

# En defensa de las “santas vivas” y la palabra pública de las mujeres: el Conorte de Juana de la Cruz y la genealogía femenina

In defense of the “living saints” and the public word of women:  
the Conorte of Juana de la Cruz and the feminine genealogy

M.<sup>a</sup> del Mar Graña Cid

Universidad Pontificia Comillas  
mar.grana@comillas.edu

Recibido el 6 de febrero de 2019  
Aceptado el 22 de abril de 2019  
[1134-6396(2019)26:1; 67-97]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v26i1.8673>

## RESUMEN

El *Conorte*, compuesto en el primer tercio del siglo XVI por las franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas de la Sagra, defiende la predicación carismática de su abadesa y santa viva, Juana de la Cruz, frente a sus oponentes. Con este trabajo pretendo mostrar que estas autoras elaboraron además una teoría de autorización social de la palabra pública y el magisterio femeninos y defendieron a un colectivo: las visionarias profetisas y el modelo funcional en que se incardinaban como “santas vivas”. Construida sobre la genealogía femenina, muestra la conciencia sexuada, social y feminista de las autoras, y su afán de incidencia social.

**Palabras clave:** Juana de la Cruz. Santa María de la Cruz de Cubas. Santas vivas, profetisas. Querella de las Mujeres. Pensamiento feminista. Autoría femenina. Mujeres predicadoras. Escritura femenina.

## ABSTRACT

The *Conorte*, composed in the first third of the sixteenth century by the Franciscan women of Santa María de la Cruz in Cubas de la Sagra, defends the charismatic preaching of their abbess and living saint Juana de la Cruz against her opponents. We intend to show that these authors also elaborated a theory of social authorization of the public word and teaching of women, and that they defended a concrete collective: the visionary prophetesses and the functional model in which they were incardinated as “living saints”, pretending to guarantee their existence. It was built on the feminine genealogy and it shows the sexed, social and feminist consciousness of the authors and their desire of social impact.

**Keywords:** Juana de la Cruz. Santa María de la Cruz de Cubas. Living saints, prophetesses. Querelle des Femmes. Feminist thought. Feminine authorship. Women preachers. Female writing.

## SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Una genealogía de voces testimoniales femeninas. 2.1.—María Magdalena. 2.2.—Isabel. 2.3.—La viuda de Naín y la erudita Marcela. 2.4.—El principio y el fin de la genealogía: Eva y María. 3.—Genealogía de visionarias y defensa de las santas vivas. 4.—La genealogía teológica: maternidad y magisterio. 4.1.—El sexo femenino como imagen de Cristo e instrumento de su voz. 4.2.—Cristo como Madre: la veracidad materna. 4.3.—La defensa del *Conorte* y la singularización de la palabra femenina. 5.—Una reivindicación feminista.

### 1.—Introducción

La eclosión del Renacimiento hispano coincidió con un fenómeno de profetismo femenino cuyas protagonistas, al igual que en otros ámbitos europeos, encarnaron un modelo de santidad que fundamentó su autoridad. Consideradas “santas vivas” (Zarri, 1990) y “madres espirituales” (Graña, 2012), se situaron próximas a las instancias de poder como consejeras y animadoras e hicieron oír su voz magisterial. Entre ellas se sitúa la franciscana castellana Juana de la Cruz (1481-1534) (Muñoz, 1995: 95)<sup>1</sup>, que durante varios años ejerció la predicación (Cortés, 2000). Algunos de sus sermones fueron transcritos y acaso reelaborados por sus compañeras del convento de Santa María de la Cruz de Cubas en el libro titulado *Conorte*<sup>2</sup>.

Este caso muestra la importancia de las comunidades interpretativas de mujeres como marcos de creación, escritura y autorización de la voz pública femenina en el paso a la Edad Moderna<sup>3</sup>. La comunidad de Cubas fue el espacio de arraigo y desarrollo del magisterio de la visionaria y de una notable actividad de escritura indicativa de un posible “scriptorium”<sup>4</sup>. Sus vínculos femeninos de autoridad, fundados en la disparidad y la genealogía, debieron incidir como cimientos de identidad y palanca activadora (Cigarini, 1996; Graña, 1998a: 163). Porque la comunidad se consideraba fundada por la Virgen, estaba bajo su matronazgo y había sido re-generada por la reformadora Juana de la Cruz, que además asumió su dirección (Graña, 2008, 63; 2018: 249-250).

1. Su vida y obra, en: Surtz, 1990, 1997; Muñoz, 1994: 132-142; 1995: 83-101, 179-191; Triviño, 1999; Barbeito, 2000; Pablo, 2001; Cortés, 2004; Gómez, 2004; Luengo, 2016.

2. Editado por García de Andrés, 1999. Una selección traducida al inglés, en Boon y Surtz (eds.), 2016.

3. En concreto, de las comunidades religiosas regulares. Modica, 1992; Scaraffia y Zarri, 1994; Matter y Coakley, 1994; Zarri y Festa, 2009; Zarri y Baranda, 2011; Baranda y Marín, 2014; Fontes, Andrade y Pires, 2015; Atienza, 2018, entre otros muchos. Sobre la función de autorización: Graña, 1999: 228-229.

4. Además de una destacada labor copista, allí se compusieron otros textos y se escribieron numerosas cartas (Surtz, 1990, 1997), actividad vinculada a la acción político-pastoral comunitaria (Graña, 2014: 199-201; 2016: 598-599).

En mi opinión, dichos vínculos nutrieron el discurso de estas autoras, que se encuadra en el naciente pensamiento feminista moderno. Considero fundamental tener presentes tres características. Primero, su acentuado carácter de compromiso y reivindicación<sup>5</sup>: el *Conorte* se erige sobre un trasfondo polémico registrando la oposición a la predicación de la visionaria y las acusaciones que se le dirigían, y está jalonado de argumentos en su defensa (Surtz, 1984; 1990; 1997). Segundo, el afán de estas mujeres por hacerlo público manifestando y transmitiendo su mensaje al mundo (Graña, 2009: 512-513; 2018: 255). Tercero, como pretendo demostrar aquí, se trató de un discurso a encuadrar en el activismo social con afanes de incidencia en la realidad<sup>6</sup>.

Estas autoras muestran entender que lo personal es político al enlazar lo individual con lo colectivo, lo concreto con lo general y lo social. Sitúan las defensas de Juana en el desarrollo de temáticas más amplias y en marcos conceptuales que, expuestos por partes y al hilo del texto, acaban constituyendo una teoría completa culminada al final del mismo. Además, dichas defensas, al igual que lo femenino individual, se integran en relatos que visibilizan al colectivo “mujeres”. Se amplificaba así el mensaje sobre el trasfondo de unas retóricas complejas en que las referencias suelen incluirse y engarzarse de forma sutil, a menudo indirecta y/o fragmentada, con carácter reiterativo y una presentación muy cuidadosa. Este enunciado indirecto eludía censuras y facilitaba su recepción, pero es a la vez indicativo de lo atrevido de la propuesta. Destaca la alusión al colectivo “santas vivas”, rol funcional en que las visionarias incardinaron su actuación política. Las autoras respondían a su realidad socio-histórica<sup>7</sup> haciéndose eco de la existencia de otras contemporáneas y antecesoras, a las que mentaban de forma indirecta. Quisiera plantear la hipótesis de que ese juego retórico individual-colectivo conducía a la formulación de planteamientos de defensa social femenina y, en concreto, de defensa de estas santas vivas. La reconstrucción del discurso muestra su intención de brindar fundamentos de autorización de aplicación social general a su acción pública, que se cifraba en la palabra y el magisterio. En esta clave, resulta altamente significativo que las defensas de Juana y la palabra pública figuren entrelazadas en algunas partes del libro con referencias a colectivos femeninos y/o las santas vivas, como si se alimentasen entre sí.

Es pertinente plantear este enfoque social último por dos razones más. La autoconciencia sociológica diferencial figura plasmada en la denominación “femíneo linaje” que estas autoras emplean en otros textos (Graña, 2008, 61; 2017: 29), así como en otras referencias en plural que responden a la violencia de género

5. He venido señalándolo en algunos trabajos: Graña, 2004, 2011, 2017, 2018.

6. Disiento en esto de Muñoz, 2014: 209.

7. Sucedió en el arzobispado de Toledo. Un marco que, como se ha afirmado, fue especialmente receptivo a las nuevas formas de la santidad femenina (Muñoz, 2014a: 434-437).

y que he investigado con anterioridad (Graña, 2017). Además, apoyan una parte fundamental de su argumentación en las genealogías femeninas.

La reconstrucción de estas constituye mi propuesta metodológica y en ellas focalizaré mi análisis. Es conocido el interés genealógico de estas autoras, cuestión que ha sido objeto de varias aproximaciones centradas en la parentela femenina de Cristo (Muñoz, 2000; 2014)<sup>8</sup>. Sin duda, ello responde a una de sus principales pretensiones: crear genealogías femeninas al igual que sus antecesoras del siglo xv y más atrás (Cabré, 1996, 79, 86, 90). No obstante, no es esta dimensión la que se explicita en relación con la palabra pública, el magisterio y las santas vivas. Para fundamentar estas temáticas, las autoras decidieron crear y/o visibilizar genealogías femeninas de carácter socio-histórico y simbólico que, además de remitir a los colectivos “santas vivas” y “mujeres”, permitían reformular la tradición magisterial de la Iglesia y autorizar la irrupción femenina en el foro público de lo teológico y lo político.

En línea con la producción literaria del Humanismo y la Querrela de las Mujeres, los cimientos de su argumentación son de carácter histórico (Fenster y Lees, 2002; Vargas, 2016). Esta opción respondía también a la necesaria referencia a la tradición cristiana por ser el *Conorte* un libro teológico, así como a la construcción de la autoridad femenina. De este modo, las autoras enunciaban un fundamento de autoridad femenina histórica que a su vez concretaba toda una argumentación escriturística y teológica. Veamos los contenidos asociados a las tres importantes genealogías referidas a las cuestiones que nos ocupan.

## 2.—Una genealogía de voces testimoniales femeninas

Verdad y veracidad magisterial son cuestiones muy enfatizadas y que se vinculan al Nuevo Testamento porque sus personajes son testigos de lo que dicen o testimonio directo de lo que ocurrió<sup>9</sup>. En este marco conceptual que vincula verdad y experiencia se enuncia la genealogía femenina más explícita. Cristo hacía saber que

“era su voluntad que se escribiesen algunos de los secretos y maravillosas cosas que él decía. *Y no se le daba más que fuesen hombres que mujeres* los que escribiesen sus sagradas palabras. Porque *también quiso él ser atestiguado de mujeres, como de hombres*, en la su gloriosa Resurrección; pues fue atestiguado de María Magdalena y mostrado a ella antes que a otra alguna persona —salvo a su gloriosa Madre—. Y de Santa Isabel quiso fuese atestiguada su santa encar-

8. Es significativo el gran peso de esta temática y la centralidad de Santa Ana en otras creadoras franciscanas medievales (Graña, 1998b: 187-188).

9. *Conorte* (= C): 324.

nación. Y de otras bienaventuradas mujeres quiso ser loado y manifestado por Dios y por Señor, como lo es” (C: 429-430).

Verbos como “loar”, “atestiguar” y “manifestar” tienen que ver con la proclamación pública y sobre todo los dos últimos con la veracidad magisterial en la dimensión de descubrir, probar, poner a la vista y dar a conocer a otros la verdad. La calidad de “testigo” otorgada a las mujeres vincula estas dimensiones a la experiencia personal. La cita refleja la proclamación oral femenina, pero comienza mencionando la escritura uniéndolas implícitamente e igualando a los dos sexos en el acceso a la palabra pública<sup>10</sup>. Es muy significativo que formase parte del sermón 8, que hacía referencia a la Querrela de las Mujeres, rehabilitaba la palabra de Eva, defendía el magisterio de Juana y planteaba la cuestión de los santos. El que las autoras conectasen estos aspectos evidencia su postura política y el sentido de fondo de su discurso.

Dicho sermón constituye un alegato contra la incredulidad que comienza refiriéndose a Juana. Cristo salía en defensa de su predicación instando a las gentes a no dudar de que era el mismo Dios quien daba “el soplo de su sagrada boca de verdad” y que con él “se hablaron” los secretos contenidos en el libro (C: 429). Este fundamento cristológico de la predicación de la visionaria<sup>11</sup> se sumaba a los otros dos argumentos de autoridad: la igualdad entre los sexos y la genealogía femenina. ¿Qué contenidos se asocian a lo largo del libro a cada una de las testigos evangélicas?

## 2.1.—María Magdalena

No es casual que el listado se iniciase con Magdalena. Los sermones la presentan como figura pluridimensional que plasma algunos de los principales temas debatidos en la Querrela de las Mujeres, y ello se hace de forma que se rebate y contrarresta la misoginia y se desactivan los discursos oficiales sobre la feminidad. Tratan, sobre todo, de su dignidad, papel testimonial y capacidad para conquistar la excelencia. Estos aspectos se encarnan en su persona pero sin limitarse a ella al visibilizar al grupo social “mujeres”. Además, remite a otras dos cuestiones: la igualdad entre los sexos y el empleo del femenino como simbólico universal.

Interesa valorar los contenidos que se le asocian en el ciclo de la Pasión porque el discurso sigue una progresión y va enlazando de forma indirecta estas cuestiones. Magdalena encarna la capacidad humana de santificación, propiciada por el vínculo personal con Cristo. En el sermón del Domingo de Ramos, además de subrayarse

10. Las autoras subrayaban la igualdad entre los sexos en la era de redención (Graña, 2009: 504-509; 2017: 36-40; Muñoz, 2016).

11. Un análisis detallado de este discurso, en Surtz (1984; 1990; 1997: 81-105, 131-167).

el amor y el servicio, se avanza que fue testigo presencial de los sufrimientos de Jesús y que los ha sentido y llorado con él incidiendo en la “com-pasión”. Ello conecta con el acceso a la excelencia y la exaltación pública: es santificada en el cielo y se proclama que merece honra y gloria (C: 602, 606-607, 611).

Esta dignificación de la femineidad en relación con Cristo y su función modélica universal da paso a la visibilización del colectivo “mujeres”, significativamente ligada a la igualdad entre los sexos en el sermón del Miércoles Santo. El fundamento sigue siendo la relación personal. María, Magdalena, Marta, las hermanas de María y otras mujeres además de Lázaro, estaban con los discípulos en casa de Marta y suplicaron a Jesús que no marchase a Jerusalén, “mas que holgase y reposase allí con ellas”, a lo que accedió por consolarlas. El texto presenta una correspondencia entre estas mujeres y las santas vírgenes del cielo. Ambos colectivos representan lo mismo que la figura individual de Magdalena, el modelo de contemplación orante que fundamentaba el vínculo personal entre el ser humano y Cristo en la propuesta de Juana de la Cruz. Porque quien contempla y llora la Pasión accede a la familiaridad con él que posibilita el diálogo, plasmado sobre todo en la oración de petición (Graña, 2017: 41). Un argumento universal sustentado en imágenes femeninas (C: 619, 635-36, 639).

Ello abría una de las vías de reivindicación de la igualdad entre los sexos desarrolladas por las autoras. La familiaridad con Cristo fundamenta la ciudadanía femenina, que se explicita en el cielo (Graña, 2009: 504; Muñoz, 2014b: 218) en un marco de equiparación y que puede llevar a un nivel de horizontalidad con él. Allí se dirige a los bienaventurados como “mi amigo”, “mi amiga”, “mi hijo”, “mi hija”, “mi hermano”, “mi hermana”..., en un desarrollo de tipo colectivo que vuelve a dar paso a la referencia concreta a Magdalena. Cristo proclama que le hizo grandes servicios en la tierra, lo cual se inscribe en la memoria pública y siempre se recordará, así como el “amor y caridad con que yo te recibí a penitencia y a amistad y amigable compañía”, enfatizando la horizontalidad entre ambos. A lo que sigue una presentación breve pero significativa como imagen femenina de la práctica masculina de la predicación al aparecer con otros bienaventurados a quienes “ella había convertido en este mundo con sus predicaciones y doctrinas” (C: 633-34, 637-638) subvirtiendo los roles de género.

Bien es cierto que la igualdad encontraba dificultades para concretarse de forma plena en la tierra. Se ofrece una muy destacada referencia en el sermón del Jueves Santo. María, Magdalena, Marta “y las hermanas de Nuestra Señora”, aparecieron en el cenáculo donde ya estaban reunidos los discípulos para celebrar la última cena. Querían participar con ellos, pero Jesús les dijo que no era “tiempo que os estéis aquí con nosotros” y las envió de vuelta a casa de Marta (C: 650-651). El episodio no deja de ser ambiguo, pues la referencia temporal bien puede aludir a que aún no se había consumado la obra de redención igualitaria. Si lo entendemos así, esta forma de decirlo enfatizaría más el hecho de que Jesús trajó

la igualdad con su muerte. De lo que no cabe duda es del deseo femenino ni de su intento agencial de integración y coparticipación.

La ilación del discurso no es casual, porque el sermón del Viernes Santo se focaliza en otra faceta igualitaria, la testimonial, mediante la que se equipara a los sexos y se visibiliza al colectivo “mujeres”. Magdalena, testigo presencial y privilegiada de la Pasión y muerte de Jesús, se iguala a Juan Evangelista en clave familiar, funcional y afectiva. Juan, primo de Jesús y sobrino de María, la incluye en el círculo familiar llamándola “hermana mía” y se igualan en el servicio, encarnando él un modelo masculino a María que es paralelo al femenino de ella a Jesús, y en el sentimiento compartido: sufren con Jesús y María o lloran con ella. El gran dolor y llanto los identifican a los tres y sirven para incluir en el discurso al colectivo femenino, pues igualmente participan “las otras mujeres que allí estaban al pie de la cruz”, identificadas como las hermanas de María (C: 666-668, 670-671, 674-675).

Este marco colectivo abre paso a la singularización del sexo femenino. Se trata de un grupo de testigos privilegiados que ven “más allá” de lo que cuentan los evangelistas y en el que predominan las mujeres. En el momento de la gran oscuridad, solo María, Juan, Magdalena y las demás vieron que unos ángeles descendían del cielo. Cuando se retiraron las tinieblas, ya pudieron ver los judíos que Jesús había expirado “según cuentan los evangelistas”. El protagonismo del grupo femenino se mantiene durante el descendimiento, cuando las mujeres, compartiendo el dolor de María, intentan restañar la sangre de Jesús y separarla del Hijo. El colectivo femenino se cohesionan y singulariza porque tiene un vínculo familiar, está unido en el dolor, manifiesta compasión hacia María y se mantiene a su lado, y porque se presenta como objeto de contemplación, visible e igualado a los discípulos varones. Así, el libro señala que la noche del Viernes Santo los cristianos deberían pensar y recordar lo que sintieron María, Juan, Magdalena y todos los que se juntaron con ella a llorar su cruda pasión. Un grupo inclusivo cuyas protagonistas eran las mujeres porque estaba reunido en torno a María y porque el mayor dolor lo sentían ellas (C: 678-679, 682, 687).

El protagonismo femenino culmina el Domingo de Resurrección, compartiendo el proceso cristológico. Se relata cómo Magdalena y las otras Marías fueron al sepulcro y el encuentro con el Resucitado, lo cual da pie para vincular diálogo, acceso a la capacidad de ver más allá y testimonio. Cristo se da a conocer a Magdalena, a la que reconoce “en todo eres mujer”, y habla con las otras Marías manteniendo la referencia femenina plural. El suceso sigue después la tradición no canónica según la cual Magdalena fue a comunicarlo primero a la Virgen y esta le pidió que lo anunciase a los discípulos: así, el gran testimonio público cristiano se realizó por boca de mujer y fue impulsado por una relación de autoridad con otra. Significativamente, ello se enlaza con una sutil reivindicación de la feminidad en referencia indirecta al tándem Magdalena-Pedro: el texto señala que Magdalena

perdió el manto y la toca y no volvió a por ellos, como tampoco le dio nunca la espalda al Señor (C: 689-691), a diferencia de Pedro.

No extraña que se enfatice el hecho fundamental de que el Resucitado se apareciese antes a las mujeres. Él mismo afirma, a través de Juana, que lo hizo porque ellas “le amaron más tiernamente y le fueron a buscar con grande fervor y ahínco, deseando y codiciando ungrir su sacratísimo cuerpo y hacerle honra y servicio”. Valoraba y autorizaba la proactividad femenina ligando amor, deseo y servicio con conocimiento y anuncio público. Y subrayaba el hecho fundamental de que esta preeminencia femenina ya estuviese proclamada en el Evangelio. Formaba parte, pues, de la tradición de la Iglesia. Pero las autoras entendían que esto debía ser recordado vinculado a la verdad: Cristo manifestaba la veracidad de la Sagrada Escritura al afirmar que sus palabras “son muy ciertas y verdaderas” (C: 698, 713), asociando la verdad de lo escrito a la veracidad de quienes lo dijeron. Un importantísimo argumento a favor del testimonio femenino y su incidencia pública. Culminaba así el ciclo de la Pasión defendiendo la palabra femenina, visibilizando al colectivo mujeres, equiparando a los sexos y brindando instrumentos a todas y todos para alcanzar la familiaridad con Cristo y, mediante ella, la excelencia.

El sermón dedicado a Magdalena completa estos contenidos. Continúa con la desactivación de los discursos misóginos y defiende su capacidad de pensar, conocer y contemplar. De nuevo es presentada como contemplativa contrastando con su habitual imagen de prostituta. Aunque podría ser una referencia indirecta la mención a la entrada en el reino de las ramerías, solo se explicita que era una mujer muy devota y reflexiva que reconocía autoridad a las profecías. Estas cualidades fueron incentivadas al conocer a Jesús, cuando fue herida por una saeta del Espíritu por la que recibió la gracia “de contrición y conocimiento”. Sigue después el episodio en casa de Simón y se destaca su gran “amor y compasión”. También encarna la contemplación frente a la acción de Jesús al quedarse en casa con su hermana Marta (C: 1002-1003, 1005-1007) anulando una habitual dicotomía femenina.

Podríamos pensar que las autoras entendieron que Magdalena se dedicó a la vida activa tras la muerte de Jesús. Hay una única referencia a su predicación, ya citada. En otras, su carácter activo se vincula a la penitencia, como cuando se afirma su capacidad hacedora señalando que “se arremangó e hizo gran penitencia”, entendiendo por tal el arrepentimiento y el servicio amoroso a Cristo. Se trata de otra vía de acceso a la excelencia: la santifica e, incluso, la eleva al plano divino dado que en el cielo la Trinidad la recibe y corona como hija, amiga y esposa de Dios (C: 1008, 1010-1012).

A lo largo del *Conorte* aparece Magdalena como figura femenina positiva con valor ejemplar universal para ambos sexos. Al decidir hacer penitencia, abrió un camino a los pecadores como modelo de enmienda, si bien en ella se intensifica todo: fue más pecadora que los demás y, en contrapartida, pocos o ninguno alcanzan lo que ella. Es también modelo de oyente y creyente que se abre a la predicación

y doctrina divinas (C: 1159, 1164, 1167, 1013). Aparecía así como promotora de excelencia, humana general y femenina.

## 2.2.—Isabel

Aunque Isabel figuraba en la genealogía proclamada por Cristo, el libro no desarrolla su condición de testigo, acaso como mecanismo retórico para resaltar otra gran cuestión, la conexión entre maternidad y verdad.

La verdad es propia de la nueva era inaugurada con la Encarnación porque Jesús ha venido a proclamarla. Se vincula a la maternidad y a la revelación favorecida por la oración. Lo primero, por tres razones: el Mesías ha llegado al mundo por mediación materna, su ser Hijo de Dios fue reconocido cuando estaba en el vientre de María durante la Visitación, y esto lo proclamó Juan Bautista, el hijo que también Isabel llevaba en su seno, que allí mismo conoció y adoró a Jesús. Quizá las autoras pretendían poner de manifiesto que el ser humano puede albergar la verdad y que el conocimiento y proclamación pública de la misma se enmarcan en un contexto materno, el espacio de la madre y amparado por su autoridad, no en el espacio del padre en el que oficialmente se ubicaba la palabra pública. La revelación divina impulsada por la oración femenina es otra vía de acceso a la verdad que también se enuncia vinculada a la maternidad: María pide a Dios que José sepa la verdad de su embarazo y así sucede por una visión (C: 939-941).

Es de gran importancia considerar que el sermón retoma la cuestión del servicio femenino vinculándolo a la reversión del poder y el orden social. Puesto que María fue a servir a su prima, ahora Cristo quiere que en el cielo todos, incluido él, la sirvan a ella, que figura sentada junto a la Trinidad como la “mayor y mejor” después de Dios. Ello se hace en una fiesta que también se dedica a los infantes que estaban en los vientres de sus madres en tiempo de la Visitación. De este modo, todos los varones del cielo se transforman en niños mientras las mujeres y los ángeles se mantienen “en su propio ser, grandes como se estaban”, en una imagen que gráficamente manifestaba la grandeza femenina y el vínculo entre maternidad y autoridad. Cristo baila con los niños afirmando que es el “mayor” de todos —en paralelo con la anterior referencia a María—, “sabedor de todas las cosas y secretos” y verdadero Dios, y que “los poderosos” se han hecho niños por orden suya (C: 941-942, 947, 949-950). Como se ve, la reversión del poder atañe a la jerarquía de género y al poder social, que expresamente se vincula a los varones, mientras el texto emplea estrategias retóricas de equiparación entre María, Cristo y la entera Trinidad.

No es casual que Isabel sea mencionada en otro sermón en relación con la veracidad asociada a la maternidad y al poder de la palabra orante femenina. Ni tampoco que estas cuestiones, a las que se añade la experiencia personal, se vinculen al profetismo y la santidad. En el cielo, Isabel y Zacarías piden al Señor

que haga fiesta y torne niño a su hijo Juan para gozar de él, a lo que aquel accede dirigiéndose a Isabel en un alegato a favor de la oración de petición: “por que conozcas, amiga mía, que soy poderoso para cumplir y otorgar todos los buenos deseos y peticiones que me son demandadas”. La maternidad como garante de verdad figura en relación con la palabra escrita: el niño Juan va por el cielo con un pendón y un joyel con letras de oro, se lo ofrece a Cristo para que lo lea y este le pregunta a María si es verdad lo que allí pone; al decir ella que sí, el Hijo reconoce “con vos, madre mía, que decís verdad”, equiparándose como fiadores de veracidad y apoyándose en la experiencia personal de ambos, que fueron protagonistas del hecho escrito (C: 982-983).

### 2.3.—La viuda de Naín y la erudita Marcela

Estas dos figuras formarían parte del genérico “otras mujeres” mencionadas por Cristo en la genealogía testimonial femenina. Evidencian el carácter selectivo del *Conorte*: la decisión de incluir el milagro de “la resurrección del hijo de una viuda” y no otros, sirve para presentar a las mujeres como modelo universal de caridad y misericordia, pero, sobre todo, para poner de relieve que fue una mujer, concretamente una madre, quien testimonió públicamente la divinidad de Jesús. La viuda reconoce que su hijo ha sido resucitado por “Jesús Nazareno”, al que denomina “profeta grande” y señala como Hijo de Dios, hecho que se inserta en un alegato contra ricos y poderosos (C: 1172-1175). Ello parece estar manifestando una triple conciencia: las mujeres se sitúan entre los humildes y explotados, la acción salvífica del Mesías puede trastocar el orden social, y —de nuevo— la maternidad constituye un “locus” de autorización de la voz pública.

Especialmente llamativo resulta el caso de Marcela, un personaje histórico de los siglos IV y V que protagoniza tres impactantes traslados: uno de tiempo y espacio al Evangelio, en cuyo escenario es incluida como testigo; otro de tipo literario, a una situación diferente a la que se relata en el sermón donde figura; y un tercero conceptual. Este triple movimiento sirve para expresar la capacidad humana de conocer a Cristo, ser familiar suyo y testimoniarlo públicamente rebasando toda barrera. En el trasfondo se encuentra también la cuestión de la veracidad. El marco es el sermón sobre Jesús niño en el Templo, donde se reconoce que está en posesión de la verdad y se afirma que quienes creen en ella son sus parientes en lo que constituye otra forma de ligarse a él; además, se subraya el vínculo femenino de “hijas” y “madres” conectando parentesco y testimonio. La fe en la verdad permite acceder a ese parentesco y a ese testimonio rompiendo todo límite. Así, el relato da un salto a otro momento y lugar y pasa a dar cuenta de un episodio en que María buscaba a Jesús mientras este predicaba. Allí estaba Marcela, que decide ir corriendo a buscarlo para verlo y oírlo. Cuando finalmente lo encuentra, es ella quien proclama su origen materno: “¡Oh! Bienaventurado sea el vientre en

que tú anduviste y las tetas que te amamantaron” (C: 539, 542-543)<sup>12</sup>. El traslado de Marcela es también conceptual por tratarse de una figura ligada a la actividad masculina de exégesis dado que fue una erudita de la Biblia e impulsó la traducción al latín realizada por San Jerónimo. Aunque podríamos pensar que el texto señala que el amor por la Sagrada Escritura y el afán que lo alimenta, conocer la verdad de Dios, también conducen a la vivencia personal, lo que expresamente se deduce es que la erudita Marcela sale de su marco habitual para personificar la importancia de la experiencia y testimoniar el origen femenino de Dios. Une en sí estas dimensiones y complementa las palabras de la viuda de Naín.

#### 2.4.—El principio y el fin de la genealogía: Eva y María

Otra de las estrategias retóricas del *Conorte* es la distribución de sus contenidos. De forma significativa, las dos genealogías históricas femeninas se sitúan en sendos sermones cuyas protagonistas son Eva y María. Dos figuras antitéticas en el pensamiento misógino que aquí se vinculan de forma conceptual y discursiva.

1. Cualquier pretensión de trazar una genealogía femenina chocaba con el escollo de la primera mujer, pilar de la misoginia y cuestión candente en la Querella de las Mujeres. Las autoras del libro sanan el origen de la humanidad femenina y su incapacitación parlante al rehabilitar a Eva y su palabra sobre un trasfondo polémico evidenciado en el final del título del sermón que desarrolla estas cuestiones: *de algunas reprehensiones contra los incrédulos*<sup>13</sup>. Este es el importante sermón 8 en que, además, se enuncia la genealogía evangélica femenina y se defiende a Juana de la Cruz y la actividad de escritura de las redactoras del *Conorte*. Es preciso subrayar su referencia prácticamente directa a la Querella porque constituye una prueba indudable de que estas autoras se sentían plenamente partícipes del debate<sup>14</sup> y quisieron visibilizarlo.

12. Esta exclamación coincide con otra referencia al mismo tema, precisamente en el importante sermón 8 (C: 440), conectando ambos discursos.

13. Título completo: *Que trata de algunas fiestas y solemnidades que fueron hechas en el reino de los cielos y de algunas reprehensiones contra los incrédulos*. C: 429 ss.

14. Ello introduce una reveladora matización a lo que se venía pensando. Resulta evidente que el discurso reivindicativo del *Conorte* es una forma literaria característica de la Querella de las Mujeres e igualmente lo son sus contenidos, tan centrados en el género (Surtz, 1990, 1997). El marco global, referido a las autoras religiosas hispanas, fue caracterizado por Milagros Rivera (1992a; 1992b). En su día llamé la atención sobre la necesidad de estudiar las interrelaciones entre las letradas del Humanismo y la Querella vinculando estas cuestiones a la participación femenina en la reforma religiosa (Graña, 1996: 123 y 146). Los discursos de Juana, una mujer de la reforma, sobre la Inmaculada Concepción de María y el linaje femenino de Cristo, se situarían claramente en esta línea y en el marco de la Querella, como indicó Ángela Muñoz (1999: 88; 2014a: 444-445,

La rehabilitación de Eva se realiza en el cielo, ámbito donde los sermones sitúan el planteamiento de las grandes cuestiones que tratan y su explicación teológica. Adán y Eva<sup>15</sup>, que ya habían sido perdonados, ganan una competición entre los bienaventurados por obtener las reliquias del Señor. Adán no se sentía digno y era Eva quien le incitaba a tomarlas argumentando “seremos santos”. La escena remite al episodio de la manzana. Aquí se le da completamente la vuelta planteando una situación similar que representa el debate de la Querrela de las Mujeres en el cruce de palabras, denominado “contienda”, que se inicia entre ambos. También se vincula al deseo femenino de santidad, que a su vez conduce al afán de excelencia y reconocimiento. La respuesta de Adán es la desautorización de la palabra femenina y la imposición del silencio y la inactividad: “Calla, mujer, no me digas esas palabras. Está queda. No llegues a las reliquias”. Eva insiste y Adán mantiene su postura de silenciamiento, esta vez manifestando su incredulidad respecto a la palabra de ella por el engaño que sufrió en el pasado: “Calla, Eva, no me digas esas cosas, que yo cierto no me creeré más tu consejo, pues una vez he sido engañado de ti” (C: 433-434).

La contienda no finaliza hasta que Cristo interviene llamando a Adán “hombre cobarde” e instándole a que tome las reliquias subrayando la equiparación entre los sexos y su igualdad en el acceso a la santidad, “pues las ganaste tú y tu compañera”. Además, defiende al sexo femenino al ordenarle que no la reprenda, pues ya está glorificada “y no puede pecar ni darte mal consejo”. La santificación de Eva, obra de la acción salvífica de Cristo aunque se quería indicar también su capacidad agencial para “ganarla”, tornaba válida la palabra femenina. En las polémicas sobre la feminidad, constituía un argumento irrefutable por proceder de Dios.

Tras esta sanción divina de la autoridad del consejo brindado por las mujeres a los varones, aspecto fundamental de la acción política de las santas vivas, el discurso se focalizaba en la palabra orante. Adán “y su compañera” tomaban las reliquias y comenzaban a adorarlas siguiendo el orden de la creación: después de que Adán hubiese orado, Dios permitía “que también supiese orar la mujer”, abriendo paso a la palabra femenina y a su vínculo con la divinidad en igualdad, mostrando un camino pacífico de equiparación entre los sexos mediado por el vínculo con la divinidad. Además, se neutralizaban otros importantes argumentos misóginos como

---

452, 460, 465-466). Yo misma estudié el empleo del símbolo de la Inmaculada en relación con las polémicas de la época, la genealogía materna y la acción política femenina, en referencia a Teresa Enríquez (Graña, 1998a: 158-161). No se olvide tampoco la reflexión de Cristina Papa sobre la genealogía materna: su trabajo define las grandes líneas conceptuales relativas a la Virgen y Santa Ana en polémica con la cultura misógina de su tiempo (Papa, 1994). Otros temas fundamentales señalan la notoria conexión de Juana con la Querrela: así algunas claves políticas como la cuestión sacerdotal, la feminidad de Cristo o su papel de defensor público de las mujeres (Graña, 2004; 2009; 2011).

15. Los contenidos que aquí analizo no son los mismos que Surtz estudia en “La barba y la manzana” (1997: 35-52), donde solo se centra en el sermón 72 y no agota el tema.

la ligereza irreflexiva o la vanidad de las mujeres. Eva es consciente del mal de sus acciones, se dirige a Dios "con grande contrición y conocimiento de su pecado" mostrando que su deseo de santidad no era incompatible con la humildad, pues le pide que no mire sus merecimientos, "que yo me conozco" y sabe que fue "raíz y principio" del pecado. Este reconocimiento de la verdad da paso a la afirmación de que otra mujer, María, fue también principio y raíz, en este caso "de todo bien y consolación" (C: 434-436). Una mujer exaltaba a otra desactivando la noción del origen femenino del pecado al proclamar públicamente el origen también femenino de la salvación y la verdad, y se anulaba la contraposición misógina entre Eva y María.

Con ello se ofrecía otro solidísimo argumento a la proclamación de la genealogía testimonial y a la referencia a la escritura femenina con que se iniciaba el sermón, así como a la predicación de Juana en su calidad de mujer, enlazando con una de las defensas que visibilizaban su sexo. Las habituales retóricas de la inferioridad femenina para autorizar la palabra (Rivera, 1990: 19-29; Cabré, 1996: 80) no tenían cabida, ni tampoco el argumento de que Dios se abajaba hasta lo más humilde para justificar la capacidad visionaria, identificando feminidad con inferioridad. Si bien se desarrolla la idea de la humillación de Dios y la humildad de su receptáculo, no se vincula al sexo femenino en general, sino a la persona de Juana, "una mujer pobre y pequeña" a la que descendía Cristo. Alegato de humildad quizá relacionado con la minoridad franciscana y necesario como rito de paso, pero en modo alguno referencia a la inferioridad del sexo femenino, precisamente porque la capacidad testimonial femenina quedaba enfatizada y autorizada. Aunque se mantenía el argumento cristológico para autorizar su predicación, se subrayaba lo agencial: Cristo obraba así por bondad y caridad y porque podía hacer cuanto quisiera, pero también porque no negaría su misericordia a toda persona que le amase y con fervor y perseverancia le desease y buscarse, "como hacía esta su sierva" (C: 429). Enlazando con ello, expresaba su voluntad de que se escribiese lo que decía y enunciaba la genealogía testimonial femenina. Es muy importante que esta autorización directa de la escritura del libro y la predicación de Juana se hiciera sobre un trasfondo de referencias a las mujeres como colectivo, tanto por la alusión a la problemática de la Querella, importante llamada de atención al contexto histórico en que se redactó el libro y al sexo femenino en general, como por el enunciado de la genealogía testimonial femenina. Ello evidencia la postura combativa de las autoras<sup>16</sup>.

16. Surtz, en su análisis del sermón 72 y de la *Vida* de Juana, indica cómo aquel autoriza la escritura del libro y la predicación de la visionaria (Surtz, 1990; 1997: 131-167). Es necesario completar sus argumentos con el sermón 8. Hay entre ambos un vínculo y una progresión de contenidos. Además, sin olvidar que la repetición conceptual es propia de la retórica del libro, este sermón es importante por lo expreso de su enunciado, porque se vincula directamente a la genealogía testimonial femenina y a la Querella de las Mujeres, y porque hace referencia a todo el sexo femenino.

2. La Virgen es puente entre las dos genealogías de palabra femenina —evangélica y visionaria— enunciadas en el *Conorte*: aparece mencionada en la primera y la segunda figura en uno de los sermones que protagoniza. Participa en ambas por su doble condición de testigo presencial y visionaria, y representa el valor de la experiencia y la revelación asociadas a la veracidad de la palabra.

El libro subraya su condición de primera testigo de los acontecimientos fundamentales de la vida de Cristo, sus dos nacimientos en el pesebre y el sepulcro, sucesos que protagonizó con él como, en general, toda su vida. Además, es la gran contemplativa que vive experiencias extáticas y recibe revelaciones, comúnmente mientras está en oración y a veces tras leer la Biblia. Quizá por este acceso privilegiado a la información, a diferencia de las demás mujeres del Evangelio no se caracteriza por el testimonio público, sino por el secreto: no manifiesta lo que sabe, considera que ha de hacerlo Dios; en esta clave, es una réplica a los tópicos misóginos sobre la locuacidad femenina. Sin embargo, responde a las preguntas del evangelista Lucas porque pretende beneficiar a las almas y honrar a Dios (C: 1287). Se justifica así la validez de la palabra pública femenina para hacer el bien y su capacidad de mostrar lo oculto.

El testimonio de María se pone por escrito en el evangelio de Lucas. A relatarlo se dedica el sermón 61, donde es clave la cuestión de la veracidad de la experiencia. Lucas estuvo con ella, fue su familiar y amigo y quería saber sobre la venida de Jesús al mundo. María le explica cómo fueron la Anunciación y la Encarnación en un discurso que vincula testimonio y experiencia: qué pasó, qué vio y qué sintió. Ante la imposibilidad de “escribirlo todo”, le permitía escoger lo que le pareciese mejor y más provechoso y Lucas “escribía de cada cosa un poquito”. Si toda esta situación señalaba un paralelo entre María y Cristo, la equiparación se explicitaba precisamente porque “lo mismo” hicieron los otros evangelistas, “que de las muchas y altas palabras que nuestro Señor Jesucristo hablaba... no escribieron sino unas poquitas”. Con esto también se destaca el valor de la palabra de María por encima de las otras mujeres testigos y se presenta el origen femenino de la Sagrada Escritura, enfatizando la autoridad femenina respecto al amanuense varón. Se trata de una relación de maternidad espiritual, de modo que la Virgen en el cielo solo llama hijos a Juan y Lucas (C: 1288), los dos evangelistas que relataron su papel en los hechos fundantes de la vida de Cristo y los únicos que la presentan hablando.

Lo que María transmite a Lucas tiene que ver sobre todo con la Encarnación, el misterio que vincula divinidad y humanidad, pero que en el libro une también feminidad y masculinidad equiparando a los sexos además de exaltar lo humano, la carne tradicionalmente identificada con la mujer. Porque el Señor escogió la humanidad para vestirse, pero con un importante matiz: “el hombre fue el que él quiso tomar para sí mismo, y también la mujer para tomar carne de ella”, lo cual transgredía uno de los argumentos teológicos dominantes, la exclusiva masculinidad de Dios por ser el masculino el sexo perfecto (Borressen, 1976: 36). Antes bien, Jesús participa de las dos humanidades y esta es una de sus más importantes

peculiaridades (Graña, 2009: 492-504). También la Encarnación ha posibilitado la relación personal entre Dios y el ser humano. El planteamiento es proactivo y recíproco: los que lo aman y desean despiertan el amor y deseo de él, y lo mismo quienes lo adoran y sirven, convertidos en sus “amigos” (C: 1279, 1281, 1284-1285). María ha sido la mediación para que esto suceda y además lo ejemplifica. Gracias a ella, las gentes conocen y gustan a Dios.

Es también, como Magdalena, la firme creyente en la veracidad de la Biblia y sus profecías. Piensa y contempla a partir de lo que lee y practica la oración de petición. En este contexto tiene experiencias visionarias: Dios le habla anunciándole su destino y dialoga con ella (C: 1286).

Tras mostrar este importantísimo referente testimonial femenino, el sermón se centra en todos los evangelistas, los apóstoles y los discípulos que trabajaron por la salvación de las almas y que pueden ser llamados “obispos de la gente”, saltando la jerarquía eclesiástica, a modo de preámbulo de una nueva autorización de la voz de Juana como mujer. Por su bondad y caridad, Cristo tenía a bien “descender y hablar por boca de esta bienaventurada sierva suya” y añadía una imagen musical que enfatizaba la sonoridad de la voz y su repercusión afirmando “así como en voz de trompeta muy sonante y provechosa” (C: 1288-1289). Se identificaba así, indirectamente, a Juana como profeta<sup>17</sup> en este potente marco defensor del testimonio femenino y de referencia a los ministerios carismáticos como sustitutos de los eclesiásticos.

### 3.—*Genealogía de visionarias y defensa de las santas vivas*

Al final de este sermón 61 dedicado al testimonio mariano, Cristo mencionaba las muchas gracias, revelaciones y maravillas “que él mostró por ella [Juana] y por otras siervas suyas” y que serían “muy largas de contar” (C: 1289). Quedaba así mentado el colectivo de las visionarias, en referencia al pasado e implícita en el presente, manifestando su gran entidad. Constituye la segunda genealogía testimonial femenina. Como la primera, se presenta en un marco reivindicativo frente a los detractores. Quiero subrayar que enlaza con la autoridad testimonial de María y la santidad en vida.

Esto último se desarrolla al final de este sermón y en el siguiente, número 62, dedicado a las Diez Vírgenes. Se plantea en tono indirecto e igualmente polémico al presentar la autoridad experiencial y visionaria femenina. Cristo se manifestaba contra quienes preguntaban cómo era posible que entonces hubiese más santos que nunca: debían saber “cierta y verdaderamente” que él lo quería así para que amansasen su ira hacia los pecadores. La referencia era nacional, pues querría

17. Sobre este uso del símil musical: Surtz, 1987: 81-105, 161.

hallarlos “en cada reino”, en alusión indirecta al fenómeno de las santas vivas: no se tipificaba en femenino, pero era indicativa su conexión argumental y discursiva con la imagen testimonial de María.

El *Conorte* presentaba un ideal de santidad de carácter místico y democrático, abierto a todos, fundado en la capacidad agencial de las personas para mejorar y comunicarse con Dios y en su libertad de elección. Empleando un tipo de lenguaje encubierto, las autoras seguían el Evangelio de Mateo ofreciendo un simbólico femenino universal a la capacidad de santificación y perdición. Todas las almas están figuradas por diez vírgenes, cinco locas y cinco prudentes. Dios las ha creado puras y limpias a su imagen y semejanza, pero las prudentes son las de los justos, que se guardan de pecar o se levantan de sus flaquezas y cultivan las virtudes. La persona se puede santificar por esta vía, en la que se valora la inteligencia, pues la prudencia es “saberse salvar”, aun sin negar la necesidad de ayuda divina (C: 1293-1294). Se faculta la unión con la divinidad: si se está limpio de pecado, el Espíritu Santo entra en el alma e instala allí su morada. Es posible trabajar por alcanzar ese estado y llamar a Cristo, que continuamente va y viene a los corazones que así lo hagan con fe, amor y devoción. Las almas que aman y sirven a Dios con todas sus fuerzas, deseos y limpieza de corazón, ánima y cuerpo, son el prototipo de las vírgenes prudentes, lo albergan en su interior y entablan una relación íntima con él en este mundo (C: 1294-1295, 1298, 1301-1302). Esta capacidad humana de albergar a Dios constituía una potente imagen de “preñez espiritual”.

En relación con esta forma de santidad, vinculada a la unión mística en clave descendente y accesible a las buenas personas cristianas, se “normalizaban” en cierto sentido la experiencia extática y la revelación además de mostrarse vías para alcanzarlas. Ambas se vinculan a la entrada del Espíritu Santo en el corazón en el episodio de Pentecostés, en un contexto colectivo que combina la igualdad entre los sexos con la preeminencia femenina. El acontecimiento es experimentado por la fraternidad reunida en el cenáculo tras la Ascensión: encabezada por María, la integraban las otras “santas mujeres”, los discípulos y apóstoles, enumerados por este orden. El Espíritu entró en los corazones de todos, abrió sus sentidos y les quitó los pecados mientras ellos caían en éxtasis y veían “muy altos y grandes secretos” (C: 824-827, 829). Contemplación y eucaristía son otras vías de acceso al éxtasis (C: 1299-1301) y la revelación se presenta de forma recurrente en la experiencia de personajes como María, José o Juan Bautista (C: 820).

El magisterio público figuraba igualmente justificado e inserto en un plano democrático. La experiencia de unión con lo divino es interior, no social, pero, al igual que una lámpara, cualquier alma que fuese encendida por el Espíritu Santo “recibiendo las inspiraciones que le trae” puede iluminar a los demás. Al especificarse que esto lo hicieron los santos y santas, implícitamente se incluye en esta nueva genealogía a las personas que lo experimentan, calificadas como “bienaventuradas”, “personas santas” o “buenas personas”. La idea conecta con el hecho de que Dios vino al mundo para “hacerse maestro” por el ejemplo y la doctrina y ha

enviado y envía a “muchas personas santas de buena vida” que enseñen a servirlo y amarlo, reforzando así, por otra parte, la genealogía visionaria. También la profecía se asociaba a la santidad en vida, si bien en un marco más condicionado por la voluntad divina y lo extraordinario. Se plantea en los sermones dedicados a Juan Bautista, que es santificado por Cristo cuando ambos estaban en el vientre de sus madres (C: 828-830, 986, 983).

El conocimiento visionario y su manifestación eran asimismo fundamentales. Se incidía en el plano de la veracidad afirmando la verdad de las profecías y presentando la experiencia personal como máximo argumento de la veracidad visionaria. En referencia a Pentecostés, Cristo afirmaba haber ordenado que los discípulos se arrobasen para que “todo lo que dijese y anunciase al mundo lo hubiesen visto primero. Porque ninguno puede ser verdadero testigo si no ve primero lo que dice y afirma” (C: 826). Así, cuando salen del éxtasis empiezan a contar todo lo que habían “visto y sentido” (C: 827), hablan y entienden todas las lenguas, anuncian a Cristo y dan a conocer a María logrando convertir a mucha gente que cree que ella es Dios porque su hijo es Dios<sup>18</sup>. Esta equiparación divina cifrada en el vínculo materno daba paso al énfasis en que “cualquier persona” puede recibir al Espíritu Santo y algunas pueden enseñar a los demás (C: 830), cerrando así la argumentación en defensa del magisterio público.

Las autoras de Cubas afrontaban además la problemática realidad social de las santas vivas, a menudo acusadas de “falsa santidad” en lo que acabó constituyendo, según avanzó el siglo XVI, un cliché tipificado para condenarlas (Zarri, 1991). Significativamente, el tema es objeto de atención en el *Conorte*, en concreto tras enunciar la genealogía visionaria femenina en el sermón 61. Cristo afirmaba que en el mundo quería hallar santos “que no fuesen fingidos, como los hipócritas, mas que fuesen verdaderos y entrañables y devotos servidores y amadores suyos y de la su santa fe y justicia” (C: 1289).

El libro revisaba las tres grandes cuestiones que implicaba esta acusación: el vanidoso afán de honra, el fingimiento y la falsedad de los milagros. La primera tenía que ver con la perfección y el poder de los santos: ambos eran matizados y rebajados. Pese a la defensa del acceso “democrático” a la santidad, las autoras restaban importancia a sus protagonistas. Si Cristo desciende a los corazones que le reciben, lo hace por amor y no porque ellos lo merezcan. Incluso, los bienaventurados del cielo se consideran grandes pecadores que no se bastan, pues sus buenas obras son de Dios y las necesitan. También los profetas, aunque son santos, le han ofendido algunas veces (C: 1294, 1298-1299, 986, 983, 828-830). A la segunda solo se hacía referencia directa cuando Cristo afirmaba no querer santos fingidos

18. Evidenciando las habituales repeticiones del libro, es el mismo argumento de divinización mariana que se encuentra en el sermón de la Inmaculada y que también se expresa en paralelo con la morada de Dios en las almas limpias (Muñoz, 1995: 184 y 186).

(C: 1289), aunque cabría entender que la dilatada argumentación sobre la veracidad de la palabra femenina iba en esta línea; también se contrarrestaba al afirmarse la veracidad de los milagros obrados a través de Juana.

El poder de los santos era rebajado al tratar sobre su función mediadora (Surtz, 1997: 124). Las personas que ofenden a Dios, equiparadas a las “vírgenes locas”, cuando van a morir les demandan que los beneficien con sus méritos. Sin embargo, solo pueden rogar por ellos, pues únicamente Dios tiene poder para salvar y hacer mercedes (C: 830, 1293-1294). Esta afirmación se repite varias veces y conecta con el hecho de que los únicos milagros mencionados sean obra de Cristo y tengan que ver con los efectos de su magisterio, pues ya no quería hacer maravillas visibles, sino “invisibles y dentro de las ánimas” (Surtz, 1997: 142). Ello rebajaba la figura de Juana: el milagro era que Cristo hablase, ella era su instrumento. Pero también la visibilizaba y empoderaba. Así, la veracidad de estas maravillas quedaba certificada por “la gracia y consolación” que daba a la visionaria, una mención de su persona femenina como sujeto sensible e independiente que resulta extraordinaria dado el tenor habitual de los discursos en su defensa. Otra prueba de veracidad era “la fe y gozo muy verdadero que daba a los corazones y ánimas de todas las personas que le oían y creían” (C: 518, 1469), refrendando así la predicación femenina. Resulta significativa esta necesidad de enarbolar un nuevo argumento de veracidad en el discurso sobre el poder y cómo ello servía para visibilizarla como mujer.

El juego argumental en el que, mientras se restaba potencia a la imagen externa de los santos y se reducía la necesidad de honrarlos, se visibilizaba a las mujeres, aparece en otras partes del *Conorte*. Hay una referencia indirecta a las santas al tratar la cuestión de las imágenes. En el sermón de los procuradores de la viña se afirma que la honra a la imagen se le hace a Dios “por cuanto la imagen es morada de Dios” (C: 457). Si aquí podemos encontrar una referencia a la capacidad del cristiano para albergar a Dios, la propia mención a la imagen puede vincularse a la cuestión de la significación femenina de Cristo que después veremos y remitir, por tanto, a las santas vivas, máxime considerando que el tema del sermón es la acción pastoral.

Si el libro rebajaba el poder de los santos, no sucedía lo mismo con su autoridad. Es constante la mención de su proyección pública en vida al citar repetidamente al auditorio. Aquí se enraza uno de sus fundamentos polémicos en defensa de Juana. Los “envidiosos y maliciosos” no toleraban la santidad en vida porque les pesaban los bienes de sus prójimos. Y entre los incrédulos estaban quienes atribuían al demonio las maravillas y daban forma a la “falsa santidad”: el lugar que ocupaban en el discurso los conectaba con Juana y las visionarias (C: 1289). La conexión conceptual con la defensa de la veracidad de dichas maravillas venía a vincular todos estos argumentos entre sí y con la persona y acción de Juana. Otras partes del libro completaban este discurso al indicar como prueba de veracidad la enseñanza del bien y amor a Dios. Cristo defendía la predicación de Juana, incidía

en el paralelo con él mencionando la envidia y malicia que tuvo que sufrir, y situaba a los incrédulos y dudosos al mismo nivel que los infieles (C: 519, 522, 578, etc.).

#### 4.—*La genealogía teológica: maternidad y magisterio*

El complejo hilo argumental que sustenta la autoridad magisterial femenina en el *Conorte* tiene otro importante fundamento teológico. A lo largo del texto se iba manifestando el vínculo entre maternidad y veracidad y la identificación ontológica de Jesucristo con la feminidad. Estos supuestos se explicitan del todo en el último sermón a modo de culminación discursiva. Allí se trata sobre el ser de Dios, la decisiva cuestión de las significaciones, y la obra de creación. Subrayemos el hecho clave de que se conecte la persona del Hijo al sexo femenino para después volver a vincular veracidad magisterial y maternidad, pero esta vez en su persona.

##### 4.1.—El sexo femenino como imagen de Cristo e instrumento de su voz

Una de las más importantes reivindicaciones del libro es la capacidad del sexo femenino para significar a Dios (Graña, 2004: 321-335), cuestión que contradecía a la teología canónica. Sobre la representatividad vicaria se construían el discurso del sacerdocio y el descarte de las mujeres al considerar que solo podía realizarse en masculino. Las autoras lo argumentaron teológicamente en clave cristológica partiendo de las significaciones. Si el ser humano, varón y mujer, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, la mujer se corresponde con la segunda persona de la Trinidad: el sexo femenino representa al Hijo, que es “la sabiduría del Padre” o la “sabiduría y discreción”; y, de forma todavía más llamativa, es a su vez representado por él, en lo que podríamos denominar “representatividad recíproca”. Cristo y las mujeres comparten una serie de características: humildad, obediencia, piedad, mansedumbre, misericordia y entendimiento —sabiduría e ingenio— (C: 1456, 244). Esta identificación no era solo simbólica: aunque el Jesús humano es un varón, el hecho de su encarnación con el solo concurso de mujer explica el peso de lo femenino en su persona como “Nuestra Señora Jesucristo” (Graña, 2009: 492, 498-504).

El libro ya había tratado la cuestión de la mujer como imagen de Cristo vinculándola al magisterio público, como si fuese necesario escalar la argumentación. Aunque el Hijo fue el más importante procurador enviado por Dios para convertir a las gentes, eran necesarios más, tal como refiere el sermón 9. Dos menciones indican la capacidad de representatividad vicaria femenina y la equiparación entre los sexos. En el mundo hay tantas maldades, que el Señor tiene gran necesidad de “una mayordomo” que ande sobre su hacienda continuamente y tenga cuidado de alquilar peones que vayan a cavar en su viña. Cristo ya está en el cielo y en la

tierra solo se encuentra presencialmente escondido en la eucaristía, donde recibe injurias y ofensas. Por eso, necesita “*un mayordomo*” que continuamente esté entre la gente “*dando testimonio*” de lo que él padeció por la humanidad. Esta referencia sutil a la feminidad se refuerza con otro argumento indirecto al describir cómo en el cielo los ángeles le llevan un marfil y se hace una “*imagen y figura de sí mismo*” que hablará cuando él quiera y dará testimonio, “*como veréis*” (C: 449, 452), expresión que repite reforzando la idea de que dicho testimonio será veraz y públicamente conocido.

El tema se vincula a la composición de los evangelios y al hecho de que los evangelistas no lo contasen todo. Sobre la Pasión solo escribieron una parte de diez porque desfallecían de dolor cada vez que se acordaban y pensaron que bastaba “*lo que hacía al caso*” para salvar almas e incentivar la compasión por Cristo. Este argumento se introduce en el discurso sobre los representantes de Dios en el magisterio y la cuestión del testimonio: el mayordomo recibe la orden de hablar de su parte y de dar “*testimonio de mí a todos*”. La imagen habla y afirma “*en mí es Dios conocido y amado*”. Las imágenes son también los mayordomos de Dios por cuanto en ellas se lo conoce y honra y se vinculan a la veracidad y se subraya que movilizan a la gente hacia Dios ya que el ser humano no es digno de verlo presencialmente en la tierra (C: 453-456, 458, 461).

Este discurso remitía al sexo femenino como figura de Dios y testigo manifestante de su conocimiento vinculado a la palabra hablada y escrita. Es coherente con ello el hecho de que, dichas estas cosas, se mencione a Juana, primero en la modalidad “*indirecta*” y después como mujer. Cristo había decidido volver a bajar de forma encubierta, ya no solo a la eucaristía, sino para hablar “*en esta voz*”, mencionando acto seguido “*a esta bienaventurada sierva suya que le veía*” (C: 1469). Si la referencia en femenino es importante y podemos conectarla con la anteriormente citada, más lo parece el hecho de que, al decir “*que le veía*”, esté no solo afirmando la veracidad de la experiencia visionaria de Juana, sino también desdoblado las dos personas y haciendo visible a la mujer predicadora como figura independiente.

Estas estrategias retóricas iban tejiendo un discurso autorizador de la predicación y la representatividad vicaria femeninas vinculado al concepto de la mujer como imagen de Cristo, que también se iba vislumbrando. Pero es importante hacer notar que el libro desarrolla un discurso paralelo y complementario con la Virgen como protagonista insistiendo en su capacidad para suplir a Jesús ejerciendo sus funciones. Es un discurso atrevido que solo se aplica a ella, aunque perfilaba una imagen femenina de sustitución vicaria acaso aplicable a Juana dada su identificación con la Virgen (Graña, 2012: 70-71; Boon, 2010). Por lo demás, la Juana receptora del Cristo que se abaja ofrecía un paralelo eucarístico que también era mariano y materno (Surtz, 1990; 1997: 145-147; Graña, 2009: 492).

#### 4.2.—Cristo como Madre: la veracidad materna

La argumentación exegética y teológica más explícita sobre el vínculo maternidad-veracidad se fundaba en Cristo. La potente imagen del Cristo-Madre no se plantea abiertamente hasta el final. Es en el sermón que cierra el libro, dedicado a la Creación, donde esta nueva asociación entre Cristo y la feminidad culmina la ruptura de moldes y barreras de género que ya se venía señalando anteriormente. Si a lo largo del *Conorte* dicha asociación presentaba una clave subversiva al combinarse con críticas al clero y los poderosos de la tierra, en esta culminación final trastocaba los cimientos del Magisterio de la Iglesia y su jerarquía de autoridades.

El tema se plantea en dicho sermón<sup>19</sup>, tras realizar la importante explicación del significado teológico de que “los hombres y mujeres” hayan sido creados a imagen y semejanza de Dios mediante la exposición de las significaciones trinitarias y la vinculación del Hijo al sexo femenino. Se incluye entre dos alegatos en defensa del *Conorte* frente a los incrédulos. El primero se enfoca sobre el hecho de que sus contenidos pudieran ampliar las escrituras o hablar de las cosas del cielo, esto es, construir pensamiento teológico en sentido fuerte. Se justificaba proclamando el origen divino del libro y su carácter santo, argumento que abría paso a otras novedosas afirmaciones. Era Cristo quien venía a hablar para resolver la situación histórica de perdición de las almas (C: 1469-1470), pero este argumento extraordinario conducía a las autoras a desactivar la jerarquía de género mediante su exégesis de Proverbios 1,8: “Hijo, no desprecies la disciplina de tu padre ni desampares ni dejes la ley de tu madre”. Lo masculino y lo femenino, siendo diferentes, se presentaban equiparados y se identificaba ley con feminidad. Salomón lo había anunciado y con la obra de redención de Cristo se había desvelado.

Esta exégesis atañía al ser de Dios y al anuncio profético. Si en la palabra “hijo” mostraba Dios amor, virtud y caridad, cualidades del Espíritu Santo, en la afirmación “no desprecies la disciplina de tu padre” se hacían visibles el poderío, fortaleza, dignidad y majestad pertenecientes al Padre, su severidad y capacidad de castigo. Pero al decir “ni desampares ni dejes la ley de tu madre” mostraba Dios su verdad y la claridad y seguridad de la fe católica, lo cual se vinculaba a la imagen de Cristo-Madre.

La maternidad de Cristo se había manifestado en su Pasión, identificada con un parto en el sufrimiento y su fruto<sup>20</sup>, e implicaba su función de mediador y la

19. Este sermón fue analizado por Surtz en conexión con otras partes del *Conorte* (1990; 1997: 131-167) y en lo relativo a la autorización de Juana y el libro. Mi reflexión es diferente, se centra solo en este sermón y, en línea con mi planteamiento, en el vínculo maternidad-veracidad y en los argumentos que fundamentan a los colectivos femeninos. Además, analizo partes no estudiadas por Surtz.

20. Surtz (1990, 1997: 113, 247, n. 90) y Muñoz (1995: 182) mencionan el tema sin analizar el texto que comento. Ninguno lo ha hecho a la luz del vínculo entre maternidad y veracidad que aquí planteo.

veracidad de su magisterio. Por haber parido a los cristianos, no puede hacer otra cosa que rogar y abogar continuamente por ellos “como madre muy piadosa”. Y si la madre que pare a su hijo le ama tanto que daría su vida por él y no le enseñaría nada que le perjudicase, el magisterio de Cristo es bueno y veraz: como una madre, nunca engañó, ni engaña, ni engañará (C: 1471-1472).

La persona y la obra de Cristo, su relación con los seres humanos, su magisterio y su vínculo con la verdad y la veracidad, se definían en clave materna. En este marco, la “reciprocidad representativa” entre Cristo y el sexo femenino brindaba a las mujeres un lugar de preeminencia y autorizaba la manifestación pública femenina, la imagen del cuerpo femenino parlante. Las autoras fundamentaban el magisterio femenino trastocando los cimientos, exclusivamente masculinos, del Magisterio de la Iglesia. Lo hacían de forma armónica. La exégesis de Proverbios conectaba Antiguo y Nuevo Testamento<sup>21</sup>, el ámbito del Padre y el de la Madre, y su concreción definitiva era la figura del Cristo-Madre. Culminaba también la paulatina presentación de la maternidad vinculada a la veracidad y al espacio de su manifestación. El foro público de expresión del magisterio de las santas vivas no era entendido ya como el dominio del Padre, sino de la Madre. Con estas operaciones discursivas y la magnífica imagen del Cristo-Madre, enunciaban el origen materno de la historia de redención situando el ser y la historia de la comunidad cristiana en un nuevo orden simbólico, el orden simbólico de la madre, un ordenamiento de la realidad inscrito en patrones matrogenéticos.

#### 4.3.—La defensa del “Conorte” y la singularización de la autoría femenina

La identificación entre magisterio, maternidad y verdad, el Cristo-Madre y la noción de la maternidad como “locus” de palabra pública, señalaban el origen femenino de la verdad y fundamentaban su transmisión femenina. Pero también, autorizaban la obra de creación de las mujeres y su papel autorial mientras se hacía una nueva llamada a la santidad en vida, poniendo en relación estas cuestiones (C: 1472-1478).

El libro era de carácter sagrado y marcadamente público: sus palabras fueron “dichas y declaradas” por la boca de Dios, que dio licencia para que se escribiesen y divulgasen “por el mundo”, y tenía valor transformador. Dimensión pública y práctica que se resalta de manera especial al tratar sobre su recepción.

Ello daba paso a una doble visibilización relacionada con la palabra escrita: las escritas y su impulso agencial y el carácter público de su escritura. Irrumpían en primera persona (Surtz, 1997: 131), un cambio muy significativo y en sintonía

21. No coincido aquí con la conexión que entabla Surtz entre el acto de escribir y el Génesis (1997: 49).

con las evidentes estrategias retóricas de visibilización léxica sexuada en el *Conorte* (Graña, 2009: 504; Muñoz, 2012), aunque de mayor envergadura por su carácter conceptual y personal. Manipulaban el “topos” de la “escritura por mandato” y enfatizaban la dimensión pública. “Algunos prelados” les habían ordenado escribir “lo que oíamos” y ellas habían suplicado a Dios “lumbre y memoria para se retener y escribir”, lo cual “fue hecho así como prometió”. La ambivalente actitud divina resaltaba lo público: con anterioridad, el Señor había querido que se escribiese el libro y había dado licencia, pero después cambiaba de opinión por considerar que no era digno el mundo de “oír ni escribir ni leer tan altas palabras y secretos”, manifestando que la dimensión pública, en las diferentes posibilidades de apropiación del mensaje, era inherente a la obra. Esto daba pie para plantear la gran novedad: el hecho de que las escribas se presenten como agentes de escritura. Así, confiando en su gran misericordia, empezaron a escribir por su cuenta “algo de lo que oíamos”, queriendo dejar claro que la acción de escribir obedeció “a nuestro propósito e intención”.

Entre el mandato del poder terrenal y la licencia divina, se abría un espacio para la libre decisión de las mujeres y su obra autorial<sup>22</sup>. Así, este femenino plural se manifiesta en primera persona en relación con la autoría, la autonomía y la comunicación pública. Femenino plural que remite al colectivo mujeres. Autoría, porque no se trata de una mera transcripción de lo escuchado. Autonomía al decidir escribir, lo cual no es castigado y sí respaldado por Dios, que finalmente las anima a escribir “para honra y gloria suya y salvación de las ánimas”. Este fundamental argumento de autoridad facultaba a un colectivo femenino para intervenir en la comunicación pública, que asimismo se autorizaba conectando tierra y cielo por ser visible su escritura en ambos<sup>23</sup>. Las tildes, letras y palabras del libro eran flores, joyas y piedras preciosas para los bienaventurados y cualquier ánima fiel que con fe, amor y devoción, “lo leyere y oyere”; además, estaban escritas en las paredes y alcázares el cielo, desprendían suave olor y los bienaventurados se deleitaban en olerlas y mirarlas. Se manifestaba así el carácter público de la escritura femenina, tipificada como “escritura expuesta” en los foros del cielo y en dimensión sensual en la tierra, y se autorizaba su difusión además de indicarse cómo debía ser recibida<sup>24</sup>.

El marco polémico, con alusiones a incrédulos, dudosos e ignorantes, otorga carácter reivindicativo al discurso. La insistencia en la recepción social del libro buscaba autorizar su difusión y anular los argumentos contrarios. Todo se reforzaba con una profecía: en el futuro se sabría claramente “cómo estas cosas fueron

22. No estoy de acuerdo con la afirmación de que la o las amanuenses constituyeran una tercera instancia “carente de responsabilidad” en la elaboración del mensaje (Muñoz, 1994: 139).

23. Surtz enuncia interesantes reflexiones sobre la autoridad del *Conorte* en relación con esto (1997: 140).

24. Este último aspecto y el afán de control en la recepción, en Surtz (1997: 131, 154-156).

dichas por boca de Dios mientras se plugo de enviar su Espíritu Santo en aquella persona por cuyo instrumento estas cosas habló”. Esta referencia velada a Juana, en contraste con la directa mención de las escribas inmediatamente anterior, ofrecía una nueva clave de autoridad: la equiparación con Salomón y otros profetas<sup>25</sup> con quienes podía identificarse la “persona” Juana:

“todas las cosas de este santo libro eran dichas y habladas por el Espíritu Santo así como en otro tiempo fueron habladas muchas cosas por Salomón mientras estuvo en estado de gracia y mientras él le dio la sabiduría y prudencia del Espíritu Santo, al cual le dio él cuando le plugo, y se la quitó cuando le plugo. Y así mismo a otros profetas, por cuya boca él habló muchas veces y enseñó buenos consejos” (C: 1474-1475).

La integración de Juana en esta nueva genealogía enunciada en masculino, la de los profetas, manifestaba la equiparación entre los sexos. Suponía un paso discursivo más, coherente con la argumentación del libro: la feminidad se igualaba a la masculinidad en la asunción de roles. Al referirse después a los censores eclesiásticos, el Señor afirmaba mostrar humildad ejemplar. Aunque las autoras prevenían así cualquier acusación de soberbia, no dejaban de subrayar su autoridad, pues Cristo indicaba que en el libro no había nada de qué dudar ni reprender porque había dado su Espíritu Santo, “así para las decir por el instrumento como para las escribir los oyentes”. Las escribas eran incluidas en los beneficios divinos y su escritura, como la autoría femenina, se vinculaba directamente a Dios. Culminaba así la argumentación iniciada en el sermón 8 sobre la palabra pública femenina.

Una segunda profecía enunciaba la razón de la predicación y la escritura del *Conorte* y singularizaba a Juana como santa viva. Iban a acaecer sucesos espantosos tras acabarse el libro: el Señor declaró sus contenidos para que las gentes se acercasen a él y se salvaran, pero no iba a hablar continuamente. A una referencia a los santos en genérico femenino, “las criaturas santas y de buena vida”, seguía una nueva mención directa y en femenino a Juana con desdoblamiento dialógico de personas. El Señor se dirigía “a la misma a quien daba gracias y por cuya boca hablaba las cosas susodichas” y le anunciaba futuras penas. Con ello se desdoblaba la experiencia del magisterio público y culminaba la idea de la mujer como imagen de Cristo. De forma indirecta se presentaba como santa viva al mencionar la gracia en ella y afirmar que enviaba penas a dichas “criaturas santas”. La voz de Dios enmudecía aquí.

Las escribas asumían la autoría del discurso final enunciando el origen y mensaje del libro. Afirmaban la plena identificación cristológica de la visionaria explicando la bendición con que finalizaba sus sermones, realizada en persona

25. Véanse las precisiones que ofrece Surtz sobre este pasaje, diferentes a las mías: Surtz, 1997: 161-162, 158.

del Hijo. Además, ofrecían la más importante referencia a la feminidad por ser la más directa y visible, proceder de ellas y constituir la culminación del texto. La identificación entre la mujer, Cristo y la palabra se compatibilizaba con la diferenciación de la persona de Juana respecto a él en dimensión dialógica y con la referencia a sí mismas:

“porque nuestro Señor Jesucristo, en la humanidad santa, es el que aparecía aquella persona en quien Dios mostraba estas maravillas. Y ella hablaba con él según las señas que se parecían, y él hablaba con ella todas las cosas susodichas, las cuales oíamos claramente las que lo escribimos. Que por nuestros oídos lo oíamos, cuando el Señor lo decía, y veíamos cómo aquella sierva del Señor no era ella la que hablaba cuando el Señor hablaba, porque así se parecían claras las palabras del Señor, y como él le daba a ella la salutación y soplo del Espíritu Santo” (C: 1478).

Presentándose como testigos de lo que veían y oían, las escribas, finalmente, situaban su palabra en dimensión testimonial inscribiéndose en la genealogía testimonial femenina enunciada en el libro. Esta imagen de autoría colectiva constituía un potente argumento de autorización social. Al tiempo, culminaban la autorización de Juana como santa viva y mujer parlante imagen de Cristo. Se remataban los fundamentos de autoridad femenina ofrecidos por el *Conorte*: rebasando lo que la cultura dominante admitía, se formulaban en coherencia con la tradición y la teología cristianas.

##### 5.—*Una reivindicación feminista*

El tono polémico del *Conorte* se concreta en la defensa de la predicación de Juana de la Cruz frente a sus críticos. Sin embargo, tanto los argumentos directamente conectados con ella como las cuestiones tratadas en los sermones donde se realiza su defensa, construyen un discurso de autorización general de la voz femenina y de las santas vivas que culmina con la escritura y autoría femeninas. Un discurso que en el sermón 8 aparece expresamente vinculado a la Querrela de las Mujeres, controversia en la que surgió el pensamiento feminista moderno (Lerner, 1993), pero que rebasa el marco de la teoría. Mediante la reconstrucción de las genealogías enunciadas en estos sermones y de sus marcos conceptuales, hemos comprobado la autoconciencia sexuada y social de las autoras, su afán por elaborar teoría feminista e incidir activamente en la transformación de la realidad.

Ello es mostrado por vías indirectas como la combinación retórica de lo individual y lo colectivo, lo concreto y lo general, en sintonía con el gran peso del discurso velado. Si las genealogías femeninas de palabra coincidían con referencias a Juana, Eva y la Virgen, en el caso de Magdalena se visibilizaba al colectivo “mu-

jeros” insertándolo en una realidad femenina más amplia y una tradición propia. El juego entre lo invisible y lo visible, lo individual y lo colectivo, es constante en los textos revisados. Así se convertían en generales las cuestiones asociadas a las figuras concretas visibilizando a todas las mujeres o a colectivos amplios como el de las santas vivas. También lo son las continuas aproximaciones a aquellas desde distintos puntos de vista o protagonistas. Las autoras muestran reconocerse como miembros del sector social femenino, al que singularizan y cohesionan conceptualmente. Al final del libro, ellas mismas se hacían también visibles como autoras. Su defensa de las santas vivas es indicativa de la conciencia de la singularidad de este rol, de su importancia y de las amenazas que sufría en aquel contexto histórico.

La teoría feminista que elaboran, en la dimensión aquí estudiada, se construye en clave reivindicativa en torno a la defensa del testimonio público de las mujeres, fusionada con la defensa de la predicación de Juana y del propio *Conorte*. Sus pilares de fundamentación son las genealogías históricas y simbólicas. Dotaban a las mujeres de una historia testimonial propia fundada en su experiencia, una tradición que cimentaba la autoridad femenina. Además, insistían repetidamente, desde diversos puntos de vista, en el “locus” materno como origen y espacio de la verdad, elaborando un discurso histórico-teológico que defendía la veracidad de la palabra de las mujeres y su magisterio. Se correspondía con este discurso el hecho de que el convento de Cubas se sustentase sobre un entramado de vínculos femeninos de autoridad y disparidad. Partiendo de aquí se entiende también su posible recepción de la obra y el pensamiento de las místicas medievales, sus antecesoras visionarias, dado que a lo largo del libro es posible percibir la impronta de sus obras perfilando una “matrología” (Graña, 2014: 201). La culminación discursiva con la imagen del Cristo-Madre venía a integrar la realidad cristiana en instancias matrogenéticas, en el orden simbólico de la madre.

La anulación de los argumentos misóginos desde su base utilizando a los distintos personajes aquí revisados, con especial incidencia en las dicotomías entre figuras femeninas, la insistencia en la igualdad entre los sexos, las críticas a los poderosos y los episodios de reversión del poder asociados al engrandecimiento femenino, aspectos a los que cabría añadir la habitual manipulación de los contenidos de género en este libro, mostrarían además su conciencia de injusticia generizada. Todo ello en un marco que buscaba dar a conocer la verdad.

Su deseo de transformar el mundo se desvela en los contenidos y objetivos del *Conorte*: se trata de un libro performativo cuya lectura transforma y salva<sup>26</sup>. Esa transformación final culminaba, significativamente, con la visibilización de la autoría femenina, como si se buscara integrarla en aquella, hacerla comprensible y admisible por la sociedad. Y se desvela, asimismo, en los objetivos de la comunidad

26. No comparto con Surtz (1997: 156) la idea de que el poder del texto no parezca radicar en su contenido.

de Cubas, que eran pastorales y, por ello, buscaban transformar a las gentes. Se incidía en la capacidad agencial de las personas para salvarse y romper barreras vinculándose a lo divino por el amor y la inteligencia. La familiaridad con Cristo abría el acceso a un vínculo horizontal con él y a la ciudadanía. Si la gente dedicada a la contemplación, cuyo modelo era femenino, se presentaba especialmente favorecida para ello, la propuesta era universal y accesible a todos. Además, las mencionadas reversiones del poder o la insistencia en la igualdad entre los sexos, la propia combinación masculino-femenina que se daba en Cristo y en Juana como instrumento de su voz y figura cristificada o la idea de “representatividad recíproca”, constituían poderosas imágenes que conducían hacia la indistinción. El deseo femenino de coparticipación y de irrupción en el ámbito de lo público y en la historia es muy visible en el *Conorte*, como también los de excelencia y reconocimiento. Sus contenidos reformulaban la tradición de la Iglesia y redefinían como femenino el espacio público.

La retórica del libro iba en esta línea. La argumentación es cuidadosa y no suele plantear directamente estas cuestiones, aunque sí conectarlas de forma indirecta al hilo discursivo repitiéndolas en distintos sermones y situaciones. A menudo se asemeja a un bombardeo subliminal de las mismas ideas para que calasen hondo en los receptores. Se buscaría convencer, cambiar mentalidades y garantizar la continuidad del rol profético y el magisterio femeninos en un mundo eclesial progresivamente cerrado. No era poco garantizar también la predicación y el acceso a la escritura, así como la difusión de un mensaje evangélico en clave de reivindicación feminista. Reivindicación de la dignidad de las mujeres, de la veracidad de su palabra, de su capacidad para ejercer el magisterio público y la escritura teológica y de su acceso a la excelencia por vía de santidad. Al tiempo, de la igualdad entre los sexos y el cambio de orden. Defensa de las que se estaban atreviendo a ir más allá logrando autorizarse y hacerse oír, las visionarias reconocidas como santas vivas y madres espirituales, así como las escribas que se atrevían a transcribir lo que oían y a escribir lo que recordaban y/o ideaban, aun a costa de no seguir los deseos divinos.

Bien podemos afirmar que el *Conorte* es una de las más destacadas obras del naciente pensamiento feminista español y europeo. En este libro se unen la autoconciencia existencial y social, la argumentación teórica y el activismo magisterial feministas. Aunando pensamiento y activismo, estas autoras muestran su compromiso y su afán de respuesta ante las políticas del enmudecimiento y sometimiento de las mujeres, concretamente de las religiosas, en el paso de la Edad Media a la Moderna.

### Referencias bibliográficas

- ATIENZA LÓPEZ, Ángela (ed.): *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid, Sílex, 2018.
- BARANDA LETURIO, Nieves y MARÍN PINA, M.ª Carmen (eds.): *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014.
- BARBEITO CARNEIRO, María Isabel: “<Santa> Juana de la Cruz”. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, n.º 40 (2000) pp. 113-126.
- BOON, Jessica A: “Mother Juana de la Cruz: Marian Visions and Female Preaching”. En KALLEN-DORF, Hilaire (ed.): *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 127-148.
- BOON, Jessica A. y SURTZ, Ronald (eds.): *Mother Juana de la Cruz (1481-1534). Visionary Sermons*. Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2016.
- BORRESSEN, Kari Elisabeth: “Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica”. *Concilium* 111 (1976) pp. 25-40.
- CABRÉ I PAIRET, Montserrat: “Estrategias de des/autorización femenina en la Querrela de las Mujeres, siglo XV”. En SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?* Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1996, pp. 77-97.
- CIGARINI, Lia: *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona, Icaria, 1996.
- CORTÉS TIMONER, María del Mar: “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz”. En FREIXAS, Margarita, IRISO ARIZ, Silvia y FERNÁNDEZ, Laura (coords.): *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vol. 1, Santander, Asociación Hispánica de Cultura Medieval, 2000, pp. 571-581.
- CORTÉS TIMONER, María del Mar: *Sor Juana de la Cruz (1481-1534)*. Madrid, Ediciones del Orto-Biblioteca de Mujeres, 2004.
- FENSTER, Thelma S. y LEES, Clare A. (eds.): *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*. New York, Palgrave Macmillan, 2002.
- FONTES, João Luís, ANDRADE, Maria Filomena y PIRES MARQUES, Tiago (coords.): *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa-Centro de Estudos de História Religiosa, 2015.
- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente: *El Conorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. 2 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.
- GÓMEZ LÓPEZ, Jesús: “Juana de la Cruz (1481-1534), ‘la Santa Juana’: vida, obra, santidad y causa”. En CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord.): *La clausura femenina en España. Actas del Simposium*. Vol. 2. El Escorial, RCU Escorial-M.ª Cristina, Servicio de Publicaciones, 2004, pp. 1223-1250.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Mujeres perfectas, mujeres sabias. Educación, identidad y memoria (Castilla, siglos XV-XVI)”. En SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?* Madrid, A.C. Al-Mudayna, 1996, pp. 123-154.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Religión y política femenina en el Renacimiento castellano: lecturas simbólicas de Teresa Enriquez”. En LORENZO ARRIBAS, Josemi, CERRADA, Ana Isabel (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*. Madrid, A.C. Al-Mudayna, 1998a, pp. 145-172.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Apostolado femenino, clausura y santidad. La obra de Angelina de Montegiove (ca. 1357-1435)”. En GÓMEZ ACEBO, Isabel (ed.): *Mujeres que se atrevieron*. Bilbao, Desclée de Brower, 1998b, pp. 157-200.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI”. En CASTILLO GÓMEZ, Antonio (ed.): *Escribir y leer en tiempo de Cervantes*. Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 211-242.

- 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, Secundino; MILLÁN, Fernando; RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro (eds.): *Umbra. Imago. Veritas*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, pp. 305-337.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Sacralización femenina y experiencia mística en la Prerreforma castellana”. *Duoda. Revista d’Estudis de la Diferència Sexual* 34 (2008) pp. 55-65.
- GRAÑA CID, María del Mar: “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.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)”. En ZARRI, Gabriella y BARANDA, Nieves (coords.): *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. xv-xvii*. Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 49-72.
- GRAÑA CID, María del Mar: “La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana. (Reforma, ministerios y relaciones con el poder)”. En DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar; FRANCO RUBIO, Gloria; FUENTE PÉREZ, M.<sup>a</sup> Jesús (eds.): *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*. Huelva, Universidad de Huelva, 2012, pp. 69-79.
- GRAÑA CID, María del Mar: “¿Una memoria femenina de escritura espiritual? La recepción de las místicas medievales en el convento de Santa María de la Cruz de Cubas”. En BARANDA LETURIO, Nieves y MARÍN PINA, M.<sup>a</sup> Carmen (eds.): *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014, pp. 189-205.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Encarnar la palabra: oralidad, lectura y escritura en las profetisas castellanas del Renacimiento”. *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) pp. 581-617.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Las profetisas ante el poder eclesiástico: denuncia de género y modelo místico de Iglesia (Juana de la Cruz, siglo XVI)”. En FONTES, João Luís, ANDRADE, Maria Filomena y PIRES MARQUES, Tiago (coords.): *Género e interioridade na vida religiosa. Conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, Universidade Católica Portuguesa-Centro de Estudos de História Religiosa, 2017, pp. 15-44.
- GRAÑA CID, María del Mar: “Un lugar para las mujeres. Utopía celestial y transformación en Juana de la Cruz”. En GRAÑA CID, María del Mar (ed.): *El cielo. Historia y espiritualidad*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2018, pp. 235-256.
- LERNER, Gerda: *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*. New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.
- LUENGO BALBÁS, María (2016): *Juana de la Cruz: vida y obra de una visionaria del siglo XVI*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- MATTER, E. Ann y COAKLEY, John (eds.): *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994.
- MODICA VASTA, Marilena (ed.): *Esperienza religiosa e scrittura femminili tra Medioevo ed Età Moderna*. Palermo, Bonanno, 1992.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Santas y beatas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*. Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*. Madrid, horas y Horas, 1995.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina”. En NASH, Mary, PASCUA, María José de la, ESPIGADO, Gloria (eds.): *Pautas históricas de sociabilidad*

- femenina. Rituales y modelos de representación*, Actas del V Coloquio Internacional de AEIHM. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-89.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “La reescritura femenina de los símbolos religiosos: Santa Ana en autoras hispanas de los siglos xv al xvii”. En PÉREZ CANTÓ, Pilar, POSTIGO CASTELLANOS, Elena (eds.): *Autoras y protagonistas*. Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, 2000, pp. 137-154.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Del masculino genérico al desdoblamiento de voces: estrategias léxicas en el *Conorte* de Juana de la Cruz (1481-1534)”. En DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar; FRANCO RUBIO, Gloria; FUENTE PÉREZ, M.<sup>a</sup> Jesús (eds.): *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*. Huelva, Universidad de Huelva, 2012, pp. 259-268.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El linaje de Cristo a la luz del ‘giro genealógico’ del siglo xv. La respuesta de Juana de la Cruz (1481-1534)”. *Anuario de Estudios Medievales* 44/1, 2014 a, pp. 433-473.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Las mujeres como ‘criaturas permanentes’. Género y diferencia sexual a la luz de las narrativas de la creación en la obra de Juana de la Cruz (1481-1534)”. En BARANDA LETURIO, Nieves, MARÍN PINA, M.<sup>a</sup> Carmen (eds.): *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014b pp. 207-220.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “La querella de los profetas: la Nueva Ley como marco igualador de los sexos en Juana de la Cruz (1481-1534)”. En GIORDANO, Maria Laura, VALERIO, Adriana (eds.): *Reformas y contrarreformas en la Europa católica (siglos xv-xvii)*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 2016, pp. 89-108.
- PAPA, Cristina: “«Car vos Senyora sou la gran papesa». Mariologia e genealogie femminili nella *Vita Christi* di Isabel de Villena”. En GRAÑA CID, María del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Madrid, A.C. Al-Mudayna, 1994, pp. 213-225.
- PABLO MAROTO, Daniel de: “La ‘Santa Juana’, mística franciscana del siglo xvi español. Significación histórica”. *Revista de Espiritualidad* 241 (2001) pp. 577-601.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros: *Textos y espacios de mujeres (Europa, siglo IV-XV)*. Barcelona, Icaria, 1990.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros: “El cuerpo femenino y la ‘querella de las mujeres’ (Corona de Aragón, siglo xv)”. En DUBY, Georges, PERROT, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres*, tomo 2, *La Edad Media*. Madrid, Taurus, 1992a, pp. 593-605.
- RIVERA GARRETAS, María-Milagros: “La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querella de las Mujeres”. En SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid, A.C. Al-Mudayna, 1992b, pp. 277-299.
- SCARAFFIA, Lucetta y ZARRI, Gabriella (eds.): *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Roma-Bari, Laterza, 1994.
- SURTZ, Ronald: “La madre Juana de la Cruz (1481-1534) y la cuestión de la autoridad religiosa femenina”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33, n.º 2 (1984), pp. 483-490.
- SURTZ, Ronald: *The Guitarr of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- SURTZ, Ronald: *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.
- TRIVIÑO, M.<sup>a</sup> Victoria: *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*. Madrid, BAC, 1999.
- VARGAS MARTÍNEZ, Ana: *La Querella de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo xv)*. Madrid, Editorial Fundamentos, 2016.

- ZARRI, Gabriella Zarri: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- ZARRI, Gabriella (ed.): *Finzione e santità tra Medioevo ed Età Moderna*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.
- ZARRI, Gabriella y FESTA, Gianni (eds.): *Il velo, la penna e la parola*. Firenze, Edizioni Nerbini, 2009.
- ZARRI, Gabriella y BARANDA, Nieves (coords.): *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze, Firenze University Press, 2011.