virgen como “sacerdote grande”, título habitual de Cristo. Ofrecía un referente sacerdotal sexuado coherente con su tradición biográfica, donde la Virgen era su fuente de autorización política¹⁵, y se apropiaba del referente cristológico, propio del sacerdocio masculino como fundamento de la capacidad de representatividad vicaria de los varones, argumento que se lo negaba a las mujeres. Juana, como María, era “alter Christus” tras la unión mística, estatus de representación al que el sacerdote accedía con la ordenación. Y ambas señalaban una posibilidad universal en sintonía con sus llamadas a la igualdad y el intercambio: la primera otorgando gran relieve al sacerdocio real o común de los fieles y la segunda señalando la capacidad de cristificación de todos.

En definitiva, la praxis de la maternidad espiritual permitió a las carismáticas de inicios del XVI hispano formular un modelo político femenino y una función canónica reconocidos que abría la posibilidad a la práctica de roles acotados como sacerdotales masculinos e, incluso, respaldarla con un discurso teológico propio. Visibilizaron un anhelo de reivindicación de igualdad entre los sexos y de intercambio de funciones en la Iglesia que sintonizaba con las inquietudes del Humanismo y se alimentaba en su raíz del Evangelio.

15 GRAÑA CID, María del Mar: “El nuevo Evangelio de las mujeres. Aportaciones mariológicas visionarias de Brígida de Suecia y Juana de la Cruz”, en *IV Colloquium Studium Medievale*, Besalú (Girona), 2010.

