

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

Universidad Internacional

Menéndez Pelayo

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA
DEL GOBIERNO DE CANTABRIA
AÑO JUBILAR LEBANIEGO
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN
FACULTAD DE LA MAGISTERIA
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
41013 Santander

Alcaldes de

MARGARITA BRIBAS Y SILVIA BRISO
con la colaboración de la Asociación de la Universidad

@ Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

Tratamiento de textos

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellá, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

LA PREDICACIÓN EN PALABRAS DE MUJER: TERESA DE CARTAGENA Y JUANA DE LA CRUZ

M^a MAR CORTÉS TIMONER

Universidad de Barcelona

EN LA BAJA Edad Media de Castilla, la mujer seguía relegada al mundo privado y no tenía autoridad para comunicarse a través de la palabra pública. Pero hubo algunas voces de mujer que traspasaron el espacio de lo interior y lograron transmitirse por medio de la escritura. Es el caso de la religiosa Teresa de Cartagena, nacida hacia la primera mitad del siglo XV, y de Sor Juana de la Cruz, que nació en 1481. Ambas expresaron públicamente su interpretación de lo divino. Estos nombres se integran en el grupo de las primeras mujeres conocidas que compusieron obras en prosa castellana.

El presente estudio se centrará en los argumentos que las dos autoras desarrollan para autorizar su palabra y revalorizar lo femenino en el plan de Dios. Esto nos conducirá a observar que, a pesar de que sus experiencias de lo divino son diferentes, ofrecen similitudes de razonamientos que responden, en parte, al contexto socio-cultural de la nueva espiritualidad del siglo XV, que defendía una religión humilde y afectiva, en la que algunas mujeres pudieron expresar su experiencia de la transcendencia.

TERESA DE CARTAGENA

Teresa de Cartagena es la primera escritora castellana que nos ha dejado más material literario, dos tratados de reflexión religiosa y didáctico-moral: *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei*.¹ Ambos tratados se hallan copiados en letra de mediados del siglo XV en el códice h.III.24 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.

Casi todo lo que sabemos de esta autora –que es poco e impreciso– se halla en sus textos. En el epígrafe que presenta el tratado *Admiración operum Dei*, leemos que Teresa fue religiosa, pero el nombre de la orden no aparece. La mayoría de los que han analizado

¹ En las referencias a las obras de Teresa de Cartagena, se remite a la edición de L. Hutton, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dei*, Anejo XVI del *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1965. Se indica entre paréntesis el folio del manuscrito y la página de la edición citada. Cuando se mencione un fragmento de la obra *Admiración operum Dei* se indicará antes del número de folio la cifra romana II.

la obra de esta autora coinciden en pensar que sería franciscana. La conjetura se fundamenta sobre todo en razones internas de los dos tratados: la autora menciona al «muy glorioso padre nuestro Sant Francisco» (fol. 32v, p. 81), expresa la importancia de la voluntad por encima de la capacidad intelectual como facultad que acerca a un conocimiento interiorizado de Dios y ensalza las virtudes de la humildad y de la caridad.

La *Arboleda de los enfermos* se integra en el género de las consolaciones y tiene unos rasgos individualizadores que la caracterizan de «autoconsolación» de un sufrimiento personal, la sordera, que sería, según Deyermond, el impulso último y rasgo modelador de su escritura.²

La autora escribe atendiendo a la idea de que su uso de la lengua se subordina al mensaje devoto, que amonesta (predica) y que loa a Dios. Por ello, en el inicio del primer tratado (fol. 2v, p. 39), precisa que no se preocupará del estilo. De esta manera, sale al paso de posibles críticas a su estilo o a la capacidad de escribir. Es decir, puede que Teresa mencione el descuido de la forma como expresión de modestia. Las dos obras de esta autora ofrecen abundantes expresiones del citado tópic.

El destacar la importancia del contenido también puede relacionarse con la nueva espiritualidad bajomedieval, que aboga por una amonestación sencilla y emotiva. Como Keith Whinnom³ ha explicado, el surgimiento de la predicación de los frailes mendicantes trajo en la baja Edad Media un tipo de homilía dirigida a la conversión sincera de los oyentes. Para ello, se vulgarizó el género de la homilética y se valoró la voluntad por encima del intelecto y del razonamiento complejo. Esto no invalidaba que algunos predicadores contaran con formación retórica, pero los recursos retóricos se ponían al servicio del mensaje. El estilo de este tipo de predicación influyó en varias obras de la literatura bajomedieval, en especial en las didáctico-morales, como lo reflejan los dos tratados de nuestra autora, especialmente la *Arboleda*.

En el tratado citado se conjuga la teoría general y la experiencia individual que la ejemplifica. Este interés por expresar la vivencia personal también conecta con el movimiento de reforma de la Iglesia, que propugnaba una vuelta a la sencillez y al estado inicial que habían establecido los fundadores de las órdenes religiosas. Este movimiento originó escritos que tendían a la introspección.

Admiración operum Dei fue compuesto para defender la *Arboleda de los enfermos* de las críticas de algunos «prudentes varones» y «hembras discretas» que se habían sorprendido y habían dudado de su autoría (II, fol. 50v, p. 113). La escritora sabe que la admiración despertada no es por el contenido o la calidad de la obra, sino porque la compuso una mujer, por ello dice: «ca manifiesto no se faze esta admiración por meritoria de la escritura, mas por defecto de la abtora o conponedora della» (II, fol. 51r, p. 113).

² A.D. Deyermond, «“El convento de dolencias”: the Works of Teresa de Cartagena», *Journal of Hispanic Philology*, I:1 (1976), pp. 19-29, esp. p. 28.

³ K. Whinnom, «Las comparaciones religiosas del Siglo de Oro: Mendoza, Montesino y Román», *Revista de Filología Española*, XLVI:3-4 (julio-diciembre 1963), pp. 263-285, esp. pp. 280-281.

Como en la *Arboleda*, la segunda obra presenta, inicialmente, la forma epistolar y desarrolla recursos de la predicación. En *Admiración operum Dey*, estos recursos se integran en la estructura del discurso forense porque su intención es exponer razonamientos que defiendan su primer tratado.

En la «Introducción» (II, fols. 50v-51v, pp. 113-114), se presenta el tema fundamental de la obra: la *Arboleda* ha sido víctima de una dudosa admiración que Teresa demostrará que ofende a Dios y que surge de la ignorancia. La autora fundamentará su defensa en la idea de que su obra es fruto de la inspiración divina (II, fols. 51r-51v, p. 114). La escritora expone su intención de defender su primer tratado no por vanidad sino para loar a Dios, que es el verdadero autor. Esta es la idea clave que subyace en todo el texto, y que permite a Teresa autorizar su obra a cambio de perder autoría personal, ya que nuestra escritora se interpreta como instrumento de la omnipotencia divina.

La obra fundamenta su defensa en un encadenamiento de argumentaciones cuya lógica se basa en la premisa de creer en el poder de Dios.

El tratado propiamente dicho se inicia con la explicación de que la admiración a la *Arboleda* nace de la poca costumbre de ver a las mujeres que estudien o compongan obras. Teresa intentará demostrar que esa costumbre la ha decidido Dios y no justifica la concepción de que la mujer sea incapaz de escribir.

Se expone que los humanos se maravillan más de lo que ocurre raramente, pero todas las cosas reflejan la omnipotencia de Dios y son dignas de admiración. Las personas están acostumbradas a ver que los hombres escriben y aprenden ciencias; en cambio, las mujeres no componen tratados ni aprenden letras y tienen el entendimiento menos perfecto que los varones. Según la autora, esto conduce a que la gente se maraville cuando una mujer ha escrito: «ca los varones hazer libros e aprender çiencias e vsar dellas, tienénlo asý en vso de antiguo tiempo que paresçe ser avido por natural curso e por esto ninguno se marauilla» (II, fol. 52r, p. 115).

Teresa, en un principio, acepta que el entendimiento de la mujer es imperfecto y de menor «suficiencia» que el del varón, pero precisa que Dios puede reparar esta imperfección si lo cree conveniente, porque la «suficiencia que han los varones no la an de suy[o], que Dios ge la dio e da» (II, fol. 52v, p. 116).

Se citan como rasgos más claros (y que remiten al ámbito externo) que diferencian al hombre de la mujer la valentía y la fuerza física. La idea se ilustra con una analogía entre la corteza de los árboles y el hombre, y el meollo y la mujer. Esta analogía refleja los papeles genéricos que la sociedad distribuía entre los dos sexos. Se explica que los hombres viven hacia fuera y se dedican a las tareas que suponen fuerza física, movimiento, expresión pública, poder político. Es decir, los hombres «conseruan e guardan las cosas de fuera» (II, fol. 53v, p. 117). En oposición complementaria, las mujeres deben encargarse de los trabajos domésticos, por tanto, de las tareas vinculadas al espacio cerrado y privado. Estas ocupaciones no requieren esfuerzo físico, pero paradójicamente «dan fuerça e vigor, e sin dubda non pequeño subsidio a los varones» (II, fol. 53v, p. 118). Se expone que hombres y mujeres son de la misma condición espiritual y moral, pero cada uno tiene su misión en la Tierra.

Teresa autoriza la idea de complementariedad con la cita de la parte del Génesis en que Dios decide crear a la mujer sin intención de marcar subordinaciones, sino como «adjuutorio semejante» al hombre (II, fol. 54r, p. 118). Seguidamente, la autora expone una pregunta que refleja cierta ironía: «E bien se podría aquí argüir cuál es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón» (*ibid.*). Teresa se apresura a exponer que la intención de su segundo tratado no es la defensa a favor de las mujeres. La autora, como en la *Arboleda*, justifica su obra por la intención devota que es «loar la onipotencia e sabiduría e magnificença de Dios» (II, fol. 54r, p. 118). Pero hasta aquí Teresa ha expuesto tres oposiciones que hacen tambalear los prejuicios que han motivado la crítica a la *Arboleda*. Estas oposiciones, que se basan en la distinción entre lo que parece y lo que es realmente, son: admiración ignorante-admiración devota, costumbre-verdad, fuerza externa-fuerza interna.

La autora toma como argumento irrefutable la omnipotencia divina que debe loarse. Acepta que los hombres, en el mundo terrenal, suelen disponer de los bienes de natura y de fortuna. Pero, precisamente por ello, los dones de gracia suelen recibirlos las mujeres y los más simples. Es decir, Dios puede dar «preheminençias» naturales al hombre, pero también puede otorgar esas «preheminençias» como gracia a la mujer. Este tipo de facultades muestran mejor el gran poder de Dios porque contradicen la condición natural. Por ello, en ocasiones, la mujer puede hacer gala de valentía y/o de inteligencia. Esta idea se ejemplifica con el caso extraordinario de Judit (II, fols. 54v-55r, pp. 119-120) y el de la propia autora.

Como consecuencia del ejemplo bíblico, Teresa puede dar a entender que es más fácil que la mujer, cuyo rasgo más diferencial es su debilidad física, tome la pluma que la espada. Si Dios pudo infundir fortaleza y valentía a una mujer, no ha de extrañar que también pueda otorgarle elocuencia y capacidad para escribir. Judit ilustraba el primer caso, y Teresa el segundo. De nuevo surge otra oposición, espada-pluma, la mujer queda más vinculada al segundo término.

Los que testimonian esos dones deben maravillarse positivamente de su causa, es decir, deben admirar el poder y la bondad de Dios. Este razonamiento conduce al desprestigio de los que han dudado de la autoría de la *Arboleda*, a los que Teresa acusa de faltar a la fe porque ponen en duda la misericordia divina (II, fol. 55v, pp. 121-122).

La autora no se contenta en justificar la escritura femenina como gracia divina que debe ser elogiada, sino que reitera la idea de que todo procede de Dios y debe ser admirado con devoción (II, fols. 57v-58r, p. 125).

Esta explicación conduce a entender que los hombres no deben considerarse poseedores de nada, por tanto, tampoco del ámbito del saber. De esta manera, Teresa autoriza su escritura y, a la vez, desautoriza a los varones que creen que el ámbito del estudio y de la escritura les pertenece (II, fol. 58v, p. 127). Se argumenta que los hombres consideran que las letras es un ámbito propio porque, por costumbre, se han transmitido los conocimientos de maestros a discípulos. Pero la autora no para aquí su argumentación, sino que va más allá y propone un conocimiento superior. Frente a la sabiduría, que en la

Tierra se ha limitado a los varones, está el «saludable e santo estudio» (*ibid.*) al que pueden acceder los que lo deseen y que no tiene el peligro de conducir al pecado, como ha ocurrido con algunos sabios (fols. 59r-59v, p. 128).

Los que amen a Dios pueden recibir «lecciones» del Padre, incluso los que le desprecian pueden llegar a alcanzar su enseñanza. Teresa afirma con rotundidad que su obra no debe nada a la ciencia de los hombres sino a Dios.

Pues la yspirencia me faze cierta e Dios de la verdad sabe *que* yo no oue otro Maestro ni me consejé con otro algund letrado, ni lo trasladé de libros, como algunas personas con maliçiosa admiración suelen dezir. Mas sóla ésta es la verdad; que Dios de las *ci*ençias, Señor de las virtudes, Padre de las *m*isericordias, Dyos de toda consolaçión, el que nos consuela en toda tribulaçión n *ue*stra, Él solo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó. Él ynclinó su oreja a mí (II, fols. 60v-61r, p. 131).

La autora defiende el recogimiento y la espiritualidad interiorizada para alcanzar el verdadero conocimiento y sus beneficios. Ilustra la idea con la analogía de la mujer, que lleva a cabo las tareas domésticas y se recoge en su hogar, y el entendimiento que se dedica a la reflexión de lo divino. Por el contrario, el entendimiento que se deja llevar por las cosas del mundo se asemeja a la mujer que olvida sus responsabilidades en el interior de la casa.

El espacio interior propicia la actividad espiritual y salvaguarda de los errores mundanos. El que la autora vincule a la mujer con el ámbito del interior no resulta un reflejo evidente del pensamiento oficial de la Edad Media, que limitaba la vida de la mujer al ámbito privado. Como ha explicado Caroline Walker Bynum: «la tradición teológica, científica y popular asociaba a las mujeres con el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad, mientras que identificaba a los hombres con el espíritu, la razón o la fuerza». De esta manera, la mujer se asimilaba a lo externo y a lo corporal. Además, como explica Ronald E. Surtz,⁵ en la literatura medieval española, los términos «corteza»-«meollo» eran utilizados para contrastar metafóricamente el significado superficial del texto con la doctrina oculta y, en general, para distinguir lo que se ve de lo que está escondido.

Los dos tratados de la autora burgalesa muestran el valor positivo de espacios cerrados e interiores. Y, en una sucesión de paralelismos y analogías, el espacio de lo interior es visto como el ámbito de lo femenino y preparado para el encuentro con Dios. El devoto debe preparar su interior para hospedar la virtud de Cristo.

Ese espacio interior llega a convertirse en un ámbito deseado y no impuesto, que propicia la comunicación con Dios. Esta comunicación otorga una enseñanza superior a la que pueda aprenderse en las aulas de las universidades y se fundamenta en la oración afectiva y en la memoria de la misericordia divina.

⁴ C.W. Bynum, «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», en *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*, ed. M. Feher, Taurus, Madrid, 1990, Parte primera, pp. 163-225; aquí p. 178.

⁵ R.E. Surtz, *Writing women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of St. Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 29-30.

Es este el saber que ha permitido la composición de la *Arboleda*. Por tanto, quien haya dudado de la autora ha actuado con poca fe.

Teresa, a lo largo del tratado, tiene presente su experiencia de Dios que hizo posible la revelación del verdadero saber, que no es el que transmiten los maestros a sus alumnos masculinos. El verdadero saber es un conocimiento sin restricciones de géneros y que debe conducir a la alabanza y a la predicación de los bienes de Dios. Es una enseñanza fundamentada en la voluntad y no en el entendimiento. Esto explicaría que la autora acepte la inferioridad intelectual de la mujer, ya que el «santo estudio» necesita otros condicionamientos, que son: el silencio, la reclusión y la subordinación de la voluntad propia a la divina. Las mujeres, precisamente porque su espacio adecuado es el privado y oculto, pueden acceder a esa sabiduría y, por amor a los demás, deben poderla difundir.

JUANA DE LA CRUZ

Otra temprana voz de mujer, que oímos a través de la escritura en torno a la experiencia de Dios, es la de Juana Vázquez Gutiérrez. En 1497 profesó con el nombre de Sor Juana de la Cruz en la comunidad de terciarias franciscanas de Cubas, que en ese tiempo pasó a constituir el convento de Santa María de la Cruz. En 1510, fue elegida —antes de la edad requerida— prelada, cargo que desempeñó durante diecisiete años y, tras un breve intervalo, volvió a retomar hasta su muerte.

En el ambiente de reforma espiritual, Sor Juana desarrolló un papel especial como teóloga mística, predicadora y profeta. Contó con el apoyo del cardenal Cisneros que creyó en los mensajes que ella, como instrumento de Dios, transmitía a la humanidad para adoctrinar. Gozó de gran popularidad en vida y fue consultada por el citado cardenal, por el Gran Capitán Fernández de Córdoba y por Carlos V. Sor Juana ejerció notable influencia espiritual en las místicas de la Orden franciscana, que destacaron en la segunda mitad del XVI y a lo largo del XVII.

Fue considerada, por el pueblo y por altas instancias de la Iglesia, una santa en vida y, después de su muerte, su fama no sólo llegó a Hispanoamérica sino también al Japón, donde los misioneros franciscanos introdujeron la devoción a las cuentas de los rosarios que se decía que habían sido bendecidos en el Cielo, a instancias de Sor Juana. Aunque fue tenida por santa, el proceso de canonización, que se inició en Toledo en 1615 y en Roma en 1621, no tuvo éxito. Recientemente, en 1986, se ha reanudado el intento de santificarla.

La mayoría de datos que tenemos de Sor Juana provienen de las biografías enaltecidas escritas por franciscanos, que creyeron en la figura carismática de la religiosa y colaboraron en su fama de santidad. Se trata de textos que se relacionan con la literatura hagiográfica, por lo que su información se sitúa entre la leyenda, o la narración interpretativa y ficcionalizada, y la realidad.

La primera biografía parece ser que la escribió Sor María Evangelista al dictado de Sor Juana; por lo tanto, se trataría de una autobiografía, aunque no está claro hasta qué

punto la visionaria estuvo vinculada a la elaboración de ese texto. Se conserva en la Biblioteca del Escorial, Ms. K-III-13, con el título *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*.

Otro documento que ofrece información sobre la religiosa es el anónimo *Libro de la casa y monasterio de nuestra Señora de la Cruz*, del XVI, que se halla en el manuscrito 9.661 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Incluye dos representaciones dramáticas, fragmentos sobre la vida y las visiones de Sor Juana y algunas poesías que se cantaban en el monasterio y que, según los epígrafes, el Señor había comunicado a través de aquélla. En el fol. 8r se inicia «un Coloquio de nuestra Juana que tuuo con Nuestro Señor...» donde se expone que Sor Juana es una elegida de Dios, como si se tratara de otra Virgen.

Existe una relación de contenidos con el *Libro de la casa* y el que contiene los sermones que Sor Juana pronunció a lo largo del año litúrgico de 1508 a 1509. Según los biográficos antiguos, las predicaciones suman 71, según la documentación de la causa de canonización y de los estudios recientes de Ángela Muñoz y Ronald E. Surtz⁶; pero otros estudiosos, como Julián Zarco Cuevas y J. Gómez López, opinan que hay 72.⁶

Los sermones se recogieron al dictado por varias monjas de la comunidad y, en especial, por Sor María Evangelista. Estas predicaciones conformaron un volumen manuscrito que, posteriormente, se llamó el *Conorte* o *Libro del Conorte*; también recibió el nombre de *Luz y Norte* o *Luznorte*.

El volumen manuscrito se conservó en la Biblioteca de El Escorial, Ms. J-II-18,⁷ consta de 454 folios escritos a dos columnas. Contamos con un manuscrito vaticano más deteriorado, se guarda en el Archivo Vaticano de Congregación de Ritos, Proceso 3.074. Ronald E. Surtz lo ha consultado y expone⁸ que las diferencias residen en algunas interpolaciones o ciertos cambios de fraseología y en la colocación del sermón de la Creación, que en el manuscrito escorialense es el último y en el del Vaticano se halla entre la Purificación de la Virgen y el sermón sobre la parábola de los obreros de la viña. De esta manera, el manuscrito Vaticano conserva el orden litúrgico original de los sermones.

Los discursos novelan episodios bíblicos, que se complementan con la descripción de representaciones y celebraciones que se desarrollan en el cielo para conmemorar las

⁶ Vid. A. Muñoz, *Beatas y santas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder* (ss. XIV-XVI), Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994, p. 135. R.E. Surtz, «La Madre Juana de la Cruz (1481-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina», *Nueva Revista de Filología hispánica*, XXXIII (1984), pp. 483-491, esp. p. 484. J. Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, Real Biblioteca de El Escorial, Madrid, 1926, p. 102. J. Gómez López, «El Conorte de sor Juana de la Cruz», *Hispania Sacra*, XXXVI:74 (1984), pp. 601-630, esp. p. 603.

⁷ Cuando se comenten o citen fragmentos del *Conorte*, se indicará entre paréntesis los folios del manuscrito escorialense donde puede localizarse. En la transcripción, se ha modernizado ligeramente la puntuación, la acentuación y el uso de mayúsculas, además se han desarrollado en cursiva las abreviaturas.

⁸ R.E. Surtz, *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1997, «Advertencia» (sin paginar).

fiestas importantes del año litúrgico. Junto a estas descripciones, aparecen interpretaciones y disquisiciones espirituales acerca de la redención de la humanidad.

La figura central del *Conorte* es el Cristo de la Pasión, es decir, la parte humana de Dios que se encarnó en el vientre de la Virgen María para salvar a los hombres y las mujeres. Junto a la figura de Cristo, aparece la de la Virgen, madre y esposa, que fue creada sin pecado. Sor Juana defiende el misterio de la Inmaculada Concepción, tema que provocó largas discusiones a lo largo de los siglos XV, XVI y XVII. Con la defensa de la madre de Cristo concebida sin mancha, Juana imagina un ser femenino perfecto, que se halla por encima de los mortales y que tiene un papel muy importante en la salvación de la humanidad. Para que Cristo naciera, primero fue esencial que María fuera creada por Dios.

En los primeros folios de la *Vida y fin de la bienaventurada Virgen Sancta Juana* (fols. 1v-3r), se explica que María pidió a Cristo que hiciera nacer una mujer que corrigiera los errores en los que Inés, la fundadora del beaterio de Cubas, había caído, y que había originado su corrupción. Esta mujer, destinada a salvar las almas del pecado, fue Sor Juana. Ella, en un principio, se estaba gestando en el vientre de su madre como hombre, pero Cristo modificó su sexo. Como señal del milagro, le dejó la nuez del cuello, que los hombres suelen tener. Este episodio conjuga la realidad con la ficción, pero refleja la interpretación que Sor Juana tenía de ella misma, que se consideraba una segunda Inés que estaba destinada a una misión redentora, bien como María (que era considerada una segunda Eva), bien como Cristo (que era un segundo Adán).

En el *Conorte*, las figuras centrales de la Virgen, el Cristo que da de mamar a los creyentes y San Francisco, que protege bajo su manto o sus alas a los devotos, representan el papel de intermediarios y protectores maternos de las almas que Sor Juana desarrolla. Ella considera que es una enviada de Dios que asume el papel de humilde redentora de almas. Esta misión, que proviene del plano celestial, autoriza su predicación, ya que hay un saber superior que emana directamente del Señor y al que las almas devotas y simples pueden acceder. Este conocimiento de lo divino se opone al de prelados y altas instancias eclesiásticas que, en el sermón de Buen Pastor, se describen como presuntuosos que se aprovechan de su poder en nombre de Dios.

Sor Juana pretende autorizar su palabra, que sabe que, como mujer, es un acto que no le corresponde, cuando se compara a una «flauta» o «tronpeta» que el Señor tañe (fols. 278v-279r y fol. 301r). Sabe que sus recreaciones e interpretaciones de la historia sagrada pueden ocasionar críticas. Por ello se recurre a la justificación de que el mismo Dios defiende «la verdad del mensaje» del Espíritu Santo (fol. 450r).

En ocasiones, Sor Juana expone que lo que narra no se halla en la Biblia por varias razones: bien porque los evangelistas no fueron testigos oculares del hecho explicado o, si lo fueron, no lo contaron por modestia, o bien porque era imposible explicarlo todo. Otra justificación reside en que el Señor no reveló ciertas cosas porque aún no era el momento adecuado.

Se nos explica que la «divina magestad» decidió comunicarse a través de Sor Juana porque era un «miraglo» más propio para su intención de «sanar las enfermedades

espirituales» (fol. 428r). Se opone un tiempo pasado, en que eran necesarios los milagros y la exteriorización de la fe, a un tiempo presente, en el que debe valorarse una piedad más interior; esto autoriza las palabras místicas de Juana.

En esta visionaria se dieron los milagros exteriores, como la curación de enfermos, algunas resurrecciones o la ubicación en dos lugares distintos al mismo tiempo. Pero su experiencia se apoyó fundamentalmente en una espiritualidad personal e interior que se encaminaba a salvar el alma. A la interioridad alude cuando nos explica que «el Señor» compara la consagración en la hostia donde «está metido y encerrado en ella, Dios y hombre verdadero e poderoso» pero que no vemos, con las declaraciones a través de Sor Juana (fols. 278v-279r). Esta comparación coloca a un mismo nivel el papel masculino del sacerdote con el de la mística Juana.

La predicación de Sor Juana proviene de un conocimiento hallado en su interior, y no en la lectura y en el profundo conocimiento de la teología. Para autorizar este saber, el Señor —a través de los sermones de Juana— subraya la libertad de transmitir su mensaje a los sencillos, y asocia este acto misericordioso a la modestia de las criaturas a través de las cuales se revela.

A lo largo del *Conorte*, se pondera la virtud de la humildad. El Señor expone que «tan grande es la humilldad que los santos ángeles tienen, que ellos mismos le ruegan se quiera servir d'ellos, mandándolos tomar cuerpos de cavallos» (fol. 278r). San Francisco es descrito como «una gallina pequeña y morenica», la Virgen coronada se describe como humilde y sumisa, y Cristo es alabado por haberse humillado al encarnarse en un hombre.

Humildad y caridad fueron las virtudes cristianas que, en el contexto de la reforma franciscana del XV-XVI, más se ensalzaron. Por ello, varias místicas y visionarias fueron veneradas y tenidas por mensajeras de Dios; ellas ejemplificaban la modestia en su cuerpo «flaco» y «mujeril» y en la falta de cultura.

Dentro de la concepción cristiana de la inversión, que defendía que en la vida verdadera se premiaría aquello que en la Tierra no se valoraba, los simples podían recibir la gracia de Dios y devenir poderosos espiritualmente. Y a esta idea se acogieron muchas de las primeras autoras medievales para autorizar su palabra pública, como Teresa de Cartagena. Ella y Sor Juana aceptan la inferioridad de su estado tal y como su sociedad patriarcal lo definía, pero, a partir de esta premisa, desarrollan un razonamiento que autoriza su voz y que subraya la misericordia y el gran poder de Dios al que ellas también han podido acceder. En ambas autoras, se recuerda que el poder supremo pertenece a Dios y no a las personas, por tanto, tampoco a los hombres. Sor Juana expone:

E que si dubdan e *dizen que* cómo es posible venir Dios verdadero e desçender del çielo a vna muger pobre e pequeña, rrespondyó el mesmo Señor, hablando en esta boz, e dixo que por ser Él tan bueno e piadoso no quytava su bondad a nynguno, mas antes le devían dar mayores graçias por quererse Él tanto humyllar e hazer tan grandes mysericordias. E que si Él venía e rrepartía sus tessoros e graçias e dones con quyen Él quería y era su voluntad, no tenya nynguno por *qué* se lo demandar ny Él por qué dar quenta, pues hera Dios e pudié hazer de sí mesmo todo lo *que* quysiese... (fol. 76v).

Las dos religiosas subrayan la idea de igualdad ante la divinidad. Sor Juana lo expresa especialmente cuando describe una visión en que el Señor toma a las niñas para bautizarlas e interpreta el gesto como «que a todas las mugeres dio el Salvador las bendiçiones en ygualdad de los varones en el santo baptismo» (fol. 39r). Líneas más adelante, el Señor se dirige a esas niñas, que abraza y con las que juega, y les dice al oído:

pareseos nyñas que os fuy yo buen Dios e buen Señor, que os hize tan grande bien e merçed que os ygalé con los varones e os hice partiçioneras de todas las bendiçiones que a ellos dan e os hice tan grande honrra que quyse naser y tomar carne de ssola muger ... e quyse ser criado e amamantado e tratado en my nyñez de sola muger, y despues de mý, que soy Dios, no ay cosa mas ensalçada que la muger la qual es my madre Santa Maria di[g]na e mereseçedora de toda honrra e gloria que della fuere hecha, y en esto podéis conosçer cuánto amor tengo a las mugeres (fol. 40r).

Cuando interpreta el Génesis, en el sermón de la Creación, expone que la diferencia entre géneros surgió después de ser creados el hombre y la mujer. Dios hizo crecer barba a Adán para dar temor a Eva y así hacerse respetar. Como en Teresa, las diferencias entre sexos son esencialmente externas y culturales.

Nuestra autora visionaria desarrolla otro argumento que completa la autorización del *Conorte*. Con imágenes en torno a la salud y al alimento, expone un dualismo entre dos tipos de lectores de su obra. Por un lado, están los desconfiados, que se vinculan a una serie de atributos negativos que redundan en una fe débil: son pecadores, están enfermos, no saben saborear el buen alimento y, por tanto, no degustan adecuadamente el libro sagrado. Se oponen a estos lectores los crédulos «que tienen el alma sana», «el gusto de la boca bueno» y, por tanto, podrán saborear dulcemente la «santa escritura» (fol. 452r). Sor Juana, además, opone la persona devota y bien intencionada, que conoce la verdad de sus sermones, a «los que tuvi(e)ren el ojo de la intinçión dañado, que no sabrán gustar a Dios, ni conosçer sus verdaderas palabras e dulçedunbres» (fols. 76v-77r).

La visionaria franciscana despliega un razonamiento que fundamenta su autoridad en la verdadera fe cristiana. Esto recuerda a la defensa que desarrolla Teresa de Cartagena en *Admiración operum Dey*. En ella, la autora burgalesa opone la buena admiración por las obras de Dios a la admiración que surge de la desconfianza, y que duda del poder divino. De esta manera, quien se sorprende maliciosamente ante el tratado de la *Arboleda de los enfermos* por haberlo escrito una mujer, está atentando contra la fe y refleja ignorancia.

Teresa y Sor Juana forman parte de las primeras mujeres que en nuestra lengua se atrevieron a hablar de Dios. Para ello aludieron a su «flaqueza», con la que pretendieron autorizarse porque recordaban la humildad divina que se había encarnado en un cuerpo de mujer y había padecido la Pasión, que había considerado por igual hombres y mujeres y que había propugnado que el reino de los cielos era para los débiles y los pobres de

espíritu. Cuando mencionan su flaqueza femenina, ofrecen una expresión irónica de doble filo que subraya su especial categoría delante de Dios, que les permite acceder a un saber superior. Este conocimiento surge de la experiencia de la gracia divina y transmite un entendimiento profundo de los secretos de Dios. Se trata de una sabiduría que no conoce limitaciones de género y que justifica su predicación.

El manuscrito de Cartago y el manuscrito de Salamanca

El manuscrito B (1607) es un testimonio de la laboriosa de Teresa de Cartago en la traducción portuguesa de la *Campeada* andaluza de Juan de Mesa, una de las claves de las relaciones literarias entre las coronas de Portugal y Castilla. El manuscrito en el copiado 1607 como el del original, trascurre un siglo después de la correspondencia de la obra la primera mitad del siglo XV (fol. 1r-8v). Este B (1607) hace constatar que a mediados del XV tras viajar al interior a Portugal desde Lisboa a la corte del Rey de casta en Portugal y Castilla. El índice en castellano tiene un error por ejemplo palabras en un plático castellano y por ejemplo la corte del Rey de casta no resultare incorrecta, e bien en un plático también castellano en la corte de Portugal. También se ve en las identificaciones de João Barroso y don Juan de Castro, el fol. 1v, en que aparece en esta mitad como copista y de Salamanca. También en el manuscrito de Salamanca, respectivamente, en ciertos por los autógrafos

de Teresa de Cartago, cuando se super Christos. En la copia por parte de Juan de Mesa, el manuscrito de Lisboa, fol. 1r-8v, pero de error en un plático de la copia en el B (1607) en el fol. 1r-8v.

El manuscrito B (1607) es un testimonio de la laboriosa de Teresa de Cartago en la traducción portuguesa de la *Campeada* andaluza de Juan de Mesa, una de las claves de las relaciones literarias entre las coronas de Portugal y Castilla. El manuscrito en el copiado 1607 como el del original, trascurre un siglo después de la correspondencia de la obra la primera mitad del siglo XV (fol. 1r-8v). Este B (1607) hace constatar que a mediados del XV tras viajar al interior a Portugal desde Lisboa a la corte del Rey de casta en Portugal y Castilla. El índice en castellano tiene un error por ejemplo palabras en un plático castellano y por ejemplo la corte del Rey de casta no resultare incorrecta, e bien en un plático también castellano en la corte de Portugal. También se ve en las identificaciones de João Barroso y don Juan de Castro, el fol. 1v, en que aparece en esta mitad como copista y de Salamanca. También en el manuscrito de Salamanca, respectivamente, en ciertos por los autógrafos