

LA REESCRITURA DEL DISCURSO MÍSTICO Y VISIONARIO EN LA OBRA DE SOR FRANCISCA DE SANTA TERESA (1654-1709)¹

M. CARMEN ALARCÓN ROMÁN

Universidad de Sevilla
c.alarconroman@gmail.com

RESUMEN: El siguiente artículo estudia las huellas, en las postrimerías del Barroco, del discurso místico y visionario femenino en el teatro y la lírica de la trinitaria sor Francisca de Santa Teresa, ejemplo de la amplia influencia ejercida por la corriente visionaria entre las religiosas europeas desde la temprana Edad Media. La representación de la santidad en esta escritora incluye temas reconocibles como el sufrimiento causado por el ayuno y la ascesis; el cuerpo y la sangre de Cristo como alimentos divinos; y el éxtasis místico del alma en su unión con Dios. Sus ocasionales muestras de realismo y humor barrocos otorgan a su obra un rasgo de originalidad.

PALABRAS CLAVE: Francisca de Santa Teresa (1654-1709), literatura conventual, misticismo, teatralidad, siglo XVII.

¹ El presente trabajo se inscribe en el proyecto *La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos XV-XVII): Análisis y recuperación de la escritura conventual* (MINECO FFI2012-32073). Agradezco a su directora, Rebeca Sanmartín Bastida, la revisión y coordinación de este breve monográfico.

THE RECONSTRUCTION OF THE FEMININE MYSTICAL DISCOURSE IN SOR FRANCISCA DE SANTA TERESA'S CORPUS

ABSTRACT: This article studies the traces, in the last years of the Baroque period, of feminine mystical discourse in the theatre and the poetry of the Trinitarian nun, Francisca de Santa Teresa, which exemplifies the considerable influence of mysticism on female religious from the early Middle Ages onward. This writer's representation of saintliness includes such recognizable themes as the suffering caused by fasting and ascetism, Christ's body and blood as divine foods, and the mystical rapture of the Soul in her union with God. Occasional flashes of Baroque realism and humour make her work uniquely original.

KEY WORDS: Francisca de Santa Teresa (1654-1709), conventual literature, mysticism, theatricality, 17th century.

Como es bien sabido, durante el Siglo de Oro el espacio conventual significó un refugio para el desarrollo de las dotes intelectuales de muchas mujeres, especialmente en el ámbito literario. Multitud de cartas, autobiografías, poemas, piezas teatrales, etc., han salido a la luz en las últimas décadas para unirse a los textos ya conocidos². En ellos prima un determinado concepto de religiosidad y santidad femeninos,

² Entre la multitud de trabajos sobre autoras conventuales citaremos, a modo de ejemplos recientes, la edición de la autobiografía de sor Inés de la Encarnación (1564-1634) realizada por Eleanor Marsh (2012), así como el estudio de Clara E. Herrera sobre las místicas de Nueva Granada (2013).

mantenido bajo la atenta mirada de la censura eclesiástica³ y de la Inquisición, a veces con graves consecuencias, como demuestra el proceso inquisitorial de sor Luisa de la Ascensión, la célebre religiosa visionaria conocida como "la monja de Carrión". Recientemente, el discurso visionario en relación con la experiencia mística y la construcción de la santidad desde finales de la Edad Media ha experimentado una particular atención, como demuestran las últimas publicaciones y el proyecto que lleva a cabo en la actualidad Rebeca Sanmartín.

Si el siglo XVI contempló la plenitud del misticismo vivencial y literario, en el Barroco la corriente entró en decadencia, pues, en palabras de Sánchez Lora (1988: 231), "una de las teas para la aniquilación la ofreció la meditación realista"⁴. En todo caso, en las postrimerías del siglo XVII todavía pueden rastrearse sus ecos en los escritos de muchas religiosas, quienes, aun no habiendo vivido episodios místicos ni habiendo experimentado visiones divinas, repiten, por imitación, los modelos de sus lecturas, ya sean los textos de santa Teresa y san Juan de la Cruz o los escritos hagiográficos, que alcanzaron gran auge en la época. De esta forma, se habría ido pasando progresivamente de la "mística experiencial" a la "mística libraria"⁵ de dichas religiosas (Andrés Martín, 1975: 51), quienes,

³ Como bien explica Sonja Herpoel, "cualquier desviación de la norma, por más mínima que sea, despierta casi automáticamente el recelo de autoridades, ansiosos por preservar la ortodoxia de la fe y detectar cuanto antes posibles gérmenes de herejía. Beatas, pero en ocasiones también conventuales, son sospechadas de atentados deliberados contra la religión. Como lo reflejan los incesantes procesos, el tribunal de la Inquisición no tardará en castigar severamente la loca presunción de todas aquellas representantes del sexo débil que se precian de entrar en contacto con la divinidad" (1998: 799). Esta desconfianza hacia la espiritualidad femenina se produce ya en los inicios de los movimientos místicos y visionarios en Europa en torno al siglo XIII, como prueban tantos casos de "mujer vigilada" (Sanmartín Bastida, 2012: 37-82).

⁴ El autor, sin embargo, no comparte la idea de decadencia en este sentido, ya que "el Barroco se define, en gran parte, por una constante, deliberada y fatal violación estructural de la norma renacentista. No se rechaza el modelo, que será vigoroso durante todo el siglo XVII, sino que se desarrolla una contradicción, que parece insuperable, entre dicha norma y la práctica a ella referida" (Sánchez Lora, 1988: 231).

⁵ Cf. Sánchez Lora, quien afirma que "por naturaleza, la mística que no descansa en la experiencia no es mística" (1988: 238).

llevadas por un profundo fervor religioso y un intenso deslumbramiento ante las grandes personalidades, intentan trasladar a sus escritos la impronta de esta corriente espiritual.

Este podría ser el caso de sor Francisca de Santa Teresa (1654-1709)⁶, monja en el convento de trinitarias descalzas de Madrid, pues, aunque, en sentido estricto, no se encuentra entre las religiosas místicas ni visionarias, parte de su obra puede entenderse dentro del ámbito del ascetismo-misticismo literario. La lectura de sus textos nos ofrece una representación de la santidad que muestra ciertas huellas del discurso visionario que, como ilustra Rebeca Sanmartín, desde finales del siglo XII hasta principios del XVI constituye el contexto común de muchas religiosas europeas. Temas y motivos como el padecimiento por el ayuno y la enfermedad, la eucaristía como alimento espiritual, la sangre de Cristo como bebida que sacia o el éxtasis místico tras el desposorio divino, aparecen en sus versos de una u otra manera, en ocasiones con una perspectiva crítica y realista propia de su época. Así, la visión barroca que impregna los escritos de sor Francisca le permitirá, por ejemplo, tratar con moderación la cuestión del ayuno e incluir recursos humorísticos al referirse a cuestiones relacionadas con este ejercicio ascético, como la escasez de alimentos en su comunidad.

En este sentido, debemos empezar recordando que la corriente mística trajo consigo un problema que se vio acentuado sobre todo en el siglo XVII al producirse la decadencia del movimiento. El intenso pulular de falsos beatos, santos, místicos y visionarios y sus versiones femeninas dio lugar a un fenómeno ampliamente extendido en la época, el *pseudomisticismo*, que oscilaba entre los

⁶ Sor Francisca es autora de una colección de 11 piezas dramáticas y 81 composiciones líricas recogidas en un manuscrito conservado en el archivo conventual: *Poesías de la madre sor Francisca de Santa Teresa, religiosa trinitaria descalza en la villa de Madrid, sujeto de ejemplarísima virtud, la que premió el cielo con su feliz muerte el día 7 de abril del año 1709*. Existe una copia parcial de dicho manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Oviedo, fechada en 1840 (ms. 233). Véanse los trabajos que hemos publicado sobre la autora y su obra (Alarcón Román, 2000, 2002, 2008a, 2008b, en prensa; Francisca de Santa Teresa, 2007).

casos aislados de picaresca y los grandes escándalos, como el protagonizado por el convento de San Plácido en Madrid en la década de los veinte, que necesitaron de la investigación inquisitorial⁷. Margarita Nelken ya había aludido a este fenómeno en su estudio clásico sobre las escritoras españolas. Al hablar de los dos modos de vida existentes en el Siglo de Oro para “superar la vida”, distingue entre la entrega apasionada a ella o “tipo del conquistador”, y la renuncia exaltada de la misma, correspondiente al “tipo del místico”. Este segundo camino es el elegido mayoritariamente por las mujeres, quienes, en su afán por alcanzar dicha renuncia, buscan desprenderse de la materia de prestigiosos modos particulares. Ello explica el auge de las escritoras místicas auriseculares, pero, al mismo tiempo, el surgimiento de una corriente paralela, compuesta por un “crecido número de “falsas místicas”, visionarias, cuando no herejes, arrasadas por su pasión fuera de los límites señalados por la Iglesia” (Nelken, 1930: 51-52).

No obstante, también los brotes visionarios afectaban a los hombres, seguramente por las posibilidades de “empoderamiento” que ofrecían. Así lo explica Enrique González Duro:

En definitiva, fueron las necesidades ilusorias del pueblo, de la nobleza y hasta del rey, en un tiempo de crisis, las que provocaron la proliferación de estas figuras santas, que actuaban de acuerdo con las pautas tradicionales del modelo hagiográfico de las vidas de santos tan difundidas por entonces y que eran veneradas por el cumplimiento de una función social tenida por tan necesaria. Pero también proliferó el tipo del pícaro milagrero, simulador de santidad, que explotaba la excesiva credulidad de la gente y la fe ciega de los que querían que exigiesen portentos. Muchas veces un

⁷ Para el proceso inquisitorial contra los sucesos del convento de la Encarnación Benita, más conocido como San Plácido, véase el extenso estudio de González Duro (2004). El escándalo surge del conocimiento de los escarceos eróticos entre el prior del convento y las religiosas basadas en la supuesta santidad de aquel, así como de una serie de supuestas posesiones diabólicas que siguieron a estos comportamientos. Recientemente, Laura Muñoz Pérez (2013) ha presentado una tesis sobre este tema.

pícaro fingía santidad para sacar beneficios particulares, y tener por cierta la comida. (2004:12)⁸

En un mundo en el que lo teatral teñía casi todos los aspectos de la vida pública e incluso privada, las vivencias espirituales reflejadas en las autobiografías y otros escritos de las religiosas muestran una serie de experiencias (visiones, levitaciones, bilocaciones, estado de trance o éxtasis...) que contribuyen en gran medida a esa atmósfera de imperante teatralidad. A imitación de dichas vivencias, los pseudomísticos adoptan una serie de gestos para conseguir fama de santos, una imagen de beatitud que podía resultar un engaño eficaz. Sor Francisca, tal vez acostumbrada a oír hablar de estos fraudes, parece conocer bien este fenómeno de simulada santidad. Así, en uno de sus coloquios, el Discurso Humano, enemigo del Alma, pretende persuadir a esta de que afronte los innumerables trabajos de la vida religiosa sin cometer excesos. Este personaje protagoniza una intervención en la que percibimos un tono satírico con el que se ridiculiza la “puesta en escena” de la que hacían gala los llamados pseudomísticos:

Alma mía, no te mates;
sin que tanto te maltrates
serás buena religiosa;
no ha de ser siendo enfadosa
a ti misma y a los prójimos.
Los auxilios están próximos
y no solo vinculados
para los atiriciados,
que así llamo yo a los místicos.
De mortificarse tísicos
se ponen; con los ayunos
a todos son importunos;
quieren infundir respeto
con un afligido aspecto:

⁸El autor se basa en el estudio del fenómeno del “pícaro milagrero” de Sánchez Lora, para quien “el pícaro no repugna la religión como acomodo”. Existió también el modelo de “pícaro beata”, denostada ampliamente por los censores de la época (Sánchez Lora, 1988: 351-357).

las acciones muy pausadas,
las pestañas anudadas,
la voz no es vista ni oída,
la cabeza algo torcida,
la risa, poquito a poco,
por parecer santo, es loco.
¿A estos quieres imitar
y te quieres maltratar?⁹

A través de estos versos advertimos que, para sor Francisca, la imagen del santo distaba mucho de la que aquí critica el Discurso Humano. Es el ejemplo que, precisamente, las religiosas no deben seguir, pues corren el riesgo de incurrir en falta de autenticidad a la hora de manifestar sus íntimas experiencias espirituales. La mortificación debe servir para alcanzar la fortaleza espiritual necesaria para llegar a Dios, pero no puede convertirse en un cúmulo de signos exteriores de aparente sufrimiento cuyo efecto no sea otro que el de provocar la risa, como ocurre con los “atiriciados” (es decir, tan demacrados por sus penitencias que parecen tener ictericia) y “tísicos” de aspecto tan poco saludable. Por su exceso, tampoco resultan creíbles ese “afligido aspecto”, la mirada perdida, los gestos lentos y la voz casi imperceptible o “la cabeza algo torcida”.

Frente al hiperbólico histrionismo de estos personajes, que poco o nada tienen que ver con el verdadero místico, sor Francisca prefiere fijarse en la sencilla santidad que ella observa en algunas de sus compañeras de claustro, anónimas para el mundo exterior. La enfermedad, la pobreza, el hambre, la abnegada asistencia a sus compañeras en momentos de dificultad... son comportamientos virtuosos que admira profundamente, como el de aquella religiosa, la madre Casilda que, mientras que ella se encontraba enferma en cierta ocasión, la velaba maternalmente día y noche sin descanso, cosiendo casi a oscuras para no despertarla durante su convalecencia¹⁰. Por dos veces citará,

⁹ *Coloquio espiritual a las finezas de Amor Divino. A la profesión de sor Mariana de Jesús, compañera de la autora*, ff. 60vº-61rº.

¹⁰ “Siendo obligación antigua que escribamos todas versos el día de la Santa Cruz de mayo, y habiéndome mandado nuestra madre escribiésemos largo, y sobre mi enfermedad”, ff. 240vº-246rº.

además, a una religiosa conocida como la “Santa Portuguesa” o “Gran Portuguesa”, ejemplo de callada resignación ante el sufrimiento, cuya conmovedora historia conocía bien sor Francisca y que quedó recogida más tarde en las biografías conventuales¹¹:

La hermana María Manuela de la Concepción (conocida hasta hoy con el renombre de la Santa Portuguesa) había nacido en Lisboa de padres cristianos viejos y de piadosas costumbres [...] saliendo a arrojar un poco de agua a un patio que estaba lleno de nieve, resbaló y cayó en ella y, cumpliendo Dios su fervoroso deseo y aceptando la ofrenda que le había hecho, la dejó allí tan tullida que no pudo volver a levantarse ni moverse, y de allí la llevaron en brazos a enfermería y la pusieron en la cama, donde se mantuvo cinco años sin poder moverse por sí a nada. Los dos años primeros movía la mano derecha un poco, después ni aún esta y, al meterla en la cama, por inadvertencia se le quedó un pie torcido y así le tuvo los cinco años sin podersele enderezar. Aquí dio los últimos ejemplos de su sufrimiento y paciencia a imitación del santo Job. (Francisco de Jesús, 1762: 250)¹²

La propia sor Francisca sufrió también una caída accidental y, al componer el poema que trata de esta circunstancia, parece que quisiese imitar en su padecimiento a la madre María Manuela de la Concepción. Según nos relata, casi agonizante y creyendo su muerte cercana (“A medianoche el Esposo / a mis viles puertas llama”), vivió el que pudo ser el momento espiritualmente más intenso de su vida,

¹¹ “Y pues es este festejo / una tradición antigua / de aquella Gran Portuguesa / de esta perfecta familia, / y heredera de su nombre / me hizo mi suerte y mi dicha, / de sus virtudes sea, / excepto de lo tullida” (*Coloquio al Nacimiento de Nuestro Salvador, de gitanillas*, f.125r^o); “Y quisiera festejarla / con excesiva fineza, / y que en alegres ternuras / el alma se deshiciera, / por ser tradición antigua / de aquella Gran Portuguesa, / de quien, salvo de lo tullida, / deseo ser heredera” (*Coloquio para la víspera de la Nochebuena. Año 1706*, f. 87v^o).

¹² “Elogio de la Hermana María Manuela de la Concepción” (Francisco de Jesús, 1762: 236). Esta religiosa, de origen portugués, ingresó en el convento el 20 de mayo de 1626 y profesó el 4 de julio de 1627 (*Libro...*, 15-16). Muere el 26 de diciembre de 1669 (“Catálogo de las religiosas que han florecido en este observantísimo convento [...]”, (Francisco de Jesús, 1762, s. p., entrada 32).

asistida en todo momento por sus compañeras, a las que contempla como las vírgenes evangélicas que esperan al Esposo con sus lámparas de aceite encendidas (*Mateo* 25, 1-13). Probablemente, las “antorchas” a las que se refiere fuesen reales y sirviesen para iluminar la celda de sor Francisca en la penumbra de la madrugada, pero para la autora significan el fuego divino que la llama y la abrasa.

Para sor Francisca, que focaliza especialmente la vía ascética previa a la mística, la resignación ante el padecimiento físico es condición indispensable para lograr la perfección espiritual, pues se relaciona con la imitación de Cristo en su Pasión y de los santos mártires¹³. Más aún, el sufrimiento es algo intensamente anhelado, pues las mortificaciones purifican el alma y agradan al Señor, cumpliéndose así la vía purgativa propia del pensamiento ascético, necesaria para emprender el camino hacia la divinidad. El desprecio del cuerpo, en este caso, debe ser relativizado, pues también constituye un instrumento para alcanzar el ansiado objetivo. Como afirma Sanmartín (2012: 192),

[...] el castigo del cuerpo o el deseo de padecimiento físico no se relaciona tanto con una concepción dualista cuerpo/alma, sino con una continuidad que refleja externamente las experiencias internas, y así, la tortura de cuerpo no implica siempre un rechazo de este, sino una elevación que lo convierte en medio de acceso a lo divino.

Ni la misma muerte que implica la separación definitiva de los placeres mundanales puede compararse con ese padecer que, paradójicamente, resulta gozoso. Sufrir se convierte en una experiencia dichosa que contiene en sí misma la felicidad, pues se alcanza el bien supremo de la posesión divina. Estos preceptos parten de un pasaje del capítulo 40 del *Libro de la Vida*, a propósito de una ocasión en que la religiosa carmelita se encontraba enferma con molestos dolores:

Esta que digo, estando en esta pena, me apareció el Señor y regaló mucho, y me dijo que hiciese yo estas cosas por

¹³ Véase el apartado “El cuerpo sufriente” en Sanmartín Bastida (2012: 192-208).

amor de Él y lo pasase, que era menester ahora mi vida. Y así me parece que nunca me vi en pena después que estoy determinada a servir con todas mis fuerzas a este Señor y consolador mío, que aunque me dejaba un poco padecer, no me consolaba, de manera que no haga nada en desear trabajos. Y así ahora no me parece hay para qué vivir sino para esto, y lo que más de voluntad pido a Dios. Dígale algunas veces con toda ella: “Señor, u morir u padecer; no os pido otra cosa para mí”. (Teresa de Jesús, 1997: 227-228)

Este fragmento le inspirará a nuestra autora el poema “Sobre cuál es más fineza de amor, desear morir o padecer por el amado”, que glosa las últimas palabras de la santa abulense:

Más suave fuera morir,
pero mejor padecer,
si se logra en el vivir
el dar gusto a un buen querer.
Es el trofeo de Amor
hacer gloria el sufrimiento
y es respirar del ardor
el tolerar el aliento.
El padecer y gozar
contrarios efectos son
y las penas del amar
hacen de unirlos blasón.
Morir termina el tormento,
los trabajos, el ausencia;
el vivir es vencimiento
que acrisola la dolencia.
Dulces afanes y anhelos
apetece Amor constante
y, suspirando a los cielos,
clama firme, gime amante.
Descansar en el Amado
que es el morir no se duda;
vivir en lo resignado
estrecho lazo le anuda.
Gozar de sus perfecciones

es todo el fin de la Esposa
y servirle en las prisiones,
fineza más valerosa.
“O morir o padecer”
la gran Doctora decía,
porque en su divino arder
a no penar, no vivía.
Como en llama de amor fuerte
estaba Teresa herida,
cada gozo era una muerte
y cada pena, una vida.
Al recibir los favores
Javier dijo: “Señor, basta”.
Perlas vierte por dolores,
que en oro de amor engasta.
Quien muere del que ama goza
quien vive por Él padece,
allí descansa y reposa,
aquí trabaja y merece.
Luego el Alma enamorada
resigne la voluntad,
pene esta larga jornada
y mire a la Eternidad.
(ff. 237rº-237vº)

Según el poema, que se despegaba de la ascética para abordar ya la mística, la vida religiosa ha de basarse en el padecimiento amoroso que agrada a Dios, pues solo así se consigue la salvación en la eternidad. Ese padecer en vida es más valioso incluso que la propia muerte. En los versos destaca el tono expositivo-argumentativo y aleccionador, reflejado en el uso de la modalidad enunciativa, las oraciones copulativas, la tercera persona y el presente de indicativo. Solo en la cuarteta final percibimos el cambio a la función apelativa (modalidad exhortativa, imperativos), a través de la cual la autora expresa cuál es la conclusión obligatoria que se desprende del discurso dogmático de las estrofas anteriores. Todo el poema se halla invadido de las distintas formas de expresión de esa dualidad: el gozar es la muerte, el padecer es la vida. Así, todo lo que resulta negativo y rechazable desde

el punto de vista humano se carga de positividad gracias a los potenciales traslaticios de la poética religiosa. De esta manera, “el padecer”, “el sufrimiento”, “las penas”, “el tormento”, “los trabajos”, “la dolencia”, los “afanes y anhelos”, “lo resignado”, “las prisiones”, “los dolores”..., agradan a Dios y, por eso, casan lingüísticamente con “mejor”, “dar gusto”, “trofeo”, “gloria”, “acrisola”, “dulces”, “vivir”, “vida”, “Amor”, “perlas”, “merece”, “Eternidad”. Como decíamos, el poema se cifra en esa doble ecuación en que los padecimientos de la vida perfeccionan el alma y agradan a Dios, mientras que el gozo e incluso la muerte, que elimina el sufrir, disminuyen las perfecciones espirituales. Sin embargo, la disyuntiva se resuelve en la paradoja que conlleva todo amor divino: el padecer por Dios en sí mismo es gozoso.

Si los sufrimientos causados por la enfermedad y la postración pueden conducir a la santificación del alma e incluso otorgarle vuelos místicos (caso de santa Teresa), también ayuda el procedimiento del ayuno, el cual es asumido como un vehículo de mortificación gracias al cual el alma obtendrá el preciado fruto de la pureza espiritual. Como recuerda M^a Ángeles Pérez Samper, dos de los preceptos de la Iglesia Católica, como el ayuno y la abstinencia, fueron seguidos de forma radical en las órdenes religiosas, especialmente en las femeninas, las cuales “llevaron al extremo la negación del cuerpo, en su camino hacia el ideal de santidad” (1998-2000: 33).

Precisamente, el ayuno será un componente que potencie la mística: en palabras de Sanmartín Bastida, “en la mística femenina el ayuno será un elemento central junto con la devoción por la eucaristía”, el cual ayuda a las religiosas a lograr el éxtasis divino, pues “implica un deseo de trascender el cuerpo (sus impulsos y materialidad) para alcanzar una pureza no corpórea” (2012: 209 & 210). De hecho, muchas visionarias ejercieron el ayuno intensamente con este fin, a veces con graves consecuencias para la salud, como la anorexia, la pérdida de la menstruación, etc. El ayuno se considera

una abstinencia que se concibe como preparación para el verdadero alimento de Cristo: la eucaristía, y que, no cabe duda, tenía su halo de prestigio: el ayuno extremo era una

marca de santidad, tanto en hombres como en mujeres, y, como tal, será practicado por muchas que desean transformarse en santas. (212)¹⁴

Entre las trinitarias, como en otras comunidades, el ayuno era un voto obligado para las monjas, quienes lo asumían como práctica cotidiana de la vida religiosa. El problema surgía cuando dicho ayuno se hacía involuntario y extremo, debido a la situación de crisis y decadencia durante la segunda mitad del siglo XVII, que mermaba los recursos básicos de la comunidad, especialmente la alimentación. Las rentas del patronazgo conventual, ejercido por el marquesado de La Laguna, procedían de Portugal, pero las luchas independentistas favorecían que los pagos se retrasasen o que, simplemente, no llegaran a las arcas conventuales. Si durante la Edad Media, “en la vida religiosa de nuestras visionarias la comida se convertirá en una preocupación obsesiva” (Sanmartín Bastida, 2012: 211), por el rechazo de la alimentación material, en la comunidad trinitaria es tal la carestía en algunas ocasiones que las referencias gastronómicas llegan a convertirse también en una obsesión, pero en sentido contrario, pues en este punto prima la mentalidad práctica y realista de sor Francisca, quien, en sus labores de provisor, durante periodos de gran dificultad debe enfrentarse al problema de proporcionar comida suficiente a sus compañeras, distribuyéndolas de la forma más equitativa posible, como ya le ocurrió anteriormente a sor Marcela de San Félix (Barbeito Carneiro, 1982; Alarcón Román, 2014: 353-355)¹⁵. Heredera

¹⁴ También para María Luengo, “la abstinencia es una marca externa de santidad y por lo tanto una manera de visibilizar la espiritualidad de la religiosa”. Asimismo, según la autora, “en la obra de muchas el ayuno es también un paso que acerca a la visionaria a la contemplación de la divinidad y facilita la unión de esta con Dios. Los largos ayunos a los que se sometían las religiosas eran únicamente perdonados durante la comunión que para muchas, como lo fue para sor Juana, llegó a ser una práctica diaria” (Luengo Balbás, 2012: 225).

¹⁵ M^a Leticia Sánchez Hernández, al estudiar la alimentación en el monasterio de la Encarnación a través de las cartas de sor Mariana de San José, se hace eco de este problema, prueba de que otras comunidades también lo sufrieron: “El déficit alimenticio no sobreviene porque sea una dieta pobre, sino por la escasez de alimentos causada por las penurias económicas, de la que tampoco estuvieron exentos los conventos de fundación real” (Sánchez Hernández, 2011: 99).

del pensamiento barroco, sor Francisca recurrirá frecuentemente al humor y a la sátira para atenuar ante sus compañeras los continuos reveses de la economía doméstica, por ejemplo en sus alusiones al chocolate, que, donado por unos y por otros, nunca faltaba en las celebraciones conventuales¹⁶.

En el *Coloquio para la Noche del Infante. Año de 1708*, el Fervor y el Entendimiento dialogan sobre el alimento divino e, inesperadamente, el primero solicita comer para evitar la “flaqueza” y el “flato”. Ante la sorpresa del Entendimiento, que no reconoce al Fervor “tan dado a lo humano”, este responderá:

Es que hay Fervor malo y bueno
y el comer es cosa santa.
Si no como, descaezco
y dejo de ser Fervor. (f. 102 rº)

Estas declaraciones de realista sensatez conviven, no obstante, con el concepto de la suficiencia del alimento divino para nutrir al Alma. En el *Coloquio para la profesión de sor Rosa de Santa María*, compañera de la autora, la Mentira critica la escasez de alimentos a la que tendrá que enfrentarse el Alma durante el camino que se dispone a tomar. Su contrincante dialéctica, la Constancia, responderá que “su principal alimento / será el maná de la gloria”, pero la Mentira insistirá: “Gustando solo el maná, /¿quién la dice, mi señora, / no ha habido, y es notorio, /quien suspire por las ollas?”. En otro lugar, ante las quejas del Mundo por los inconvenientes de la vida en clausura, la Alegría dirá: “El ayunar por Dios es evidencia: / alimento es del Alma, son regalos”¹⁷. Sin embargo, a sor Rosa de Santa María le deseará, al final del coloquio compuesto con motivo de su profesión, que logre ser “santa

¹⁶ “De don Chocolate digo / sin el cual nada alborozar” (“A la festividad de Nuestra Señora de las Mercedes, en su Convento de Mercedarias”, f. 284vº); “lo primero, chocolate, / que es el estandarte nuestro” (“Al Santísimo Cristo el primer año que dejó de rezar de la Espina, porque, aunque la hay en casa, no se hallaba el privilegio”, f. 269rº).

¹⁷ *Coloquio para representar en la profesión de sor Ángela María de San José*, f. 140vº.

sin ayuno”¹⁸. Estos ejemplos reflejan la visión moderada de la autora en la concepción del ayuno como camino hacia el logro de la santidad.

Ello no impide, por otro lado, que en sus dos poemas sacramentales refleje, en clave mística, la consideración de la eucaristía como auténtico alimento, el espiritual. Desde la Edad Media, muchas religiosas y visionarias experimentaron o creyeron experimentar “éxtasis eucarísticos” al tomar la comunión, lo cual les impulsaba a desear comulgar continuamente y a aborrecer los alimentos materiales, que no consideraban necesarios para la subsistencia, produciéndose situaciones extremas y cometiéndose abundantes excesos al respecto¹⁹. La eucaristía es “verdadera comida”, el “pan” necesario para alimentar el alma, cuya fe llega ciega, “sin vista”, a la mesa divina²⁰.

Asimismo, la imagen del costado de Cristo que sacia la sed con su sangre (“bebida verdadera”), habitual entre las místicas (Sanmartín Bastida, 2012: 218), la recoge también sor Francisca. Siguiendo la tradición de la iconografía cristiana, Cristo aparece bajo el símbolo del pelícano, que rasga mortalmente su pecho para alimentar a sus crías²¹. Desde la cruz invoca a sus hijas para que acudan a la fuente divina: “Venid, pues, a mi costado, / que mi Amor, en sangre y agua, / ha de saciar vuestra sed, /ha de aumentaros la gracia”.²² Observando el fervor de una compañera mientras oraba ante un crucificado, percibe en el deseo por beber la sangre de Cris-

¹⁸ *Coloquio para la profesión de sor Rosa de Santa María, compañera de la autora*, f. 17rº.

¹⁹ Véase el apartado “La cena que enamora” en Sanmartín Bastida (2012: 227 -240).

²⁰ “Al Santísimo Sacramento”; “Otro al Santísimo Sacramento”. La recreación en el alimento divino se encuentra en las composiciones ascético-místicas de otras religiosas, como en uno de los sonetos de Cecilia del Nacimiento: “¡Oh pan de mis sustancia que me alientas!, / no hay a mi paladar alguna cosa / como el bocado tuyo deleitosa, / que en tu gusto mis gustos apacientas” (1971: 596.)

²¹ “Después de puestos los espejos, que se cantó en recreación a su divina Majestad, y después, en recreación, lo siguiente”, f. 175rº.

²² “Repartiendo a las esposas estampas del Santísimo Cristo de la Piedad”, ff. 238rº-238vº.

to: “¡Cuánto afectuosa se rinde! / Subir al costado anhela, / para beber en carmín /maná de nácar y néctar”²³.

En la obra de la trinitaria madrileña se percibe un continuo deseo de alcanzar la perfección espiritual. La lectura de los textos de santa Teresa y san Juan muestra su interés por unos modelos que le guiarán en la construcción de la santidad que ha de perseguir toda religiosa²⁴. Sin embargo, sor Francisca se sabe imperfecta en su condición humana y, a menudo, deberá enfrentarse a una de sus máximas preocupaciones, la tibieza espiritual. En su autobiografía espiritual en verso (“Asomada estaba el Alma”) se contempla a sí misma en esa continua lucha con las pasiones mundanas, a las que a veces confiesa haber sucumbido. Del mismo modo, en el poema “Reparando en un girasol del jardín”, la humilde planta se transforma para ella en símbolo y lección de constancia por su incansable persecución del objetivo deseado, el sol (Alarcón Román, 2014: 349-350)²⁵. Un cierto tono de decepción y frustración puede apreciarse en estas composiciones, tal vez por la incapacidad de la que se culpa para estar a la altura de los modelos que imita y por no haber logrado lo que casi con seguridad constituiría su deseo más íntimo, la experiencia mística²⁶.

Es entonces cuando vierte sus anhelos en su escritura y, específicamente, el teatro le otorga la oportunidad de visualizar, a través de la representación del desposorio místico de la novicia, la imagen literaturizada de dicha experiencia. De esta forma, la contemplación

²³ “Los demás que se siguen en este soberano Señor son celebrándole sor María Teresa de la Asunción el día que rezamos de la Espina”, ff. 262r^o-262v^o).

²⁴ La obra de sor Marcela de san Félix bebe de idénticas fuentes. En palabras de Electa Arenal y Georgina Sabat, “reconocemos enseguida las distintas tradiciones poéticas del Cantar de los cantares y del amor cortés y petrarquista, ya fundidas en la poesía de forma más lírica de los carmelitas, sobre todo en las bien conocidas coplas y lira de santa Teresa y de san Juan de la Cruz” (Marcela de San Félix, 1988: 70).

²⁵ Sor Marcela de San Félix escribió un romance “Al jardín del convento” que pudo inspirar el poema de sor Francisca. Como afirma Sanmartín, “las imágenes vegetales eran ya un tópico en la literatura devocional” (2012: 356).

²⁶ Arenal y Sabat reconocen también que “en los romances amorosos de sor Marcela predomina la frustración de la unión mística” (Marcela de San Félix, 1988: 70).

en escena del Alma, arrobada en pleno éxtasis ante la unión divina, suple la vivencia auténtica, por lo que podríamos hablar de una *metagestualidad* o *metateatralidad* en el sentido del traslado a las tablas de una realidad que ya de por sí se nutre de elementos performativos: la falta de atención a todo lo que no sea la llamada divina, la expresión arrobada, las señales de un gozoso padecer, la sensación de encontrarse ajena al mundo material, la pérdida del sentido auditivo y visual...

La profesión, ritual religioso que remite al desposorio divino del *Cantar de los cantares* y del *Cántico espiritual*, se convierte en la circunstancia propicia para que sor Francisca, en sus correspondientes coloquios, concentre sus más altos conceptos espirituales y sus vuelos místicos. Gracias a la ficción teatral, en la que ella misma participaba en ocasiones como actriz, la autora puede trasladar sus ansias de elevación al ámbito representativo y así transmitir las a su comunidad²⁷.

Estas piezas se construyen sobre la trama alegórica del Alma (trasunto de la novicia que está a punto de profesar), que ansía unirse al Amor Divino que la invoca a través de la voz misteriosa de un Ángel o de la Música. Para alcanzar dicha unión, debe enfrentarse a sus enemigos, el Mundo, el Engaño y la Mentira y, al mismo tiempo, someter los sentidos y las potencias (Entendimiento, Voluntad y Memoria) con el fin de alcanzar su objetivo, así como cumplir los votos de pobreza, castidad, obediencia y ayuno. Solo así puede vencer al Mundo, enemigo, que suele salir acompañado de la Mentira o del Engaño. A pesar de que el Mundo intenta una y otra vez ganar para

²⁷ El teatro de sor Francisca era de índole privada y conventual, pues eran las religiosas, especialmente las novicias, las encargadas de poner en escena las obras. Aunque no disponemos de otros documentos que así lo confirmen, en sus textos existen referencias que nos hacen pensar en la probabilidad de que sor Francisca desempeñase ciertos papeles en sus propias obras. Por ejemplo, al final del *Coloquio para la Noche del Infante del año 1708*, en la despedida del auditorio (f. 117r^o), aparece el personaje de la Memoria desdoblado en la figura de una monja-actriz que, por las alusiones a su ascendencia portuguesa (la madre de sor Francisca compartía este origen) y a su condición de escritora (“mi musa”), podría tratarse de nuestra dramaturga.

sí la voluntad del Alma, en realidad se esfuerza inútilmente, pues esta ya ha superado las dificultades que comportan las continuas llamadas del Mundo (vía purgativa) y ahora se encuentra ya preparada, sorda y ciega a sus requerimientos (vía iluminativa), en ocasiones absorta en la contemplación divina (vía unitiva). De esta forma, se entiende que el Alma, en el momento del desposorio que conlleva en sí la profesión, se ha despojado ya definitivamente de los halagos mundanos y se encuentra a las puertas de una vida santa que a partir de ese momento tendrá que ocuparse en mantener, tarea nada fácil, pues el Mundo siempre acechará expectante para tentarla con sus reclamos y atosigarla con el discurso sobre los inconvenientes e incomodidades que definen la vida religiosa en clausura.

En medio del parlamento dialéctico que sostiene con sus rivales, el Alma declarará su estado, al oír la llamada divina, en palabras que recuerdan las de la expresión del arrobamiento o éxtasis místico:

[...] mis potencias
de tal manera se abrasan,
el corazón me penetra,
los sentidos hacen pausa,
el albedrío se rinde,
el atención se arrebata,
y sobre todo me siento
a la voz tan humillada,
alegre, atenta y rendida,
con seguridad tan rara,
que toda contradicción
mi amor no le embaraza.²⁸

Sor Francisca emula directamente la arquitectura alegórica del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz, cuya influencia es más que evidente en algunos pasajes de sus coloquios. En los versos siguientes, el Alma sale en busca del Esposo, al que espera encontrar

²⁸ *Coloquio para la profesión de sor Rosa de Santa María, compañera de la autora*, f. 11rº.

entre las criaturas del campo, siguiendo las huellas que ha dejado a su paso. Al final se produce la unión, el dulce encuentro amoroso en el “lecho florido”, simbolizado a través de la ceremonia de profesión:

¿Adónde, Dueño mío, te apacientas?
¿Adónde, Bienamado,
te hallará mi cuidado?
Que como cierva herida,
para encontrar la vida,
alientos de amor fuerte
se animan a desmayos de la muerte.
¿Acaso entre las flores
mis ansias y dolores
hallarán tu hermosura
cuando a la unión más pura
te buscan mis anhelos?

[...]²⁹

.....
Hallado he a mi Querido,
que es entre millares escogido,
y no le soltaré, porque en mi pecho
hará florido lecho.
Descanse suavemente
hasta que yo le goce eternamente.³⁰

Una vez producida la unión, en el diálogo amoroso que mantiene con la divinidad también podemos ver reflejados los ecos de la tradición mística, en los que predominan las imágenes relacionadas con el fuego (esa “llama de amor viva” que tiernamente hiere), profusamente utilizadas por la autora en toda su creación: “¡Ay, mi Jesús,

²⁹ *Coloquio para la profesión de sor Rosa de Santa María, compañera de la autora*, ff. 12vº-13rº. Cfr. san Juan de la Cruz: “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dexaste con gemido? / Como el ciervo huyste / aviéndome herido; / salí tras ti clamando y eras ydo”; “O bosques y espesuras / plantadas por la mano del Amado!, / ¡o prado de verduras / de flores esmaltado!, / deid si por vosotros a pasado” (Juan de la Cruz, 2006: 249-250).

³⁰ *Coloquio para la profesión de sor Manuela Petronila, compañera de la autora* (Francisca de Santa Teresa, 2007, p. 11, vv. 563-568).

que me abraso / con un amoroso incendio; / aunque muero en su llama, mas sin su calor me muero!”³¹.

Pero no solo en el teatro, sino también en sus producciones líricas, se deja sentir frecuentemente el aliento místico, en especial en aquellas composiciones dedicadas a la contemplación de la imagen de Cristo en la cruz, máximo ejemplo de padecimiento que debe ser imitado. Las señales de la Pasión provocan en la autora unas profundas ansias amorosas y el deseo de elevación espiritual, que inundan el lenguaje de referencias eróticas a lo divino (“dulce costado”; “en el oro, la escarcha, el rubí /de su pelo, sus ondas, sus crespos /adonde me anego y engolfar me vi”; “néctares de sus dientes perfectos”; “destilan sus labios dulzuras sin fin”; “nácares de sus llagas hermosas /adorad, besad, esculpid”)³².

Por otro lado, la retórica de la paradoja como expresión de lo inefable, elemento inequívocamente constitutivo de la literatura mística, es uno de los rasgos que caracteriza el lenguaje espiritual de sor Francisca (Haztfeld, 1962: 323-325). Dicha inefabilidad se cifra en explicar el gozo que nace del sufrimiento y los efectos contradictorios que produce en el Alma la presencia del Amado y la unión divina, de ahí las continuas alusiones a las “flechas amorosas” que dulcemente hieren, el fuego que abrasa pero no mata, la ceguera que hace ver o la “herida que recrea”.

En definitiva, la lectura de la obra de sor Francisca constituye una muestra interesante de la influencia ejercida por el misticismo literario sobre las religiosas españolas aún a finales del siglo XVII. Puede decirse que a sus escritos los alienta una clara vocación mística y en ellos se perciben algunos motivos que muestran su similitud con los recogidos en los textos de las religiosas visionarias, aunque en ocasiones con un tratamiento muy personal, como hemos visto, na-

³¹ *Coloquio espiritual de las finezas del Amor Divino. A la profesión de sor Mariana de Jesús, compañera de la autora*, f. 52vº.

³² “A Cristo Crucificado” (“Místicos corazones amantes...”, ff. 281rº-282vº). Véase el apartado “El deseo amoroso” en Sanmartín Bastida (2012: 148-163).

cido de la perspectiva desencantada de finales del Seiscientos. Según Rebeca Sanmartín, dichos motivos formarían parte de un acervo común entre las religiosas peninsulares y europeas, dilatado en la geografía y en el tiempo, del que también participaría, en mayor o menor medida, nuestra autora. Es indudable que en el teatro y la poesía de sor Francisca de Santa Teresa se respira el aire ascético y místico habitual en una escritora de su época y condición, aunque creemos que, en su caso particular, el interés de su escritura radica en una curiosa y efectiva combinación de la más acendrada espiritualidad y el realismo más auténticamente barroco.

Recibido: 02/04/2014

Aceptado: 25/05/2014

Referencias bibliográficas

Alarcón Román, M. Carmen (2000), “Tras las huellas de Sor Marcela: Sor Francisca de Santa Teresa y el teatro conventual femenino del siglo XVII”, en Luciano García Lorenzo, ed., *Autoras y actrices en la historia del teatro español*, Murcia: Festival de Almagro/Universidad de Murcia, pp. 257-266.

----- (2002), “El convento como espacio intelectual en el Siglo de Oro: la dramaturgia y poetisa Sor Francisca de Santa Teresa (1654-1709)”, en Mercedes Arriaga Flórez et al. eds., *Entretejiendo saberes. Actas del IV Seminario de la Asociación Universitaria de Estudios de Mujeres (AUDEM), Sevilla, 17-19 octubre de 2002*, Sevilla: Secretariado de Recursos Audiovisuales y Nuevas Tecnologías/Vicerrectorado de Calidad y Nuevas Tecnologías de la Universidad de Sevilla [en CD-Rom].

----- (2008a), “Nuns and Actresses: the Performance of Dramatic Works in the Convent of the Trinitarias Descalzas of Madrid. The Plays Written by Sister Francisca of Santa Teresa (1654-1709)”, en Rina Walthaus y Marguérite Corporaal, eds., *Heroines of the Golden Stage: Women and Drama in Spain and England, 1500-1700*, Kassel: Reichenberger, pp. 88-110.

----- (2008b), “Escritura y fiesta en los conventos femeninos del siglo XVII. Relación de una Máscara atribuida a Sor Francisca de Santa Teresa”, en Mer-

cedes Arriaga Flórez *et al.*, eds., *De lo sagrado y lo profano. Mujeres tras/entre/sin fronteras*, Sevilla: ArCibel Editores, pp. 19-30.

----- (2014), “La producción poética de sor Francisca de Santa Teresa (1654-1709), religiosa del convento de trinitarias de Madrid: entre la cotidianeidad y la espiritualidad”, en Nieves Baranda y M. Carmen Marín, eds., *Letras en la celda. Cultura conventual femenina en la España moderna*, Madrid: Iberoamericana, pp. 345-361.

Andrés Martín, Melquíades (1975), *Los Recogidos: Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

Barbeito Carneiro, María Isabel (1982), “La ingeniosa provisoría sor Marcela de Vega”, *Cuadernos Bibliográficos*, 44, pp. 59-70.

Cecilia del Nacimiento (1971), *Obras completas*, ed. J.M. Díaz Cerón, Madrid: Editorial de la Espiritualidad.

Francisco de Jesús (1762), *Fundación del Convento de Descalzas de la Santísima Trinidad de Madrid. Noticia de las religiosas que en él han florecido*, ms. del Archivo del Convento de Trinitarias Descalzas de Madrid.

Francisca de Santa Teresa (2007), *Coloquios*, ed. M. Carmen Alarcón Román, Sevilla: ArCibel Editores.

González Duro, Enrique (2004), *Demonios en el convento. El Conde-Duque de Olivares frente a la Inquisición*, Madrid: Oberon.

Hatzfeld, Helmut (1964), “Los elementos constituyentes de la poesía mística”, en Cyril A. Jones y Frank Pierce, coords., *Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas, Oxford, 6-11 de septiembre de 1962*, New York: The Dolphin Book, pp. 319-326.

Herrera, Clara E. (2013), *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*, Barcelona: Cecal/Paso de Barca.

Herpoel, Sonja (1998), “«Al fin soi muger». Mujeres vistas por sí mismas”, en María de Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa, eds., *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996*, t.1, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, pp. 799-805.

Juan de la Cruz (santo) (2006), *Poesía*, ed. Domingo Ynduráin, Madrid: Cátedra.

Libro en que se asientan los nombres de las que toman el hábito y hacen profesión en este convento de Religiosas Descalzas del Orden de la Santísima Trinidad [...] (1621-1972), ms. del Archivo del Convento de Trinitarias Descalzas de Madrid.

Luengo Balbás, María (2012), “Alimento y cuerpo en sor Juana de la Cruz (1481-1534) y en *El libro de conorte*”, *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 30, pp. 221-233.

Marcela de San Félix (1988), *Obra completa. Coloquios espirituales, loas y otros poemas*, ed. Electa Arenal y Georgina Sabat-Rivers, Barcelona: PPU.

Muñoz Pérez, Laura Sara (2013), “Inquisición, poder y escritura femenina en tiempos del Conde-Duque de Olivares (1621-1643): El caso de Teresa Valle de la Cerda”, tesis doctoral inédita, University of Nottingham.

Pérez Samper, M^a de los Ángeles (1998-2000), “Mujeres en ayunas. El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España moderna”, *Contrastes. Revista de Historia*, 11, pp. 33-79.

Sánchez Hernández, M^a Leticia (2011), “Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)”, en Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio, coords., *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII / Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Florencia: Firenze University Press/UNED, pp. 87-109.

Sánchez Lora, José L. (1988), *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

Sanmartín Bastida, Rebeca (2012), *La representación de las místicas: sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander: Real Sociedad Meléndez Pelayo.

Teresa de Jesús (1997), *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vida de la madre Inés de la Concepción (2012), ed. Eleanor Marsh, Doral: Stockcero.