

TESIS DOCTORAL

2018

**ENTRE MÍSTICAS CIUDADES Y DIVINOS JARDINES: ESTUDIO DE
LA OBRA DE SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA.**

AUTORA: VIOLETA GIOVANNINI RUSANOVA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOLOGÍA. ESTUDIOS
LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS: TEORÍA Y APLICACIONES**

DIRECTORA: DOCTORA Dña. ANA SUÁREZ MIRAMÓN





TESIS DOCTORAL

2018

**ENTRE MÍSTICAS CIUDADES Y DIVINOS JARDINES: ESTUDIO DE
LA OBRA DE SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA.**

AUTORA: VIOLETA GIOVANNINI RUSANOVA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOLOGÍA. ESTUDIOS
LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS: TEORÍA Y APLICACIONES**

DIRECTORA: DOCTORA Dña. ANA SUÁREZ MIRAMÓN





DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA Y

TEORÍA DE LA LITERATURA

**ENTRE MÍSTICAS CIUDADES Y DIVINOS JARDINES: ESTUDIO DE
LA OBRA DE SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA.**

VIOLETA GIOVANNINI RUSANOVA

LICENCIADA EN FILOLOGÍA HISPÁNICA

UNED

DIRECTORA DE TESIS DOCTORA DOÑA ANA SUÁREZ MIRAMÓN

CATEDRÁTICA DE UNIVERSIDAD

A mi madre

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero agradecimiento a Ana Suárez Miramón, sobre todo por el valor de respaldarme en el estudio de una autora única y de un tratado tan singular como es *Mística Ciudad de Dios*; a Francisco Abad Nebot, por todas las sugerencias bibliográficas; a Pilar Jiménez Gazapo por su amistad, su escrutinio etimológico y corrección de estilo; a la madre Luz y a la hermana Vianney, por su generosidad; a Carmen Díaz Dorado, por el tratamiento de imágenes; a mi madre, por su apoyo incondicional, y a la UNED, mi universidad, por darme la oportunidad de realizar este estudio desde su institución.

A todos muchas gracias.

Madrid, 15 de mayo de 2018



ILUSTRACIÓN 1. RETRATO DE LA VENERABLE. AUTOR ANÓNIMO

ÍNDICE

Introducción	17
Objetivos propuestos	19
Metodología utilizada	23
1. PRESENTACIÓN HISTÓRICA DE SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA.....	31
1.1. María de Ágrede, ejemplo de piedad	41
1.2. Proyecto de beatificación pendiente ante la controversia del tratado	43
1.3. Obras de Sor María de Jesús de Ágrede.....	49
2. CONTEXTO BARROCO, ESBOZO FILOSÓFICO Y ESTÉTICO.....	55
2.1. Religión y superstición sincrónicas en los grandes cambios sociales.....	68
2.1.1. Oscuridad o superstición con profundas raíces populares	68
2.1.2. Luz o la búsqueda intelectual y espiritual de la religión	73
3. PRESENCIA ESPECIAL DE SOR MARÍA EN LA MÍSTICA DEL XVII	79
3.1. La visión crítica ante la mística o “curiosidad”	87
3.2. Algunos apuntes antropológicos.....	92
4. ESTUDIOS SOBRE <i>MÍSTICA CIUDAD DE DIOS</i>	97
4.1. Referencia del tratado agredano en las epístolas a Felipe IV	97
4.2. Estado de los estudios en torno a <i>Mística Ciudad de Dios</i>	101
4.2.1. Estudio desde la perspectiva de género	102
4.2.2. Acercamiento histórico de García Royo.....	108
4.2.3. Perspectiva literaria de Espósito	119
4.2.4. Perspectiva doctrinal católica del P. Enrique Llamas	122
5. TRADICIÓN, COMPOSICIÓN Y REPERCUSIÓN LITERARIA DEL TRATADO AGREDANO ¹²⁷	
5.1. Antecedentes literarios del tratado	128
5.1.1. La importancia del <i>Liber Scalae Mahomete</i> y la tradición del debate	132
5.1.2. La <i>Vida de Santa Oria</i> de Berceo	135
5.2. <i>Mística Ciudad de Dios</i> : sinopsis del argumento y las doctrinas	139
5.3. Arquitectura interna: coordenadas tridimensionales	153

5.3.1. Las coordenadas temporales	154
5.3.2. Las coordenadas espaciales	158
5.4. La recuperación del tratado agredano por Emilia Pardo Bazán.....	162
6. UN PRIMER NIVEL DE LECTURA DE <i>MÍSTICA CIUDAD DE DIOS</i>	175
7. SEGUNDO NIVEL DE LECTURA Y POSIBLE INTERPRETACIÓN.....	183
7.1. La comunicación a través del tratado entre individuos de un grupo social.....	183
7.2. La España de FelipeIV como marco fundamental de esa comunicación.	189
7.3. El canal de comunicación: proceso de escritura del libro	190
7.4. La autora como emisora de su comunicación.....	195
7.5. El principal receptor del tratado: Felipe IV	211
7.6. El código en el tratado: sus niveles.....	227
7.6.1. Decodificación. Definición y aplicación a MCD.....	232
7.6.2. Intencionalidad final bajo la disposición musical de los motivos	235
7.6.3. Noción del tiempo ideal: circular y unificador	239
7.6.4. El elemento lúdico como variable decodificadora.....	249
7.6.4.1. Ascensión o escala en la complejidad lúdica.....	250
7.6.5. La argumentación mediante conexiones: fundamento retórico en la configuración del tratado.....	272
7.7. Mensaje oculto articulado como una letanía mariana.....	286
7.7.1. María destruye la autocomplacencia.....	294
7.7.2. María frena la codicia.....	297
7.7.3. María aplaca la ira.....	301
7.7.4. María guía a los poderosos.....	303
7.7.5. María, mujer-fuerte, siempre pura tras la batalla.....	311
7.7.6. María, la ciencia de los santos	316
8. ARTICULACIÓN DEL PROCESO MÍSTICO.....	319
9. EPÍLOGO AL SEGUNDO NIVEL DE LECTURA.....	329
10. TERCER NIVEL DE LECTURA.....	331
10.1. Aspecto aritmético y musical.....	333
10.2. Aspecto matemático y lúdico.....	336
10.3. Acertijo matemático	342
11. CONCLUSIÓN SOBRE EL TERCER NIVEL DE LECTURA	349
12. CONCLUSIONES.....	355

13. BIBLIOGRAFÍA.....	365
13.1. Obras de Sor María de Jesús de Ágreda.....	365
13.2. Diferentes estudios consultados.....	365
13.3. Obras de inspiración para la hermenéutica del fenómeno místico en SMJA y su expresión literaria en MCD.....	381
13.4. Webgrafía.....	387
14. ANEXOS.....	389
14.1. Anexo I: La cuestión de los <i>Libros de Plomo</i>	389
14.2. Anexo II: Devolución de los libros plúmbeos desde el Vaticano a España.....	395
14.3. Anexo III: Los cantos luminosos de la <i>Divina Comedia</i>	397
14.4. Anexo IV: Glosario.....	401

ABREVIATURAS

DRAE: Diccionario de la Real Academia Española.

MCD: *Mística Ciudad de Dios*.

m.c.d.: máximo común divisor

SMJA: Sor María de Jesús de Ágreda.

ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Retrato de la Venerable. Autor anónimo	10
Ilustración 2. Representación del tiempo	247
Ilustración 3. Distintas acepciones de moradas	269
Ilustración 4. Correspondencia entre las letras hebreas con los senderos cabalísticos.	313
Ilustración 5. Dibujo de la columna.....	321
Ilustración 6. Dibujo del sacro.....	321
Ilustración 7. Anillo de fuego	326
Ilustración 8. Representación esquemática de la bóveda de la biblioteca de san Lorenzo del Escorial	353
Ilustración 9. Felipe IV, retrato de Diego Velázquez	402

ESQUEMAS

Esquema 1. Emisores y receptora, primer nivel de lectura	120
Esquema 2. Emisora y receptor, segundo nivel de lectura.....	186

TABLAS

Tabla 1. División en Partes del tratado según conceptos y personajes principales	245
Tabla 2. Distribución numérica del tratado según capítulos y párrafos	248
Tabla 3. Correspondencia entre letras hebreas y los versos del proverbio salomónico	315

Introducción

Existen muchas formas de vida, y algunas implican poseer sutiles niveles de conciencia, por lo que siempre ha suscitado en mí un profundo interés el hecho de que determinados hombres y mujeres, de cualquier religión, en un momento dado de sus vidas, decidan apartarse de la masa para seguir su propio camino espiritual. A esa capacidad de salirse del redil hay que sumarle las premisas generales de Verdad, Bondad y Belleza, para conseguir la fusión de su conciencia personal con la del Espíritu que sustenta el mundo manifestado. Ese mismo don de centrar continuamente la vida y el pensamiento en lo inefable me llevó a conocer a Sor María de Jesús de Ágreda. Su nombre lo oí por primera vez a la salida de una conferencia que trataba estas materias, y mientras esperaba a mis acompañantes, en la audición indiscreta de una conversación sobre la incorruptibilidad de algunos santos, se mencionó su nombre, y ya nunca se me olvidó.

Años después, al plantearme sobre qué iba a tratar mi trabajo de investigación, me vino el recuerdo de Sor María de Ágreda y me di cuenta que sobre su obra principal pocos estudios existían fuera del ámbito eclesiástico, que por activa y pasiva defendía los dones religiosos de un tratado con un título bastante sugerente, sobre todo para aquellos que entre nuestros gustos está la espiritualidad. *Mística Ciudad de Dios* tiene, por tanto, esa característica especial para empezar a estudiarla. Centrándome en el término “mística” que posee la amplitud suficiente como para abordarla desde muy distintos puntos de vista, y con el que empecé la fase de estudio de la obra, me di cuenta que su función principal es explicar de forma didáctica los distintos procesos psicológicos que debe afrontar cualquier aspirante y la técnica que implica el desarrollo de otros estados de conciencia, aunque la repetida lectura del tratado provoque en el lector unos cambios sustanciales sobre la visión del mundo, y sin necesidad de pertenecer a ninguna religión, como es mi caso.

En estos años de trabajo, el pensamiento sobre Sor María y su *Mística Ciudad de Dios* ha supuesto la mejor compañía que cualquier investigador pudiera tener. El hecho de estudiar esta obra y desarrollar mi investigación ha supuesto un regalo por el recuerdo constante sobre aquello que nos hace mejores. En definitiva, la lectura de *Mística* convierte a Sor María en la buena compañía y la buena amistad que buscamos, sobre todo en los momentos de tribulaciones. No en vano, Felipe IV, a diferencia de

otros monarcas de su tiempo, tuvo la suerte de tener en ella una amistad genuina, algo que no se podía comprar ni con todo el oro de las Indias. Nosotros quisiéramos representar dicho afecto abriendo nuestra tesis con el retrato de Sor María de Jesús de Ágreda y cerrándola con el que pintó Diego de Velázquez, e imitamos en este trabajo de investigación lo que en su día realizó Pérez Villanueva (1986), quien en su estudio, inserta diferentes retratos reales dependiendo de las cartas. Por nuestra parte, elegimos el que el ilustre artista representa a su señor, Felipe IV, junto a un león manso, símbolo del espíritu del monarca que también se refleja en las palabras de nuestra autora: “Venid, venid, pobres; llegad, párvulos, sin temor, que en mis manos tengo hecho cordero manso al que se llama león” (MCD, 560); o bien, “este es el león de Judá hecho ya cordero” (MCD, 619).

Objetivos propuestos

En cualquier proceso de investigación el procedimiento es el mismo: ante un hecho se debe analizar las distintas perspectivas sobre el mismo, teniendo en cuenta el tiempo, el espacio y los protagonistas, materiales o personales, partícipes de determinada situación para, posteriormente, poder extraer unas conclusiones o hipótesis propias en relación con la materia de estudio. Ahora bien, cuando me propuse trabajar sobre *Mística Ciudad de Dios* y ver que no tenía referencias literarias aparentes con las que pudiera guiarme en el estudio del tratado, tuve que tomar la decisión de que fuera la propia autora quien me guiara, incluso para el propio estudio. Al principio, tuve que abstraerme de los libros de historia y sólo me dejé encaminar por las palabras de Sor María, hasta que en un momento dado, empecé a entender la obra. Lo podríamos equiparar al proceso psicológico relacionado con el estudio de un idioma extranjero dentro de un país foráneo sin referentes de la lengua materna, así que supuso una dificultad añadida, porque no tengo ninguna educación religiosa y tuve que aprender toda la terminología relacionada con el discurso católico.

Cuando entendí el proceso narrativo de Sor María, deduje mis propias conclusiones y, tras ello, la preocupación inicial fue cómo poder transmitir a cualquier persona, al margen de lo religioso, todo lo que entendí tras la lectura del tratado agredano que, por otra parte, muy poca gente conoce, y además, justificar que lo complicado de todo el texto no es lo que dice sino lo que sugiere.

Mi actuación primera fue crear una memoria reflejo de la configuración narrativa de *Mística*, que desarrolla y superpone, por cada alegoría, significados diferentes, pero esta disposición barroca no está acorde con la articulación de lo que debe ser un trabajo de investigación al uso. Por ese motivo, y tras el intento inicial, busqué aquellos autores con los que pudiera respaldar mi comprensión del texto y justificar con ellos la lectura del tratado. Así que tuve que invertir el sentido de un proceso de investigación, detallado al inicio, ya que primero extraje mis propias conclusiones por separado y para contrastarlas fui a los textos de aquellos que en un tiempo anterior entendieron lo mismo. Y me concienció que ante la imposibilidad de abarcar todos los motivos y para poder desmadejar el ovillo narrativo definí mi objetivo principal que fue centrarme en el concepto “mística” de la autora y explicarlo de la forma más práctica posible, según el reflejo del espíritu agredano.

Para transmitir la forma en que texto y contexto se tejen, he dividido el trabajo en tres partes con un objetivo diferente en cada una de ellas. En la primera, la intención ha sido reafirmarme en lo encontrado a través de las palabras de autores como García Royo, Pardo Bazán y Espósito, que nos transmiten lo que destacan de esta obra dependiendo de la perspectiva que elijan. Espósito realizó una tesis doctoral centrada en la retórica y la ironía y, gracias a la bibliografía adjunta de su trabajo, me permitió seguir el sendero literario que me interesaba. García Royo escribió un libro dedicado al conde de Aresti y se posiciona en la línea del marqués de Molins, quien hizo el esfuerzo desde la Real Academia de la Historia de reavivar la figura de la Venerable para su beatificación (Pérez Villamil, 1914, p.128). En apariencia, el trabajo de García Royo parece exclusivamente histórico y declarante entre el ideario aristocrático y la figura de Sor María de Jesús, pero al final desarrolla todo lo que sugiere Sor María en *Mística* contrastándolo con textos históricos. Pardo Bazán, infinitamente más creativa, despliega los motivos agredanos en distintos cuentos, así como la técnica agredana aplicada, incluso, desde el mismo título de algunas de sus novelas. Por esa razón fue relativamente fácil encontrar aquellas obras que se adecuaban a nuestro estudio. Así que del objetivo principal de esta primera parte surge otro no menos trascendente, que es el de demostrar y abrir una vía de investigación relacionada con el influjo técnico de Sor María en la narrativa de Pardo Bazán, y la guía en su concepción sobre el trabajo y de lo femenino, las relaciones sociales y políticas.

Otro objetivo dentro de esta primera parte es poner de relieve la gran capacidad didáctica que tiene Sor María, no sólo para hacerse entender utilizando un gran número de citas bíblicas, sino que además, nos enseña a comprenderlas, ofreciendo claves desde la “mística” para poder vislumbrar las figuras alegóricas fundamentales de cualquier texto de referencia de las tres culturas. Por la amplitud, nos hemos centrado en el ensayo de Cazelles y el estudio crítico que realiza sobre el Antiguo Testamento y de ahí he resaltado el término más místico de todos que es el de la “escala” que surge de la “piedra”. Esto nos lleva a la segunda parte de mi trabajo, articulado a partir de la sencillez de la célula comunicativa de Jakobson, que se centra en la técnica retórica que desarrolla la autora y, como hemos dicho anteriormente, si el objetivo inicial era empezar por algún lado, hemos abierto distintas vías de investigación como son: la revisión histórica y literaria de Sor María, el estudio de su técnica narrativa basada en la retórica clásica y de contextos, la aplicación de la teoría de la recepción así como las

diferentes técnicas de decodificación, en especial dentro del tratado. Sobre este último punto, hemos desarrollado de forma sucinta la tercera parte para demostrar otros problemas que nos plantea la autora y que nos lleva a otros objetivos matemáticos y musicales sugeridos dentro de *Mística Ciudad de Dios* y que deberían estudiarse con técnicas informáticas modernas.

Con todo este conjunto de objetivos señalados dentro del ámbito de la técnica narrativa y dentro del espíritu didáctico de Sor María, el propósito fundamental es comunicar un método dentro del campo de la mística, con el objetivo de poder alcanzar estados elevados de conciencia desde la óptica psicofísica. Considero esta visión particular muy novedosa dentro de la literatura ascética así como de las propias y muchas enseñanzas de Sor María en su corpus literario.

Para finalizar con todos estos objetivos, nos parece imprescindible poder entender que Sor María de Jesús explica el proceso religioso sin ningún rastro de fundamentalismo en esencia aunque sí en apariencia, por lo que también nos ha resultado interesante demostrar este nuevo punto de vista, máxime cuando la propia autora analiza tan detalladamente la psiquis humana y sus recovecos profundos. Por tanto, espero que aquellos a quienes les interese el aspecto transcendental de la religión puedan encontrar en Sor María un aliado para comprender todavía mejor el sendero místico. A ellos les animo a leer *Mística Ciudad de Dios* que explica la esencia y el fundamento religioso y político que afecta a nuestro presente.

Metodología utilizada

Este trabajo de investigación titulado *Entre místicas ciudades y divinos jardines: estudio de la obra de Sor María de Jesús de Ágreda* pretende abordar un estudio de la obra de Sor María de Jesús, *Mística Ciudad de Dios*. Resaltamos la singularidad del tratado agredano con la expresión “la obra” y, por lo tanto, no nos estamos refiriendo al corpus literario de la autora sino a su creación más personal, más sincrética, e incluso más representativa de la mística del Siglo de Oro barroco. La razón estriba en que *Mística Ciudad de Dios* tiene un estilo y una elaboración que merece un tratamiento aparte respecto al resto de las obras de Sor María.

Para llegar a la especificidad de *Mística Ciudad de Dios* se ha partido en primer lugar del conjunto de las obras de la autora para, de este modo, establecer coincidencias y diferencias; en segundo lugar, si bien no se ha podido trabajar directamente sobre el manuscrito original, ya que en el monasterio de Ágreda donde se halla no está permitido el acceso directo, ni tampoco la digitalización, sí ha sido posible hacerlo sobre una edición de 1888 y otra de 1970; en tercer lugar, se ha procedido a la lectura y el análisis detenido de cada uno de los ocho libros que componen la obra, estableciendo diferentes apartados en función del planteamiento requerido para su análisis. Y a partir de ello se ha llegado a la conclusión de que *Mística Ciudad de Dios* requería un tratamiento doble, sobre lo literal y sobre lo simbólico. Este proceder no es solo porque se ha creído conveniente sino porque lo avalan otras obras de la autora donde sigue el mismo criterio¹ y lo apuntan diversos estudios críticos que buscan dar respuesta a sus obras literarias. Porque a la hora de afrontar el estudio de *Mística Ciudad de Dios* y sumergirse en el texto, cualquiera que, de verdad, se aventure o se haya aventurado en semejante tarea, podrá comprobar por experiencia propia que admite no una sino varias posibilidades de lectura y comprensión. Y eso es lo que pretende este trabajo: recorrer el texto en lo que se ha considerado sus tres niveles de lectura e interpretación. A lo que hay que añadir que dos son los elementos que intervienen básicamente para llegar a descubrir y comprender dichos niveles: el tiempo y la paciencia en el tránsito lectivo, por lo que ambos factores constituirían el primer filtro. Se debe evitar la tentación de

¹ Como el prólogo de *Escala para subir a la perfección* (su último escrito) o el significado profundo de los nombres de los seis ángeles del *Jardín espiritual para recreo del alma* (su primer escrito), cuyas referencias bibliográficas detallaremos más adelante junto al resto de los trabajos agredanos conocidos.

leer superficialmente. Su excesiva lentitud narrativa, la reiteración de conceptos, y un primer mensaje de tono moralizante y encuadrado dentro del ideario católico apoyado en el Concilio de Trento, dificultan la lectura y el mensaje que encierra esa apariencia.

A medida que se avanza en el proceso lector aparece otro escollo: la profusión de imágenes religiosas católicas, tanto del bien como del mal, que implican un exceso de metáforas en donde los referentes se difuminan y desdibujan. Al lector que se apoye únicamente en sus conocimientos religiosos e históricos ajenos al contenido del tratado agredano no le van a servir para comprender los abundantes mensajes superpuestos. En todo caso le pueden llevar a leer superficialmente y aferrarse más al apartado titulado *doctrinas* de cada capítulo de *Mística Ciudad de Dios*. Puede ser que estas sean más comprensibles, pero no tienen continuidad dentro del tiempo lectivo y narrativo², y, lo que es grave, implican saltarse lo que no se entiende y perder abundante información del significado.

Mística Ciudad de Dios plantea problemas con interpretaciones múltiples que trascienden la tradición mística-literaria, sobrepasando y abarcando distintos campos del saber, así como planteamientos de diversas posturas políticas y religiosas con la finalidad principal de gobernarse a sí mismo y, posteriormente, gobernar una nación. Por nuestra parte, creemos que es esta la verdadera intención de tan compleja composición literaria.

Siendo conscientes de esta realidad artística, hemos estructurado nuestro trabajo en tres niveles de lectura.

Para abordar el primer nivel se hace una progresión desde lo externo hacia lo interno, desde lo general a lo específico, y así, tras desarrollar el entorno filosófico-estético del Barroco en el que nace *Mística Ciudad de Dios*, y analizar las creencias y la forma de vida de la sociedad del XVII junto con el conocimiento en relación con lo místico que existía en la época³, se han analizado los trabajos de distintos autores que

² Denomino “tiempo lectivo y narrativo” al empleado por una sola persona para leer el tratado completo que consta de 8 libros y se puede cometer el error, dentro de un equipo de investigación, por la envergadura del mismo, y para ahorrar tiempo, de leer cada libro por distintas personas. En este sentido, poco se podría conseguir ya que todas las asociaciones y nexos simbólicos que se realizan en esta composición se fundamentan bajo el concepto de único lector o “unidad”.

³ Como ya se ha dicho, este estudio no va a abordar la tradición literaria mística en su totalidad por lo que no entraremos en disquisiciones sobre las diferentes opiniones que hay sobre ella y que nos merecen el máximo respeto; obviamente las tendremos en cuenta y las utilizaremos cuando sean oportunas. Por otro lado, y aunque nos hemos

nos ayudan a entender que existe un segundo nivel de lectura. Entre ellos hemos añadido el prólogo de la *Vida de la Virgen María* de Emilia Pardo Bazán, el análisis del historiador García Royo y la tesis de M. Espósito.

Una vez establecido un marco del primer nivel de lectura, pasamos a estudiar la organización de la obra, para lo cual hacemos una aproximación sinóptica a su hilo narrativo, incluidas las doctrinas, y examinamos el uso que en ella se hace de las coordenadas de tiempo y espacio. Por último, como una tercera onda expansiva en torno a *Mística Ciudad de Dios*, procuraremos encuadrar la obra en los antecedentes de la historia de la literatura⁴ que en ella encuentran eco como su influencia literaria posterior, tan próxima a nosotros, y representada en Emilia Pardo Bazán.

En este primer nivel de acceso, y a modo de conclusión, terminaremos acercándonos a la crítica literaria relacionada con los textos denominados “revelados” o “sagrados”⁵, con base en H. Cazelles⁶, aunque expondremos nuestra teoría sobre las técnicas empleadas en el segundo nivel de lectura. La razón de concluir el primer nivel con este autor se debe a su reflexión sobre la forma de estudio de este tipo de literatura, cuya ejecución práctica la vemos en la novela profana *Insolación* a través de la técnica de Pardo Bazán como reflejo de la empleada en la *Mística* agredana. La forma de tejer el argumento sobre los pilares históricos, numérico-crípticos y metafísicos permiten encadenarlos y elaborar sobre ellos una “Historia divina” que, apoyándose en la Biblia, nos da, a su vez, su propio mensaje histórico, psicológico e inefable. Esto nos lleva a plantearnos que, si esta forma de escribir se realizaba desde tiempo inmemorial, estos

apoyado en las cartas que Sor María de Jesús escribió al rey, ellas tampoco son nuestro objetivo, aunque también las utilizaremos cuando sea necesario.

⁴ En relación con la tradición literaria mística católica, y dentro de la escritura monástica femenina de España, la dialéctica de este tratado refleja la culminación de una dinámica literaria tridentina escrita por un miembro femenino de la Iglesia. El peculiar uso literario de los motivos religiosos que aparecen en otras obras espirituales de autores anteriores a Sor María junto con sus referencias se utilizarán para explicar pasajes de *Mística Ciudad de Dios*.

⁵ Como señala Carcenac Pujol, catedrática de historia de las religiones en la Universidad de Estrasburgo, el fundador de la crítica y exégesis bíblica moderna fue Richard Simon (1638-1722), sacerdote francés experto en lenguas semíticas, cuyas obras “estaban en el Índice de *libros prohibidos* del Vaticano, suprimido en 1966”. No es extraño, porque la pugna entre lingüistas y teólogos -como la que mantuvieron en su día Nebrija y Cisneros- viene de muy antiguo.

⁶ Henri Cazelles, sacerdote sulpiciano, fue teólogo, doctor en derecho, perteneciente a la sociedad egiptológica, doctor honoris causa de la Universidad de Bonn, ex secretario de la Comisión Pontificia Bíblica, director de Estudios de la EPHE (acrónimo de École Pratique de Hautes Études), miembro Asociado de la Real Academia de Bélgica y de la UER (acrónimo de Unión Europea de Radiodifusión) de Teología y Ciencias Religiosas.

textos pretéritos y “sagrados” como, entre otros, la Biblia, y dentro de ella el Antiguo y el Nuevo Testamento, tienen a su vez esos mismos niveles históricos, crípticos, espirituales, etc. El estudio de Cazelles salió a la luz primeramente en 1957, pero al ampliarse los límites tanto de la investigación bíblica como de la teológica, merced al desarrollo de las ciencias humanas y amparado por el Concilio Vaticano II, se le hacía imprescindible una división más profunda de su trabajo, repartido en cuatro volúmenes, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (1981), que es el manual de nuestra referencia, y tres más: *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, *Introducción a la hermenéutica bíblica* e *Introducción a la teología bíblica*. La siguiente cita de Cazelles sobre el Antiguo Testamento se puede aplicar perfectamente a la motivación profunda de *Mística Ciudad de Dios*, donde el rey, Felipe IV, escucha a su “escriba”, Sor María de Jesús de Ágreda:

La «sabiduría» es, en primer lugar, asunto del rey: un arte de gobernar bien y de triunfar en los asuntos temporales. Pero este arte importa también mucho a las gentes de la administración real: a todo escriba corresponde ser «sabio»; así, la educación que recibe está orientada a este objeto. Sabiduría completamente práctica, sin duda: pero partiendo del conocimiento del hombre y del mundo, con gran dosis de fina psicología, se desarrolla fácilmente una reflexión que, totalmente empírica a los principios, tiende rápidamente a la especulación, sobre todo cuando coincide con los datos del pensamiento religioso. [...] Tales son los componentes intelectuales del medio en que va a desenvolverse rápidamente una historiografía de gran valor: en Jerusalén desde el reinado de David y, sobre todo, a partir de Salomón, un sacerdocio bien organizado, una casta de escribas y un profetismo ya antiguo, tienen tales contactos, que a veces hay intersecciones entre sus esferas (Cazelles, 1981, p. 822).

El segundo nivel de lectura es el verdadero cuerpo de este trabajo, en el que utilizamos la teoría de comunicación de Jakobson, muy apropiada para nuestro objetivo, que es, en definitiva, descifrar los mensajes a partir de la delimitación del emisor, el receptor, el canal e incluso el ruido en el que se produce la comunicación.

Se repite el esquema de la progresión de lo general a lo específico, y atendiendo a la citada célula básica de Jakobson, partimos del medio exterior -el contexto histórico general- del que se hace tan solo una pequeña referencia necesaria, ya que emisor y receptor son en sí personajes pertenecientes a la historia de España. Los mensajes superpuestos de la obra agredana se descifran atendiendo a otra forma de

utilizar las variables del tiempo y el espacio que nada tienen que ver con el uso de las mismas en el primer nivel⁷.

Por la destreza de la tradición literaria mística en beneficio de aquello que realmente se nos quiere transmitir, y el de la lengua como si la obra agredana fuera un manual de retórica aplicada, nos hemos servido de Mortara Garavelli (1991) con quien tenemos siempre presentes las siguientes consideraciones del discurso y sus figuras más importantes para poder descifrar el mensaje:

1. Procedemos a la identificación de una “historia” evidente en la que se tiene en cuenta la familia, el pueblo, la patria, la edad, la educación, el aspecto físico, la fortuna e incluso el nombre del protagonista. Se trata por tanto del recurso *argumenta a persona*, sobre el que se asienta la narrativa. Sobre el eje espacio-tiempo, establecido por las edades y viajes de María, determinamos el *locus a loco* y el *locus a tempore* valorando las consecuencias del “lugar en el que ha sucedido la acción”, porque “es un elemento de una asociación de ideas, de un condicionamiento, de un adiestramiento, de una mnemotécnica [...]; los lugares no son por tanto los argumentos en sí, sino los compartimentos en los cuales están colocados” (Mortara Garavelli, 1991, p. 98), así como el “momento cronológicamente determinado, la duración de un periodo, “la hora y la estación”, las ocasiones, las repeticiones, etc.” (Mortara Garavelli, p. 96). Teniendo en cuenta este recurso podemos definir en el segundo nivel claves fundamentales mediante las “relaciones” y “asociaciones” de significado, y con este mismo artificio localizamos tanto las claves del segundo como del tercer nivel de lectura sobre las que se construyen diferentes realidades argumentativas mediante los mecanismos de la *rhetorica*.
2. A la gran ambigüedad de los conjuntos de significados hay que añadir el juego de palabras o el “ingenio” que busca el *locus finitionis* en relación con la etimología y que se debe entender “como esclarecimiento del significado auténtico de las palabras” (Mortara Garavelli, p. 94). Esto es fundamental para poder “desmembrar” los términos y dar forma y apoyar cada conjunto

⁷ Sobre estas dos variables se organiza la narración del tratado. La comprensión de su forma lineal es lo que prevalece en el primer nivel mientras que en el segundo es con su forma circular o ideal con la que se interpretan todas las sugerencias que realiza la autora.

de significado. En este sentido hemos elaborado un glosario de los términos que nos han parecido más significativos y hemos añadido los que por relaciones de igualdad en las metáforas, enumeraciones o silogismos, por ejemplo, nos permiten dar “otro significado” al establecido.

3. Dentro de las técnicas de argumentación utilizamos los estudios de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), en los que “los esquemas son relativos y pueden prestarse, en ocasiones, a más de una interpretación” (Mortara Garavelli, p. 102). Partimos de que el oyente, ante la presencia de un determinado argumento, opera mediante la asociación o conexión ante elementos solidarios que juntos conforman valores positivos o negativos o, por el contrario, utiliza la disociación o la técnica de ruptura donde “se ponen en tela de juicio sus elementos constitutivos, y lo organizan con nuevos principios” (Mortara Garavelli, p.102). Para esquematizar los tipos de conexión tenemos los argumentos casi lógicos que funcionan como los “razonamientos formales lógicos y matemáticos” (Mortara Garavelli, p. 102); los argumentos basados en la estructura de la realidad donde las relaciones de dependencia se dan entre los juicios ya aceptados y los que se quieren hacer aceptar, buscando la “intención” o móvil, en los que, para analizar un resultado, se deducen los efectos a partir de suposiciones; y un tercer tipo que son los argumentos basados en aquellas conexiones que fundamentan la realidad gracias a la analogía, que aunque su “importancia cognoscitiva jamás ha sido puesta en duda, ha tenido dificultades para imponerse como medio de prueba. Su estructura es la de una proporción que puede expresarse mediante la fórmula «A es a B como C es a D» [...], es una *semejanza de relaciones*.” (Mortara Garavelli, p. 104) y la metáfora, que “sugiere distintas posibilidades de integración analógica” (Mortara Garavelli, p. 116).
4. Encontramos dentro del texto patrones que utilizaban los antiguos rétores dentro del exordio: afectación de modestia, uso de máximas o refranes, declaración del motivo por el que se escribe, más las fórmulas de la *brevitas*, *ex pluribus pauca* o *pauca e multis*, y añadimos al discurso persuasivo, dentro de la *inventio*, los formularios didácticos aplicados mediante la

reiteración⁸ que “conciene tanto a las formas, que se convierten en fórmulas, como a los contenidos, que se convierten en lugares comunes; pero no lugares comunes en el sentido propio de la tónica, sino en el sentido de concepto recurrente en determinadas circunstancias del discurso.” (Mortara Garavelli, p. 99).

Mística Ciudad de Dios nos confiere un universo paralelo, rico, transcendental, hermético y confidencial donde Estado y Religión van de la mano. El propio tratado nos guía para considerar cómo de lo que nos habla Sor María pertenece a la hermenéutica, la historia, la antropología y el misticismo, aunque expresado subrepticamente, por lo que una vez delimitados los conjuntos de significado en el segundo nivel de lectura, estableceremos los mensajes identificados: la “ciencia de los santos”, la historia de las creencias religiosas, el momento histórico del que Sor María formó parte y algunos apuntes sobre hermenéutica.

El tercer nivel de lectura es mucho más abstracto y lógicamente tributario del anterior, ya que solo se detecta una vez descubierto el segundo. Los conjuntos de significado están encuadrados siempre por el mismo contexto, de modo que podríamos sintetizar nuestra lectura basándonos en un método matemático específico. Esto precisaría un estudio más propio del campo de las ciencias abstractas que de la literatura y por ello solo haremos mención de lo que nos ha parecido más significativo dejando la puerta abierta a posibles investigaciones futuras.

Nuestro trabajo nos ha proporcionado la seguridad de saber cuán pobre y superficial resultaría el acercamiento a esta obra de Sor María, incluso desde una exclusiva perspectiva literaria, si se tuviera en cuenta una sola interpretación. Al ser un texto complejo, enigmático y con visos esotéricos –algo habitual en la mística de las diferentes culturas– ineludiblemente precisa de diferentes niveles de análisis. Así es como lo hemos creído tras diversas lecturas de la obra y a la vista de las lecturas críticas sobre la misma.

⁸ Para el concepto de “reiteración” la Mortara Garavelli (1991) cita a Pozzi, G., “Temi, topoi, stereotipi”. En Asor Rosa (Ed.) *Lettera italiana*, v. 3, *Le forme del testo. I: Teoria e poesia*. Turín: Einaudi, p. 393.

1. PRESENTACIÓN HISTÓRICA DE SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA

El tiempo casi ha borrado la presencia histórica y literaria de Sor María de Jesús, abadesa del convento franciscano concepcionista que aún existe en la localidad soriana de Ágreda. Por esta razón, es de obligado cumplimiento, y previo a nuestro estudio, la “presentación” de una figura histórica excepcional y brillante, que en su tiempo fue, incluso, más famosa que santa Teresa⁹. Esbozaremos un ligero trazo de su persona a partir de sus cualidades más destacadas: humildad, prudencia y obediencia, tres hilos trenzados que nos conducirán a lo largo de los textos históricos escogidos para esta labor. Posteriormente utilizaremos como telón de fondo las clasificaciones de Sainz Rodríguez, sobre las que insertaremos la obra escrita de Sor María de Jesús en un tiempo y un espacio dentro de la literatura mística para poder ubicar su documento más complejo, *Mística Ciudad de Dios*, obra barroca en el más amplio y profundo sentido de la palabra¹⁰, y con la que se identifica a Sor María para el proceso de beatificación pendiente desde el siglo XVII.

El desconocimiento actual del público sobre Sor María de Jesús de Ágreda implica también el olvido de lo que fueron sus señas de identidad y que nuestra abadesa llevó a su más elevada expresión: la discreción ante la transcendentalidad de los hechos históricos en los que participó y la humildad con la que trató a todos, simples y

⁹ Esta idea es común entre los expertos del ámbito eclesiástico como del histórico.

¹⁰ Utilizaremos la reedición en 2015 del siguiente estudio de 1993: Mendía, B., OFM (+) y Artola Arbiza, A. M., CP. (2015). *El proceso eclesiástico de la «Mística Ciudad de Dios» de la Ven. M. María de Jesús de Ágreda*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, y que en su día fue titulado como: *Dictamen histórico-teológico sobre la Mística Ciudad de Dios en relación con la causa de canonización de la Ven. m. María de Jesús de Ágreda, (oic)* “como una investigación para preparar la reapertura de la causa” y que se ha reeditado mientras se llevaba a cabo la redacción de nuestro trabajo de investigación. Con él coincidimos en varios conceptos, si no en todos, en relación con *Mística Ciudad de Dios*, aunque desde nuestra perspectiva obviamos el punto de vista teológico, teniendo en cuenta que es la “puerta de entrada” para acceder al tratado y a sus diferentes niveles de lectura. En esta presentación también utilizamos el estudio que realiza García Royo (1951) aunque el análisis de su manual se hará formalmente en un capítulo dedicado expresamente al ilustre historiador. Además de hacer referencia a los diferentes estudios de Sainz Rodríguez (1927,1979,1984) en relación con el fenómeno místico y su expresión literaria, nos serviremos del prólogo de Seco Serrano (1958) a la compilación epistolar entre Sor María de Jesús y Felipe IV. Y para apoyarnos en nuestras afirmaciones nos valdremos del manual de Martínez Moñux Á. (2001). *María, Mística Ciudad de Dios, una mariología interactiva*. Burgos: Monte Carmelo. Este gran trabajo recopila y clasifica toda la bibliografía disponible sobre la historia de la teología del s. XVII, obras mariológicas anteriores y posteriores a este siglo, los estudios de orden mariológico en relación con *Mística*, la personalidad de la autora y el entorno cultural de su época.

poderosos, en ese Siglo de Oro en que le tocó vivir. Probablemente ella misma no se interesó demasiado por la popularidad, sino que prefirió que se la identificase con las cualidades señaladas, y esto tampoco ayuda a tener más datos sobre ella que los pocos que dio sobre sí misma, y que solo gracias a diferentes testimonios se pueda reconstruir tanto su vida personal como la de una religiosa perteneciente a la Orden de la Inmaculada Concepción que fundara Beatriz de Silva¹¹ en tiempos de los Reyes Católicos.

Sin detenernos mucho sobre la correspondencia epistolar entre Sor María de Jesús con los personajes más relevantes de su tiempo vemos en la siguiente cita las personalidades con quien trató:

Mantuvo correspondencia con: Alejandro VII, el nuncio de Madrid Julio Rospigliosi, con varios obispos y generales de la Orden franciscana; con la reina de España y Francia, con el príncipe heredero Baltasar Carlos, con la Infanta Margarita, con el Virrey de Zaragoza D: Fernando de Borja y su hijo D. Francisco de Borja, duque de Híjar... y otras personalidades relevantes y personas privadas y particulares. La Sagrada Congregación aprobó 815 cartas como auténticas, escritas a personas de toda clase y condición (Martínez Moñux, 2001, p. 393).

Por la profusión de los estudios en relación con la misma, sí nos percatamos de la seguridad espiritual de nuestra autora, que guía con consejo prudente y firme mediante preceptos anclados en el ideario católico. Su condición de rango de abadesa nunca fue un obstáculo hacia la conquista de sí misma, de hecho, Sor María de Jesús nos recuerda que fue presa del pecado de la vanidad por las adulaciones de las que era objeto pues, como escribe Seco Serrano, en su estudio preliminar a las cartas entre el rey y la abadesa:

Parece ser que en esta época, la conciencia intacta de la adolescente se vio perturbada por tentaciones de vanidad mundana. Las palabras contritas de la Venerable, apenas nos permiten suponer lo que fue ese pecado, quizá el único de su vida; probablemente la alcanzó la soberbia más peligrosa, la de sentirse elegida (Seco Serrano, 1958, p. XXXIII).

De esta forma, y ante la alerta sobre sus propias culpas o defectos, se ofreció como ejemplo de la máxima que mejor la define: “el que se vence, vence”. Esta sentencia ofrecida a Su Majestad, el Rey Felipe IV, en una de las abundantes cartas que se intercambiarían entre el período de 1643 hasta 1665, muestra la férrea determinación

¹¹ Canonizada en 1950.

de una voluntad fijada en el mundo espiritual. De hecho, vemos que la correspondencia con el monarca Felipe IV fue un refugio sincero para éste, sobre todo por los acontecimientos amargos tanto personales como políticos por los que tuvo que transitar. De lo que ha prevalecido de esa correspondencia se han fomentado estereotipos que, por lo investigado, poco o nada tienen que ver ni con su personalidad privada ni con la regia¹². Pero la guía espiritual de Sor María de Jesús no sólo era transmitida por carta, sino que también utilizó su tratado de *Mística Ciudad de Dios* con este mismo sentido. La comunicación al receptor real supone para nuestro trabajo de investigación uno de los fundamentos para entender el alto nivel intelectual empleado en la confección de la obra.

Dentro del estudio sobre la historia de España, al indagar sobre la Venerable y su amistad con el monarca durante el reinado de este, el hispanista inglés R. A. Stradling escribe en *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*:

Inmune a consideraciones de carácter sexual o material, libre de la política de facciones implícita en el trato con los cortesanos y exenta, en definitiva, de todo tipo de formalismos relacionados con la posición social, la relación de Felipe IV con Sor María permitía -o más bien, exigía- una comunicación absolutamente franca, sencilla y completa. Era como pensar en voz alta, como recogerse en sí mismo o fundirse en su alter ego (Stradling, 1988, p. 452).

A su vez, la confianza sincera de Sor María de Jesús depositada en el monarca queda patente en los siguientes fragmentos, en los que le pide que no se publique el tratado, como vemos en los siguientes testimonios epistolares recopilados en el *Archivo agredano* (1918):

“En cuanto a la Historia de la Reina del cielo, cuanto más lo considero, más conveniente me parece que no se saque a la luz hasta que yo muera; pues aseguro a V. M. que mi mayor cruz y padecer ha sido no ocultarme, tanto como quisiera, de las criaturas, y sólo de V. M. y mi confesor deseo fiar estas cosas”.

El rey, pues, siguiendo el consejo de Sor María, desistió de la publicación de la *Mística Ciudad de Dios*, pero le pareció que obra tan transcendental debía ser examinada, máxime habiéndole prevenido de antemano su autora: “No puedo dejar de manifestar a V. M. mi dictamen en esto; y es que no salga a la luz y en público esta obra hasta que yo muera; aunque el examen de ella no importará tanto por mi satisfacción” (c. de 2 de jul. 1646); así se lo había prometido el monarca en el nuevo viaje que hizo al convento el 5 de noviembre de 1646.

Confió, en efecto, Felipe IV el examen de la *Mística Ciudad de Dios* “a las personas más de su satisfacción en doctrina y virtud que tenía en la corte” según nos asegura P.

¹² En este sentido compartimos la opinión de Alvar Ezquerro (2018) quien desbarata tópicos sobre el monarca y analiza que tras las tragedias personales y políticas, Felipe IV supo aplicar los valores cristianos no sólo a su reinado sino a su conciencia, e inevitablemente, ceder para poder preservar la paz.

Samaniego, en su Prólogo Galeato, n. 14, y el P. Fernández del Río, in resp. ad censuram, edit. Romae Typ. Rev. Cam. Apost. 1730, p. 58, nn. 13, 14 y 15 (Archivo agredano, 5, 1918, p. 64).

Nuestra autora, con su propio ejemplo, demuestra lo práctico y poderoso que resulta aplicar el don de la perseverancia hacia lo inefable y cómo permite que cualquier actividad resulte laureada si se aplica con el convencimiento profundo de la sintonía insondable entre las leyes naturales con las espirituales. Por su proyección pública, de entre estas cartas intercambiadas entre nuestra abadesa y el monarca, el testimonio histórico que nos parece más relevante ha sido, sobre todo, el de ayudar a mantener la unidad e identidad de España (García Royo, 1951, p. 17), pese a la pérdida de los territorios que formaban su imperio, como estudió García Royo (1951):

En contraste con la política seguida por Olivares contra Cataluña, en el momento de empeñar guerra con Francia en la propia frontera, cuando el Conde-Duque se opone a que el rey fuera en persona, contrariando al conde de Oñate; cuando el Conde-Duque, aconsejado por aquella altivez que «siempre le habló al oído», según Melo, desaprueba al duque de Cardone al poner freno a las demasías de las tropas...entonces Sor María aconseja al rey que mire una eficaz manera de ofrecer ejemplaridad (siempre el influjo o «cracia» tiene que suscitar emoción); que busque ministros que se avengan con los naturales; que se acepten sus usos, no les causen vejaciones, no se mande con imperio, no se excite su ímpetu belicoso con cohechos e injusticias; que se compadezcan de los pobres y desvalidos; que no sean caprichudos y antojadizos. Estos consejos, seguidos en parte, dieron su fruto: y Francia perdió la esperanza de arrebatarlos Cataluña, porque al penetrar en aquella frontera halló cambiado en su contra el país (p. 17).

Posteriormente, y tras la muerte de Sor María de Jesús, se atestigua la importancia de lo que significaba para todos aquellos que buscaron en su figura su consuelo espiritual, como estudió Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M.(2015):

La muerte de Sor María señaló el inicio de una peregrinación inacabable de personas que se acercaban a visitar su tumba. No solo los habitantes de Ágreda y de los pueblos vecinos, sino también numerosas personalidades de todo rango social emprendieron la peregrinación a Ágreda. Mencionando a las más relevantes, vinieron a Ágreda el rey Carlos II, acompañado de su hermano D. Juan de Austria, María Ana de Newburgo y María Luisa de Saboya; Felipe V; el marqués de Mejorada; D. Manuel, infante de Portugal y Doña Juana de Aragón; los cardenales Portocarrero y Boria; D. Antonio Manrique de Guzmán, patriarca de las Indias; el inquisidor General D. Juan de Camargo; D. Pedro de Aragón, duque de Frías y embajador en Roma; el marqués de Santisteban con su mujer, embajador de Alemania y virrey de Galicia; el virrey de Pamplona y el conde de Maceda; los duques de Villahermosa, Alburquerque, Medinaceli, Alcalá, Cardona y Segorbe, de Pastrana y del Infantado, y de Híjar; los marqueses de Leganés, Almonacir y Castilrodrigo, Mejorada, Castelnovo, Montalvo, Aitona, Villena y Santa Cruz; los condes de Luna, Aguilar, Sástago, Talara, los Arcos, Vaños, Villanueva y Gómara; el condestable de Castilla; las duquesas de Béjar, Veragua, Atrisco, Fernandina, Arcos, Medinaceli, Fuensalida y de Alba; la marquesa de Mejorada y las condesas de Peralada, Aranda, Villarreal, Fonclara y Perclada. Era tal la afluencia de quienes venían a visitar el sepulcro de Sor María que las religiosas pidieron al Papa que no extendiera más licencias para ello; a lo cual accedió.

Fueron muchos los que se hicieron presentes en Ágreda por peregrinación espiritual. Además de Felipe IV, los cardenales Rospigliosi, de Lauria, Aguirre y Belluga, y otros como Don Pascual de Aragón, cardenal protector de España y virrey de Nápoles; la hija del marqués de Falces, la del marqués de Gelsa religiosa y otra de la Orden de S. Benito salieron de su religión y solicitaron vivir en el convento de Sor María (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, pp. 39-40)

Otro dos son los documentos donde la presencia agredana es clamorosamente llamativa, uno escrito por Quevedo, en relación con el *Memorial por la defensa del Patronato de Santiago*, del que se hace eco García Royo:

Pormenorizado, se va a citar a Francisco Quevedo Villegas. Al tratarse de la cuestión del patronato de Santiago o Teresa de Jesús, dice en su *Memorial* (edición Rivadeneira, t. I, p. 231), que con el tiempo se ha de tratar hacer patrona de España a Sor María de Jesús, con las mismas razones que entonces se alegaban a favor de Teresa de Jesús (García Royo, 1951, p. 106).

Otro tiene relación con los hechos fabulosos que rodearon la evangelización de los indios de aquellas tierras¹³. Se le conoce por la crítica como *Memorial* del padre Benavides que como custodio y provincial de Nuevo México, se lo entregó a Su Majestad, Felipe IV, y posteriormente al Papa Urbano VIII que solicitó una copia.

Empezamos por el *Memorial* de Benavides por ser el documento más moderno¹⁴ que cuenta las circunstancias excepcionales¹⁵ que rodearon las primeras misiones en

¹³ Para esta tarea transcribiremos los textos reflejados en el *Tomo V* donde Sor María escribe parte de su autobiografía y donde se refleja en diferentes testimonios la trayectoria vital de Sor María de Jesús. La crítica denomina así a este manual porque formaba parte del quinto volumen de la edición que hicieron en 1914, en la ciudad de Barcelona, los Herederos de Juan Gili sobre *Mística Ciudad de Dios* y que se volvió a reimprimir en 1985. Nosotros haremos referencia de él a lo largo de nuestro trabajo de investigación como *Tomo V*, aunque el título completo es *Autenticidad de la Mística Ciudad de Dios y biografía de su autora (con licencia eclesiástica)*, Barcelona, Herederos de Juan Gil, 1914.

¹⁴ Decimos que es el más moderno porque, aunque la primera redacción del *Memorial* de don Francisco de Quevedo es de 1628 o 1629, el fragmento quevediano que transcribimos puede datar de 1644, escrito probablemente en una revisión última, ya que Quevedo falleció en 1645. Además, el cómputo señalado por Quevedo de “treinta y cuarenta años” puede indicar un retoque muy posterior a 1628, año en el que Urbano VIII emitió la bula que provocó esta impugnación enviada a Felipe IV. Por otro lado, en la edición que manejamos de la www.bibliotecavirtualcervantes.com aparece una errata en la que, en vez de Ágreda, los editores escriben Águeda. En nuestra búsqueda bibliográfica nos hemos encontrado dicha errata en diversas ocasiones referidas a dicho término. Y por lo investigado, no existía ninguna otra monja de clausura con la popularidad que señala el ilustre escritor, salvo Sor María de Jesús de Ágreda.

¹⁵ Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, p. 21: “A partir del día de Santa Catalina de 1623 los fenómenos exteriores desaparecieron cediendo el terreno a las elevaciones interiores. A raíz de este cambio brusco comenzaron las famosas bilocaciones que la llevaron a evangelizar a los indios de Nuevo México. Desde 1620 hasta 1623, estando en su Convento, se desplazó místicamente a catequizar las provincias de Quivira, Jumanas y otras zonas de Nuevo Méjico, sin que nadie lo advirtiera en su Comunidad. Las zonas evangelizadas se sitúan en los llanos centro-orientales del estado norteamericano actual de Texas, en las riberas superiores de los ríos Rojo y Colorado.”

aquellos territorios españoles¹⁶ de América del Norte de Nuevo México, cuando todavía ningún europeo había visitado aquellas tierras.

Descubiertas en América las vastas provincias de Nuevo Méjico, de cuya conquista espiritual al momento se encargaron los hijos del Serafín de Asís, estando estos obreros evangélicos en los comienzos de aquellas misiones inopinadamente se les presentaron tropas numerosas de indios, pidiéndoles el santo bautismo. Admirados los misioneros de aquel concurso de infieles, para ellos hasta entonces no conocidos, les preguntaron, cuál podía haber sido la causa de tal novedad; y los indios respondieron que una mujer que ha mucho tiempo andaba por aquel reino predicando la doctrina de Jesucristo, los había traído al conocimiento del verdadero Dios y de su ley santa, y dirigiéndolos a aquel punto en busca de varones religiosos que pudieran bautizarlos (*Tomo V*, 1985, p. 127).

Sin embargo, fue la “dama azul”, como los indios la llamaban, la que propició la evangelización pacífica de todos ellos, como aparece en el siguiente fragmento del *Tomo V*:

Ante el raro prodigio de hallar a todos aquellos indios perfectísimamente catequizados, los padres no pudieron menos de seguir indagando, qué mujer sería aquella por cuyo medio el Señor había obrado tan estupendo milagro; y volviendo a preguntarles sobre el vestido y figura de la prodigiosa catequista. Mas ellos sólo sabían decir que nunca habían visto vestido y figura semejantes, y daban algunos indicios, que indujeron a los religiosos a sospechar que debía ser monja”. Los misioneros mostraron una imagen de Luisa de Carrión, muy famosa en esos momentos en España, pero los indios no vieron el parecido con quien les había visitado. A todos estos indicios hay que añadir la alegría y devoción con la que los indios americanos recibían a los misioneros quienes “los encontraban tan bien instruidos en los misterios de la fe, que sin más preparación les administraron el santo bautismo, siendo el primero en recibirlo el rey de ellos, que adoctrinado por la Sierva de Dios, quiso ésta, que para ejemplo de sus vasallos comenzase él y su familia la profesión de la religión verdadera (*Tomo V*, 1985, pp. 127-128).

Tras posteriores investigaciones realizadas por el Padre Benavides, vino a Madrid “el día primero de Agosto del año de mil seiscientos treinta” a notificarlo al Rey. Seco Serrano (1958) supone que la fama de Sor María ya habría llegado a oídos del monarca:

De lo que no puede caber duda es de que, más aún que la larga serie de sus prodigiosos arrobos, la fama de las milagrosas conversiones en tierra de Méjico, que las entusiastas autoridades de su propia Orden le atribuyeron gozosamente, contribuyó de manera extraordinaria a propagar su fama. Y, lo que para nosotros encierra particular interés: quizá fuese ésta la primera ocasión en que el nombre de Sor María llegaba a oídos de Felipe IV. [...] Felipe IV debió de interesarse sumamente en el asunto. Sin embargo, es lo cierto que no hay en toda la correspondencia del monarca con la monja una sola referencia a este concreto tema (Seco Serrano, 1958, pp. XXXVIII-XXXIX).

¹⁶ Como señalan sus biógrafos, Sor María tenía interés por aquellas tierras americanas desde su infancia: “El día del Corpus de 1609 se representó en la procesión del Santísimo Sacramento -a modo de auto sacramental- la obra de Lope de Vega *El Nuevo Mundo descubierto por Colón*. Esta experiencia contribuyó, sin duda, a crear en el espíritu de la niña un desconocido anhelo misional.” (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, p. 18).

Por descontado, los superiores de la Iglesia ya estaban al tanto de los prodigios agredanos y no les sorprendió en absoluto las noticias de los lejanos e ignotos territorios:

De la propagación y estado de aquellas misiones y de las maravillas que habían sucedido y él mismo presenciado, dio cuenta detallada al Rey de España y a los superiores de la Orden, principalmente al Ministro General, residente entonces en Madrid, el cual, como se penetrara exactamente de todas las circunstancias de los sucesos de Méjico, y hubiera conocido de antemano el espíritu de Sor María de Jesús de Ágreda en una ocasión que de oficio tuvo que examinarlo, sin ningún género de duda aseguró, que esta sierva de Dios había obrado tan grandes misericordias en aquellas bárbaras regiones; y presuponiendo que esta notable religiosa, por su humildad y hábil prudencia, había de ocultar la verdad, si no era impedida a manifestarla bajo precepto de obediencia, envió a Ágreda al mismo P. Benavides, con autorización especial en escrito para preguntar a María de Jesús cuanto fuera necesario en este asunto, y con riguroso mandato a esta monja agredana, para que respondiese y manifestase claramente todo cuanto existiera; añadiendo además el General letras comendaticias sobre este negocio para los P. P. Provincial y confesor de la Sierva de Dios (Ágreda, 1985, p. 129).

Otra de las facetas de la personalidad de Sor María de Jesús, como bien señalaba el Provincial, era la obediencia¹⁷ a los prelados, practicada por su humildad y también por su inteligencia. Actualmente, el talante obediente está mal visto, y los antónimos obediencia y libertad, consolidados en una misma persona, no pueden entenderse desde la perspectiva del capricho o el consumo, aunque son imprescindibles dentro de cualquier sistema o institución para que avance con orden. Como nos muestra nuestra autora, esta faceta obediente era en apariencia “óbice e impedimento” pero, a su vez, le daba la posibilidad de practicar, por su autocontrol, el control absoluto sobre la materia, y por lo tanto, llegar al ansiado estado de libertad. En el siguiente párrafo, vemos de lo que era capaz de realizar, según fue recogido por el P. Benavides sobre lo que le contó Sor María en relación con las nuevas tierras:

Y la humilde religiosa, sacrificando en aras de la obediencia el secreto de su corazón, manifestó con toda sinceridad cuanto en el caso había sucedido; con la más circunspecta prudencia declaró la duda que ella tenía en cuanto al modo, y expuso con profunda humildad el tiempo, principio, progresos y la frecuencia de aquellos maravillosos sucesos. Mas el P. Benavides, a fin de inquirir con más plenitud la verdad, le preguntó de nuevo acerca de las señales particulares de aquellas provincias, recorriendo la disposición y situación de la tierra, las poblaciones y gentes, su traza, artes y costumbres y modo de vivir; y la virgen agredana contestó a todo ello, hasta con las circunstancias más menudas, empleando los propios nombres de los reinos y provincias, y describiendo estas particularidades tan individualmente como si hubiera vivido en aquellas regiones por espacio de muchos años. Todavía más preguntada, confesó que había visto en aquellas tierras al mismo P. Benavides con otros religiosos, designando el día, la hora y el lugar en que esto sucedió, y las notas individuales de cada uno de los hombres, que también los acompañaban (*Tomo V*, 1985, p. 129-130).

¹⁷ En palabras de Sor María de Jesús, “obediencia con satisfacción” (MCD, 194).

Esta obediencia a lo divino con inefable voluntad queda patente en el posterior examen de 1649, realizado por el Santo Oficio y firmado por el P. Lucas Guadín, sobre preguntas realizadas en relación con los indios, donde consta la excepcionalidad de la vida espiritual de la Venerable:

Para hacer juicio entero del espíritu de esta Religiosa era necesario tener más noticia de su vida y del ejercicio de sus virtudes y del modo de la comunicación que tiene con nuestro Señor en la oración. [...] Y en cuanto a la conversión de los indios tiene gran recelo del espíritu de la Religiosa. Responde a continuación a los 40 números en que están distribuidos los asuntos sospechosos de Sor María, y confirma en particular su dictamen (*Tomo V* 1985, p. 407).

De las respuestas ofrecidas en el examen a Sor María, nos quedamos con las palabras de la siguiente rebuscada declaración que tienen sentido actualmente, tras lo acaecido en siglos posteriores a dicho interrogatorio, gracias a la relación de conceptos, “Cristo” y “sangre”, aplicados a “indios” y “mercadería”:

En el número 31 dice a los religiosos que Dios ha puesto en sus manos el precio de su sangre, que son las almas de los indios.-El precio de la sangre de Cristo no son las almas sino el valor infinito de ella con que redimió las almas, y si hubiese de tomarse con rigor la proposición dicha de que las almas son el precio de la sangre de Cristo es infinito y las almas no lo son. Pero la religiosa no habla del precio de la sangre tomado en rigor ni tiene obligación de saber lo que es, y pone el nombre de precio a la mercadería comprada con él, como se pone el nombre de la causa al efecto que produce (*Tomo V*, 1985, p. 406)

Para concluir con su episodio del tránsito americano, nos resulta significativo que las llamadas “reservas indias”, establecidas en siglos posteriores, se diseminaran en aquel territorio desértico en el que Sor María de Jesús apareció¹⁸. Su recuerdo vive gracias a la tradición oral de los nativos americanos, como vemos en la referencia que recoge Seco Serrano, e incluso su memoria permanece allí hoy día¹⁹:

¹⁸ Sobre este particular se puede consultar la bibliografía: “Borges Morán, P., «La controvertida presencia de la Madre Ágreda en Texas (1627-1630)» en *La madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*, Monografías Universitarias, 15, Soria, Universidad Internacional de Alfonso VIII, 2000; Colahan, C., *Presencia agredana histórica y actual en Norteamérica*, en Actas I Congreso Internacional Vº Centenario de la Orden Concepcionista, León, 1989, pp. 265-275; Colahan, C., *El interés en Norteamérica por la vida y obra de Sor María de Ágreda*, Soria, Centro de estudios sorianos, 1992” (Martínez Moñux, 2001, p 400-403).

¹⁹ En el día de Pentecostés del año 2015, en el convento de la localidad soriana se celebró el 350 aniversario del fallecimiento de Sor María de Jesús de Ágreda. En dicha ceremonia solemne, en la capilla del convento, estuvieron los descendientes de aquellos primeros indios, que conocieron a la abadesa y representantes de la nación apache y de la Isla de la Puebla. Incluso hoy en día se realizan peregrinaciones desde Ágreda a

Cuando Alonso de León se introdujo (más de veinte años después de fallecida Sor María) en territorio de los Texas, el jefe indio le habló de que antiguamente iba una mujer a verles e instruirles, y que hacía ya tiempo que no volvía. Se pensó inmediatamente en que aquella mujer fuese la Madre Ágreda (“Testimonio de autos de las diligencias para la segunda entrada que se ha de ejecutar a la provincia de los Texas y recorrer los pasajes inmediatos a la bahía del Espíritu Santo”. A. G. I., México, 617. Año 1690. Citado por Roberto Gil Munilla: *Política española en el golfo mexicano. Expediciones motivadas por el caballero La Salle*. Anuario de Estudios Mexicanos, XII, 1955, p. 108) (Seco Serrano, 1958, p. XXXIX).

El segundo texto que nos parece significativo desde una perspectiva literaria e histórica es el *Memorial por el Patronato de Santiago* de Francisco de Quevedo²⁰. Creemos oportuno para nuestro trabajo resaltar la presencia agredana en el fragmento en el que en pocas líneas hace referencia a Santa Teresa, Santiago Apóstol, a la mítica Jerusalén y al libro de “todo Rey” a través de la mano del genio conceptista que escribe este *Memorial* a Su Majestad, Felipe IV, como impugnación en defensa del Patrón de España, como caballero de su orden que era y con la obligación de apoyar su figura frente a la bula papal de Urbano VIII que proponía quitar dicho patronazgo y entregárselo a Santa Teresa.

Porque siendo Santa Teresa conocida y tratada por muchos que hoy viven, y las otras santas españolas tan antiguas, que nadie de los que hoy viven las conoció, ni trató en este mundo, muy a propósito es acudir a la Santa moderna. Veá V. Magestad, si es, o

diferentes lugares de Nuevo México, y actualmente la localidad soriana está hermanada institucionalmente con dicho estado americano.

²⁰ Memorial por el Patronato de Santiago, y por todos los Santos naturales de España en favor de la elección de Cristo Nuestro Señor, escríbele Don Francisco de Quevedo Villegas, Caballero del Hábito de Santiago. Con licencia en Zaragoza, por Pedro Verges, año 1629. El texto inicial de dicha impugnación comienza con las siguientes palabras: “Don Francisco de Quevedo y Villegas, Caballero profeso de la Orden de Santiago, digo: que como tal Caballero, soy parte legítima para suplicar a V. Magestad se sirva, como administrador perpetuo de la dicha Orden, salir a la defensa del Patronato de Santiago, pues sois a quien pertenece por todas las causas, y razones siguientes.

Y en primer lugar pongo a V. Magestad en consideración, que la Bula de nuestro muy santo Padre Urbano Octavo, en cuya obediencia fue admitida en esta Corte por Patrona de España la milagrosa Virgen santa Teresa de Jesús, entre otras palabras de la Nota del Espíritu Santo, que asiste a la Santa Sede, se leen estas: *sine tamen prejudicio, aut innovatione, vel diminutione, aliqua Patronatus Sancti Iacobi apostoli*, ¿c. empero sin perjuicio, innovación, o disminución alguna del Patronazgo de Santiago apóstol? Cláusula, Señor, que da licencia para que los soldados de Su Milicia, que profesamos su Orden, y Religión, podamos recurrir a que su Santidad con entera, y real noticia del hecho, y del derecho; y vos, Señor, bien enterado de las nulidades, y inconvenientes, no recibáis, y mandéis retener la dicha Bula, por ser en perjuicio de tercero, con innovación, y disminución, cosa que ella no admite, y no haber sido oída la parte de Santiago, que es toda España: y creo la misma Santa Teresa es quien más asiste a esta restitución que pretendo; pues si el común modo de hablar reprueba para dar a un Santo quitar a otro, lo que en el vulgar sentimiento no es lícito, menos lo será en la Divina igualdad de los Santos, cuya gloria está colmada de verdadera justicia” (Quevedo y Villegas, 1644).

puede ser permitido estimar a los santos, o acudir a ellos por modernos, o por antiguos, o si ha de calificar esto el conocerlos, y tratarlos los hombres en el mundo, o si favorecen sólo a los que trataron: cosa es, que hasta hoy no se ha escrito en la intercesión de los Santos, ni imaginándose. Y porque de esta defensa no hagan los devotos de la bendita Santa, que somos todos los creyentes en Jesucristo, más caudal del que por sí merece: es de advertir, que dentro de diez años, que no habrá (y puede ser antes) quien en este mundo conociese a dicha Santa, y la tratase; el Autor de este papel la excluye totalmente del Patronato, por la Madre Ágreda, a quien bien habrá por treinta y cuarenta años personas que la trataron, y quedarán las oraciones, y los votos, y los ruegos introducidos en lo moderno, como los trajes profanos, y seglares. Señor, honrarse tienen todos los santos, no puede el tiempo en ellos, ni hay pretérito en sus memorias, y recordaciones. Honrarse tienen los antiguos, y ancianos, y por ellos los modernos. Leed, Señor, aquel libro, digno de vuestra atención, todo Real, propio estudio de las Majestades, libro de los Reyes que fueron, para los que son, y serán: y así es de todos los Reyes, cap. 19, n. 32. Era empero Bercehai Galaadites muy viejo, quiero decir, octogenario, y él alimentó al Rey cuando peleaba, y se detenía en los Reales, porque era muy rico. Veamos, Señor, que dijo David, Rey grande, y santo, y valiente, cuando vio al anciano que le había socorrido cuando peleaba; dijo, pues, el Rey a Bercehai: ven conmigo, para que descanses conmigo seguro en Jerusalén. Pues si a Bercehai por el alimento que le dio cuando andaba en la guerra, le dice el Rey, que venga con él a descansar seguro: como vos, Señor, que lo debéis todo a Santiago, y os debéis todo a sus socorros personales en la Corona, en los Reinos, y en la Fe, permitiréis que no esté seguro con vos? No aceptó para su persona Bercehai las caricias del Rey, de que no tenía necesidad. (Quevedo y Villegas, 1644, p.123)

De lo mucho que se puede comentar de este fragmento, lo más evidente es la identificación de España con su monarquía católica, representada, en este caso, en Felipe IV, con el apóstol Santiago de fondo. Esta filiación nos llama poderosamente la atención a la luz de lo estudiado en *Mística Ciudad de Dios*. Creemos la posibilidad de que esto simbolice una creencia, o probablemente práctica religiosa o ritual, de una clase, la dirigente, al margen de lo transmitido a lo popular, y que probablemente fuera Felipe IV el último en secundarla²¹.

En este fragmento Quevedo no especifica si la referencia bíblica pertenece al primer o segundo libro de los Reyes, por lo que si atendemos al capítulo 19 del primero, buscando el apartado 32, vemos que no existe, puesto que llega hasta el 21. Pero encontramos en todo el capítulo los elementos alegóricos que Sor María de Jesús explica en su tratado de la forma sugerida²², y que desarrollaremos en nuestra

²¹ El ideal de la *Civitas Dei* de la monarquía absolutista, amparada desde sus inicios por Felipe II y el Concilio de Trento, prevalece gracias a las políticas del valido, Don Gaspar de Guzmán, y se refleja en el ideario de *Política de Dios* de Quevedo, y espiritualmente, quizá, tendría su expresión ritual hoy olvidada, prevaleciendo únicamente el símbolo del apóstol Santiago.

²² Las explicaciones sobre los elementos alegóricos que explica Sor María en torno a la práctica psicofísica, inserta dentro de la ascesis, se desarrollará en la segunda parte de nuestra investigación por lo que sugerimos que se vuelva entonces a este pasaje bíblico como ejercicio final para leer desde otra perspectiva el capítulo 19 del primer libro de los Reyes, y comprobar desde el interior lo que significan “camino hacia el Horeb”, “encuentro con Dios” y “vocación del Eliseo”.

investigación sobre *Mística Ciudad de Dios*. En el segundo libro de los Reyes, esta vez sí encontramos dicho pasaje 32, que dice:

Por eso, así dice Yahveh al rey de Asiria: / No entrará en esta ciudad. / No lanzará flechas en ella / No le opondrá escudo, / ni alzaré en contra de ella empalizada. / Volverá por la ruta que ha traído. /No entrará en esta ciudad. /Palabra de Yahveh. /Protegeré a esta ciudad para salvarla, / por quien soy y por mi siervo David (2 R. 19, 32).

En un principio identificamos la metáfora de “ciudad” con la postura firme de Quevedo para defender el Patronazgo pero, por la previa mención de la abadesa de Ágreda, a esta perspectiva habría que sumarle otra más: nos preguntamos si en algún momento Quevedo pudo acceder o bien a la lectura o conocimiento de la existencia del tratado agredano o de “aquel libro digno de vuestra atención” que en 1643 le entregó Sor María a Felipe, donde la relación entre Santiago apóstol y la Ciudad de Jerusalén celeste es paralela a la monarquía católica de Felipe IV y María de Ágreda.

1.1. María de Ágreda, ejemplo de piedad

Para finalizar la reseña de hechos históricos y documentos escritos que más han atraído nuestra atención porque en ellos se reflejan a los personajes en su tiempo-espacio, vamos a transcribir un episodio relacionado con Sor María de Jesús que incrementó todavía más la fama de la joven monja. Este episodio lo podemos integrar en un trabajo de investigación literaria, narrando algo que en otros textos se relata solo de forma vaga, si es que se hace, y sin embargo, nosotros reproducimos los hechos tal y como aparecen en el *Tomo V*, donde se encuentra su biografía, y en un tiempo en el que se comentaban sus raptos místicos por todos los rincones de España, como afirma Seco Serrano.

Ocurrió en el año 1626, el mismo en el que se celebraron las cortes de primavera de Aragón en la ciudad de Zaragoza que, junto a otras ciudades, fueron residencia temporal de la corte, con la presencia de un jovencísimo Felipe IV. En dicha ciudad, ya en otoño, el suceso extraordinario en el que un “moro” se convierte al catolicismo²³, no

²³ Probablemente este interés por la “causa morisca” viene influida por un colectivo discorde, instigador inicial de unas revueltas que culminaron con la Guerra de las Alpujarras en 1568. Posteriormente, en 1609, su inevitable expulsión implicó, en muchos casos, una segregación familiar. Estos hechos repercutieron y conmocionaron la

deja a nadie indiferente máxime cuando dicho milagro se realiza mediante el don de bilocación de Sor María.

Y en este tiempo tuvo lugar el hecho siguiente: «Un caballero que residía en Ágreda con el cargo de la Purísima Concepción, acababa de recibir carta de un amigo de Madrid, para que hiciera traer de Pamplona un moro que se le había huido, y que según noticias, estaba preso en el castillo de aquella ciudad. Antes de marchar este señor, daba cuenta a las religiosas del objeto del viaje leyéndoles de la carta lo siguiente: -V. le traiga con cuidado, que es un grandísimo perro y se le irá, pues lo ha intentado muchísimas veces.- Sor María que escuchaba estas palabras no pudo ocultar la pena que le causaba oír tratar como a perro a una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios; y pidió al caballero que le trajera el esclavo por Ágreda antes de llevarlo a Madrid.- Llegó a Pamplona este Señor, y al disponerse a conducir con toda cautela al famoso moro, le manifiesta éste cómo ya catequizado por una religiosa que visiblemente con él dos veces en el castillo y postrada de rodillas le había rogado que se hiciese cristiano instruyéndole en los misterios de la fe, se había determinado a recibir el bautismo en la parroquia de Nuestra Señora de los Milagros de la villa de Ágreda y tomar el nombre de Francisco como la religiosa le había prescrito. Y lleno de gozo el señor gobernador se presenta con el moro en la dicha villa. Señalan el día del bautismo, y acompañado de las personas más distinguidas de la población y de casi todos los vecinos, entra el moro en la precitada parroquia, y en ella con edificación y contento de los presentes, es bautizado solemnemente.- Presuponiendo como cierto el encargado del moro por la declaración que éste había hecho, que la monja que se le había aparecido y convertido a la fe, había sido Sor María de Jesús, suplicó a los superiores del monasterio se dignasen comprobar del modo más convincente el suceso; y al efecto presentes en el convento de la Concepción los RR. PP., Fr. Juan Bautista del Campo, Guardián de San Julián de esta villa, Fr. Antonio Vicente y Fr. Juan Ruíz, Vicario y Procurador de las religiosas respectivamente, el mencionado caballero, el notario D. Lucas Pérez Planillo y varios otros señores y señoras, que, atraídos por la fama del prodigio, allí habían acudido, pusieron al moro junto a la puerta seglar, para que, al pasar cerca de ella tres religiosas con el velo levantado, dijieran cuál le había visitado e instruido en el castillo de Pamplona.- Pasó la primera, y dijo, *ésta no es, aunque iba vestida como ésta*; pasó la segunda, y repitió lo mismo; mas al ver a la tercera que era Sor María de Jesús, *ésta es, ésta es*, exclamó. Pero no contentos los superiores con solo este experimento, obligaron a pasar otra vez del mismo modo a todas las religiosas de la comunidad, y a medida que iban pasando, decía el moro: *ésta no es, ésta no es...*, hasta que conocida su maestra que venía la última, oyéndolo todos, exclamó: *mirad, mirad, que ésta es aquella, que me ha convertido*, y añadió, *ven aquí, dime, cómo estando tú aquí dentro de este monasterio, y sin poder salir fuera de él, fuiste a Pamplona a convertirme, mientras yo estaba encerrado en el castillo?*-Y como la humilde Sierva de Dios nada respondiese y poco a poco se apartara de las demás, prorrumpió en alta voz: *-Señores, que ésta es la monja que me apareció en Pamplona y me ha convertido.*-Y el Notario que había presenciado todo, y a quien Sor María de Jesús le era bien conocida, levantó público testimonio de lo sucedido»²⁴.

Se añade a dicho texto, en referencia, el acta bautismal de la parroquia donde se atestigua dicha ceremonia y los presentes que asisten:

villa de Ágreda, así como los relacionados con el hallazgo de los Libros de Plomo: “Tenía María cinco años cuando en Granada se entregaron a la autoridad eclesiástica los veintiún libros apócrifos descubiertos en los años 1595-1599 llamados Libros Plúmbeos. Fue un acontecimiento que conmocionó a la sociedad religiosa española suscitando un increíble fervor inmaculista, que no dejó de influir incluso en la doctrina inmaculista de la pequeña María Coronel” (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, pp.17-18).

²⁴. En el tratado aparece al final la referencia: “Inform. Núm. 100. Proc. Ord. preg. 18” (Tomo V, 1985, pp. 151-153).

En el lib. 1º de bautismo de la misma parroquia al fol. 126, se lee: Al margen, «Este es un moro convertido por nuestra M. María de Jesús, traído de la cárcel de Pamplona, donde se le apareció para convertirlo». -En el centro, «En veinte ocho de noviembre de mil seiscientos y veinte y seis años, yo, D. Juan de Castejón, Vicario de esta iglesia de Santa María de Yanguas, llamada la Madre de Dios de los Milagros, bautizé a Francisco, adulto, natural de la ciudad de Constantinopla. Fueron sus padrinos D. Diego Vicente de Castejón, Caballero del hábito de Calatrava y Regidor perpetuo de esta villa por su Majestad, y D^a Francisca Xinesa de Castejón, su hermana, mujer de D. Martín de Castejón Andrade y Castilla, Caballero de la orden de Alcántara y Gentilhombre de la boca de su majestad, y señor de Velamazán y Pedroche, y capitán de la Infantería y batallón de esta villa y su partido, vecino de ella; y por la verdad lo firmo, estando muy gran parte de la gente de esta villa, y presentes y por testigos, el licenciado Juan de Matute y Miguel Gómez Hernández, beneficiados, y Jerónimo Capasa y Lucas Pérez Planillo, vecinos de esta villa.- Juan de Castejón. Vicario.» (Hay una rúbrica) (*Tomo V*, 1985, p. 152, en referencia).

1.2. Proyecto de beatificación pendiente ante la controversia del tratado

La persona de Sor María de Jesús de Ágreda y su proceso de beatificación²⁵ están íntimamente relacionadas con la confección de su tratado *Mística Ciudad de Dios*, que sufrió diversas denuncias y juicios posteriores tras su publicación:

Editada la MCD al iniciarse el proceso de beatificación, se ocupó de ella la Inquisición que decretó su embargo (1670), inducida por la denuncia de los dominicos. Quince años más se emplearon en analizar las razones de las dos tesis contendientes, al cabo de los cuales la Inquisición, tras profundo estudio, defendió la ortodoxia de la obra y la autenticidad de las revelaciones de Madre Ágreda. El libro quedó desembargado y la Madre Ágreda, ajena a toda esta polémica, salió indemne y con honor.

Pero un poco antes de esta última resolución, y con el proceso de beatificación ya en Roma, el Santo Oficio censuraba la MCD a raíz de denuncias secretas. Se iniciaba una gran batalla descrita minuciosamente en el estudio que prologamos. El punto focal seguía siendo la Inmaculada Concepción de María (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, p. 9).

En el ámbito teológico nuestra autora aboga por la Inmaculada Concepción de María, cuyo fervor era constatado en España. Esta corriente inmaculista está en postura encontrada con la de los maculistas que durante siglos mantuvieron enfrentadas hasta la definición dogmática de la Iglesia²⁶, sin embargo, y a pesar de todas las posiciones

²⁵ Dicho proceso se defiende en el siguiente estudio reeditado en Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., (2015).

²⁶ “Mérito del P. Artola, en esta obra es el mostrar que toda la aparente panoplia de argumentos en contra de la MCD se reduce, primordialmente, a la impugnación velada de la Inmaculada Concepción de María, nunca explicitada, sino rebozada de argumentos indirectos, desde la negación de la autoría de la obra y la atribución a un franciscano, hasta acusarla de falsaria que escribió su obra inducida por su confesor franciscano para

contrapuestas, podemos afirmar tras nuestro estudio que, si bien el tratado agredano no pertenece al campo de la “historia”, sí lo es tanto de la ascética como de la mística, siendo la propia Venerable ejemplo directo de toda la ascesis a la que se entregaba diariamente con un objetivo espiritual, como señalan Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., (2015):

El plan de vida que seguía Sor María era increíblemente exigente. He aquí la distribución de su jornada, mientras los maitines no se trasladaron a la medianoche. Dormía un par de horas hasta las once de la noche, con un cilicio de madera a modo de reja. Como penitencias practicaba las siguientes. A las once se levantaba con el cuerpo dolorido, para el ejercicio de la cruz, que duraba tres horas. Durante media hora recorría el suelo con las rodillas desnudas y con una cruz de 52 kilos al hombro. Otra media hora la empleaba en estar postrada en el suelo en forma de cruz, contemplando la Pasión. Media hora más permanecía con los pies y manos puestos en una cruz adosada a la pared, recordando las siete palabras. A las dos de la madrugada acudía al coro para el rezo comunitario de Maitines y Laudes, hasta las cuatro. A continuación se retiraba a la celda hasta las seis de la mañana. Regresaba al coro para el rezo de Prima, seguido de una hora de oración, con la Comunidad. Todos los días se confesaba y comulgaba, prolongando hora y media la acción de gracias. Después de Tercia, venía la misa conventual. Seguía a la Comunidad en los actos regulares del trabajo y ocupaciones. En este tiempo se entregaba al cumplimiento de sus deberes, dedicándose a escribir según las órdenes del director. A las cinco de la tarde, tenía una hora y media de oración con la Comunidad. A las 6 de la tarde tomaba el único alimento del día. Ayunaba a pan y agua tres días a la semana. A las siete rezaba Completas y se retiraba a la habitación para el examen de conciencia y otras oraciones personales. A las nueve se echaba a dormir. Tomaba cada día cinco veces la disciplina: la primera en el ejercicio de la cruz, en expiación de sus propios pecados; la segunda después de Maitines, por la conversión de los herejes y de los moros; la tercera después de Prima, y antes de la comunión, con el fin de que ella misma y los demás cristianos -especialmente los sacerdotes- recibieran dignamente la comunión; la cuarta, al mediodía, por todos los pecados de gula; la quinta a la noche, por el florecimiento de la Orden franciscana (pp. 23-24).

Y aunque la mística y su proceso es complicado de practicar y explicar, Sor María nos ofrece consejos de orden psicofísico complejos para entender y alcanzar a nivel personal lo inefable y trascendente, con su posterior expresión a nivel social²⁷. Incluso la propia clarividencia de nuestra autora admite que no todos poseen la tendencia a la interiorización, por lo que el propio manual está compuesto para que su sola lectura sea suficiente como ejercicio de meditación continua, tal como realizaba

defensa de la conocida tesis escotista, lleva de espíritu humano y no sobrenatural.” (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, p. 8)

²⁷ En este sentido, Sainz Rodríguez con una perspectiva acorde con un pensamiento más espiritual se postula como William James que intenta explicar este fenómeno al margen del *materialismo médico*, en el que “la psicología moderna, después de comprobar y reconocer la realidad de ciertas relaciones psicofisiológicas, admite, sólo a título de hipótesis cómoda, la dependencia forzosa y universal de los estados de conciencia respecto de las condiciones orgánicas” pero, como señala el estudioso, James “plantea la cuestión desde un punto de vista mucho más elevado y amplio.” (James, 1902; citado en Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, 1927, p. 46).

Felipe IV según atestiguan sus cartas, como en el siguiente fragmento de una misiva del 31 de agosto de 1646 donde vemos la utilidad espiritual que el propio monarca encontraba en el tratado (*Archivo agredano 4*, 1918) :

Acababa Felipe IV, en 4 de agosto de 1646, de leer por vez primera toda la *Mística Ciudad de Dios*, con los efectos y frutos que quedan expuestos, y dentro del mismo mes, y a pesar de los grandes y graves negocios de la Corte, comienza por segunda vez la lectura de la divina Historia. «He vuelto a empezar a leer la vida de nuestra Señora y espero proseguirla sin interrupción hasta acabarla, y os aseguro que cada día me admira de nuevo lo que hallo allí. Permita esta Santa Reina que sepa aprovecharme de tales doctrinas, que con eso no me quedará qué desear» (p. 11).

Sor María le responde con otra misiva el 4 de septiembre de 1646 para que Felipe IV se ofrezca a María como hijo:

«De la gran señora del cielo espero se obligará de la devoción y afecto con que V. M. sea hijo suyo y que la solicite para que haga el oficio de verdadera madre con V. M.: con esto no sólo se puede asignar al alma sino los reinos y la monarquía» (p.11).

El monarca responde el 21 de septiembre de 1646 a Sor María confirmando lo que en nuestro trabajo de investigación hemos intuido mediante la lectura del tratado, y es la utilización del mismo como instrumento para elevar la conciencia mediante su lectura continuada y constante, sobre todo dirigida a su principal receptor, S. M. Felipe IV:

Las continuas obligaciones que tengo y el añadir a ellas los ratos que pudiera emplear en algún ejercicio lícito, la continua lección de la vida de nuestra Señora (pues hay pocos días que no gaste dos horas en ella con grandísimo gusto y consuelo), han sido causa de no haberos escrito hasta ahora (p.11).

Por otro lado, este tratado místico español²⁸ del siglo XVII forma parte de un tiempo en que lo místico levantaba sospechas por ser algo que no se podía controlar y, tras un período de aceptación y propagación literaria hasta la primera mitad del siglo

²⁸ El contenido doctrinal del misticismo español, cuyo sentimiento y práctica más intensos se manifiestan en el Siglo de Oro a través de su literatura, es inabarcable por el predominio de la literatura ascética sobre la mística, y en muchos casos ambos tipos de literatura no se pueden separar porque la práctica ascética precede y prepara para la percepción espiritual, donde medio y fin están íntimamente relacionados y unidos: “Pero es imposible que en muchos casos se pueda separar el Ascetismo de la Mística, que en las obras más interesantes forma una doctrina sistemáticamente expuesta. *Las Moradas*, de Santa Teresa, son ascéticas las tres primeras y místicas las cuatro últimas. Además del predominio de las obras exclusivamente ascéticas sobre las místicas o místicoascéticas, es de notar el hecho de que en la mística española predomina la mística doctrinal sobre la mística experimental, es decir, que son más las exposiciones de doctrina que los relatos de experiencias místicas” (Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, 1927, p. 222).

XVI, en especial bajo los auspicios del cardenal Cisneros, posteriormente se persiguió, sobre todo, con la presencia de fondo de la Reforma tridentina. Sobre este particular Sainz Rodríguez afirma:

En el Índice inquisitorial de 1559 aparece una verdadera crisis de la literatura mística, que es censurada y perseguida. Pero no lo es por motivos de la lengua, sino por el peligro de la doctrina. Una base de la doctrina luterana es el libre examen. El libre examen quería decir que se podía entender la Palabra de Dios expresada en la Biblia sin necesidad de una autoridad eclesiástica que la explicase; era la rebelión contra la autoridad de la Iglesia y, quizá, la bandera más revolucionaria. Como los místicos, por razón de su experiencia religiosa, tienen que tener un contacto directo con Dios en el que no se admite la posible intervención de la Iglesia, esta consideró que, una familia de espirituales que se dirigía y conectaba directamente con Dios sin pasar por ella, resultaba peligrosa y tenía, en cierto modo, una actitud semejante a la del libre examen protestante. Por lo cual, el Índice de 1559 representa la crisis del misticismo del XVI, por aparecer una gran censura de los místicos reflejando los recelos de Roma (Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española: Siglo XVI y XVII*, 1980-1985, p. 11).

En *Mística Ciudad de Dios* se transmite “un conocimiento vía mística o de los santos con conocimiento por connaturalidad, intuitivo, con base en las luces sobrenaturales singulares” (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, págs. 11-12), y la disposición de su contenido lo hemos distribuido en tres niveles de lectura, disposición que coincide con la señalada por los estudiosos, aunque advertimos que hay muchos más que abarcan distintos campos del saber.

Veremos que el tratado agredano unifica muy diferentes disciplinas en su texto y se asemeja a la tradición alejandrina que transmite *Los nombres de Cristo* de Fray Luis de León sobre el que Sainz Rodríguez afirma que “la tradición alejandrina está patente también en el libro, ya directamente, utilizando la doctrina de Plotino sobre la unidad y coincidiendo casi en la fórmula, pues Plotino dice que el plan del mundo es la variedad en la unidad” (Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, 1927, p. 232).

El período en el que aparece *Mística*, atendiendo a la clasificación de Sainz Rodríguez en este tipo de literatura, es el de “*decadencia o compilación doctrinal*” (1927, p.222), y por lo tanto recoge todo aquello que le precede, tanto de la escuela carmelitana como de aquellos primeros períodos de iniciación cuando la procedencia de este tipo de literatura poseía diversos orígenes²⁹, y aún la tendencia *afectivista* de los

²⁹ Con las siguientes palabras de Sainz Rodríguez podemos adelantar que *Mística Ciudad de Dios* encierra, dentro de la apariencia mariológica, la tradición del debate, la

franciscanos y agustinos españoles, junto con la *intelectualista* de los dominicos (1927). Además, sintetiza tanto corrientes ortodoxas como heterodoxas, ya que una de las objeciones que sus críticos apuntan es la presunta tendencia al *quietismo* de la autora, postura crítica muy alejada de la realidad, como se verá más adelante con las propias palabras de la autora. Y nosotros, tras nuestra investigación quisiéramos añadir que tanto en la forma de componer este tratado como en su concepción del mundo y sus fenómenos demuestra una forma de pensamiento de origen milenario y que tiene su expresión última en *Mística Ciudad de Dios*, como canto del cisne previo a la visión cartesiana imperante que en aquellos años del XVII se estaba consolidando³⁰.

Sor María como escritora bebe de los mismos autores que otrora consultó santa Teresa³¹ y también se apoya bastante en la perspectiva sanjuanista para analizar el proceso ascético-místico³². En nuestro trabajo hemos hecho referencia a ambos autores desde aquellos conceptos de la práctica ascética que hemos considerado de mayor

literatura doctrinal, sermones, leyendas, etc. “es evidente que la espiritualidad ascético-mística no puede encerrarse en los tratados especiales de Teología mística o libros sobre la oración. La espiritualidad, ya ascética, ya mística, se derrama como una inundación a través de los sectores más diversos de la literatura religiosa. ¿No está en los sermones de San Bernardo lo más excelso de su doctrina mística? ¿No son las cartas de S. Juan de Ávila o de Santa Catalina de Siena verdaderos tratados de espiritualidad? Los comentarios exegéticos a la Sagrada Escritura, las vidas de Cristo y de la Virgen, los tratados sobre los Ángeles, las vidas de los Santos, los confesionarios, los tratados de preparación a la muerte, los libros sobre los Estados y tantas otras ramas de esta literatura, han dado ocasión a que en ellos se refugien las manifestaciones más íntimas y elevadas de la vida espiritual. No podría escribirse ninguna historia de la literatura espiritual si no se espigase en toda esta variedad de escritos para buscar sus manifestaciones” (Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española: Siglo XVI y XVII*, 1980-1985, pp. 9-10).

³⁰ Si bien en nuestro trabajo de investigación está organizado con un “formato” cartesiano, en un principio quisimos ser más fieles al tratado agredano por lo que intentamos que su distribución se asemejara a la forma de composición de Sor María donde la presentación de un motivo permitía el desarrollo posterior de sus variantes más insospechadas y de éstas se derivaba a otras sucesivamente, con lo que esto supone de organizar cadenas de apartados y subapartados en cada capítulo.

³¹ García Royo al comparar a María con Teresa, insiste en aquellos textos y autores en los que ambas se inspiran. Entre ellos destaca a Pedro de Alcántara, Alonso de Madrid, Bernardino de Laredo y el *Abecedario espiritual*, de Osuna. “Las dos aprenden en Pedro de Alcántara, hecho de raíces de árboles, la manera española de llevar a la práctica las austeridades de las *Carceri* y de la *Verna*; ambas estudian en Alonso de Madrid el secreto de la uniformidad amorosa con el divino querer, la virilidad de afectos, el rigor templado con la confianza y mezclado con la alegría. Las dos aprenden en el *Abecedario espiritual*, de Osuna, la oración de recogimiento, y de Bernardino de Laredo la oración de quietud como inexplicable pensar en Dios sin pensar” (García Royo, 1951, p.34-35).

³² “Conviene añadir que Sor María llegó a conocer muy a fondo, en la madurez de su vida espiritual, la doctrina de San Juan de la Cruz: clara prueba de ello es su *Escala mística*. Este tratadito contiene fragmentos que respiran la directa influencia del santo carmelita” (Seco Serrano, 1958, p. XXXVI). Encontraremos esta comparación en el capítulo relacionado con la mística a través de los puntos más destacados del proceso místico-ascético que analizan ambos autores.

relevancia y los hemos equiparado con lo transmitido por Sor María de Jesús, aunque la comparación literaria entre la Venerable con San Juan y Santa Teresa se merece un trabajo de investigación mucho más completo, obviamente.

Las críticas hacia esta composición vienen establecidas desde los más diversos ámbitos no sólo desde el Santo Oficio sino desde el ámbito universitario, en especial de la Sorbona:

La Sorbona no atacó de frente el tema de las revelaciones. Después de los procesos de Madrid y de Roma, nada nuevo podía esgrimirse como dificultad teológica sobre la materia. Le interesaba más el carácter general de libro mariano maximalista cuya influencia había que neutralizar. Por eso, la Sorbona inició una metodología nueva, que podemos llamar de caricatura y descrédito de la MCD a base de una hermenéutica que exageraba los aspectos susceptibles de una lectura negativa (Mendía, B. & Artola Arbiza, A. M., 2015, p.156).

Además, añade Martínez Moñux (2001), las críticas llegaron también de las circunstancias históricas y filosóficas que influyeron para condenar este tratado:

En el cuarto período de la guerra de los 30 años (1635-1648) la casa de Augsburgo sufrió su derrota. Richelieu y su política empezaron a sembrar enemistades contra la política española; al renacimiento galo correspondía el ocaso del español. Además, en la segunda mitad del s. XVII asistimos en Francia a una gran rebelión contra la escolástica y los devotos indiscretos de la devoción a la Virgen. A todo esto es preciso añadir el renacimiento del “espíritu geométrico” en la intelectualidad francesa, que combatió constantemente las revelaciones marianas privadas, fue la semilla del jansenismo, y culminó en la Ilustración; y junto a él el resentimiento de la universidad gala [Sorbona] contra el Santo Oficio por la condena de Baillet. (p. 48)

Desde nuestro trabajo de investigación creemos que a estas circunstancias habría que añadir, además, la negación ante lo extraordinariamente evidente que supone que una mujer excepcional con falta de formación pueda escribir semejante obra tan culta y compleja.

El propio título de *Mística Ciudad de Dios* nos recuerda otra *Ciudad de Dios*, la de San Agustín. La *Civitas Dei* del obispo de Hipona (2013) describe a Roma como ciudad histórica y centro del Imperio destruida por Alarico, y en ella se buscan las razones materiales y espirituales de tal invasión, cómo ocurrió, y qué consecuencias hubo para aquellos primeros cristianos que la sufrieron. Un resumen telegráfico sería: los vándalos habían invadido España, y los godos cristianos-arrianos Roma. El Papa Inocencio I había permitido a los paganos hacer sacrificios a los dioses para que Alarico no pudiera entrar. Los paganos culpaban a los cristianos de la invasión de Roma y de ir en contra del Estado por sus ideas de perdonar las ofensas. Además se analizan social e

históricamente aquellas causas que precipitaron la destrucción de la urbe por excelencia, convirtiéndose en uno de los principales tratados de Historia de la cristiandad y del nuevo orden establecido, y sentando las bases para posteriores textos del mismo género. Esta *Ciudad de Dios* de San Agustín es una síntesis de la historia divina y universal, repartida en 22 capítulos que se corresponden, y no es casualidad, con las 22 letras del alfabeto hebreo. Tiene su razón de ser para la mentalidad de aquella época, porque la forma en la que se desarrolla el contenido es fundamental por su simbología o síntesis del mensaje: frente a la Roma pagana se pone de manifiesto la superioridad de Jerusalén, cuna del cristianismo.

En el texto de uno de los padres fundadores del pensamiento católico se otorga la importancia histórica a la ciudad de Jerusalén, y sobre ella se construye el tejido legal y de poder que busca el autor para la nueva forma de configurar una nueva civilización dogmáticamente cristocéntrica, que poco tiene que ver con la Jerusalén celeste agredana que rompe las dimensiones dogmáticas y abarca la espiritualidad innata del ser humano convirtiéndose en el símbolo inefable por excelencia que sustenta todo el tratado. Se podría decir que ambas obras son la cara y la cruz de una misma moneda, la ritual y social frente a la espiritual e individual, pero ambas necesarias. No nos hemos detenido en contrastar ambas obras porque supondría otro trabajo de investigación.

1.3. Obras de Sor María de Jesús de Ágreda

Nuestra autora siempre hizo su actividad literaria con reticencia, bajo orden de obediencia hacia sus preladados, y mucha información literaria de la que disponía podría ser entregada por los mismos confesores, como añade Solaguren et al. (2009a), en el prólogo a la edición que manejamos:

En cuanto a la información de datos no bíblicos de tipo histórico, auténticos, tradicionales, legendarios, apócrifos, de origen pío, etc., juzgamos, asimismo, que hay que hallarla principalmente en lo que hemos dicho: sus conversaciones con los confesores. Nos referimos a datos específicos y un tanto pormenorizados, porque debe tenerse en cuenta que la piedad cristiana popular y básica, las tradiciones y la liturgia misma con algunas festividades de origen apócrifo, han contribuido a formar en cada época un patrimonio común de creencias que son el cauce de la formación y de la vida espiritual del cristiano. Este patrimonio común ha tenido siempre sus adherencias de origen más o menos legítimo. La época de Sor María es notablemente maravillosista en la piedad cristiana y hasta en la misma teología. Este fondo común lo recibió sin duda Sor María como todo hijo de su época. Nos referimos, pues, a un conocimiento mucho más minucioso de estos datos de tipo histórico y pensamos en las informaciones

aportadas por sus consejeros y mentores. Habría que añadir aquí verosímelmente la lectura de libros de meditación, de vidas de Cristo, de hagiografías, etc., sin que, sin embargo, podamos determinar en concreto cuáles fueron, aunque es sabido que este género de literatura era muy del gusto de la época. Más en particular, la misma autora alude en contadísimas ocasiones a algunas obras de historiadores, como el P. Cuaresmio, que aduce en confirmación de algunas de sus afirmaciones histórico geográficas [MCD, II, 211]. Puede tratarse de obras que pusieron a su disposición sus confesores. En todo caso, como ya lo tenemos repetido, la autora narra los hechos, tomados o no directamente de las obras leídas, de una manera personal, sin que pueda notarse una dependencia literaria próxima. Por este motivo, hemos prescindido de poner en el texto de la autora a pie de página las posibles fuentes utilizadas, como fue nuestra intención al comenzar a preparar esta edición, porque no hemos descubierto ningún caso de dependencia literaria próxima (p. LVI).

Para entender a nuestra autora, y al hilo de lo dicho sobre la participación del confesor en proporcionar literatura ajena al convento, queremos añadir otra cualidad intelectual de la abadesa de la que nos hemos percatado en nuestro estudio: la extraordinaria memoria que poseía Sor María de Jesús. No nos extraña su capacidad de utilizar el cien por cien su cerebro, como demuestran sus exteriorizaciones, pese a su tribulación³³, por lo que la perfecta atención y concentración, como oyente, sobre la lectura de cualquier obra traída por su confesor era suficiente para retenerlo en su conciencia y obviamente no necesitaba poseer libros en su biblioteca más allá de lo convencionalmente establecido para su convento. Esta afirmación la ofrecemos a la luz de lo encontrado, y que aquí hemos escogido como ejemplo, en el siguiente fragmento de *Mística Ciudad de Dios*, donde Jesús en la cruz proclama su testamento en el que señala el control de todo conocimiento de su Madre, “Señora con dominio pleno de todos” (MCD, 1039) y con la que Sor María no sólo se identifica completamente sino que obedece hasta las últimas consecuencias:

Hija mía, procura con todo tu afecto no olvidar en tu vida la noticia de los misterios que en este capítulo te he manifestado. [...] Con este beneficio quiero que perpetuamente tengas en tu memoria a Cristo crucificado, mi Hijo santísimo y Esposo tuyo, y nunca olvides los dolores de la cruz y la doctrina que enseñó y practicó Su Majestad en ella. En este espejo has de componer tu hermosura, y en ella tendrás tu gloria interior, como la hija del príncipe, para que atiendas, procedas y reines como esposa del supremo Rey (MCD, 1042).

³³ En relación con el concepto de las exteriorizaciones y la controversia que suscitan, Seco Serrano, en relación con estos “regalos” espirituales, cita de Sor María: “Sólo se han de recibir, para animarnos y tomar un bocadillo como de paso, beber con la mano [Jue 7, 5] y no echarnos de pechos; pues, para la reverencia y buen proceder, sería peligroso. No ha de ser más que refresco y alimento, para esta flaqueza” (Ágreda M. , *Escala para subir a la perfección*, 2012, p. 151; citado en Seco Serrano, 1958, p. XXXVI).

Aunque todavía hay textos apócrifos no reconocidos en su autoría por los estudiosos como el titulado *Tratado sobre la redondez de la tierra*, Sor María de Jesús escribió las siguientes obras que sí son las reconocidas por la crítica como suyas³⁴, y que en nuestra relación de dichas composiciones hemos obviado las cartas a Felipe IV:

Jardín espiritual para recreo del alma (escrito entre 1621-1626): es uno de sus primeros trabajos, escrito en su juventud y copiado y sacado a escondidas del torno claustral por sus compañeras de congregación para complacer a quienes eran benefactores de su comunidad religiosa. Adopta la forma de diálogo entre el alma y sus interlocutores, que son seis ángeles, Agael, Baraquiel, Graciel, Nunciel, Maraquiel, Saciél, a quienes pregunta sobre cuestiones piadosas.

Letanía en loor de la Virgen (1630): es un tríptico que en su día fue copiado y divulgado sin el consentimiento de Sor María. Se publicó en Madrid y Zaragoza poco tiempo después (1631).

Ejercicios espirituales (1645): enfocado básicamente hacia las hermanas que busquen hacer las penitencias con las oraciones y ejercicios propuestos por la autora, en la que “la profesión de fe tiene curiosas coincidencias con la que publicó Pablo VI en 1968” (Martínez Moñux, 2001, p. 392).

Leyes de la esposa (1634-1655): esta obra está dividida en tres partes coincidentes con los diferentes períodos en que fueron redactadas: leyes primeras (1634-1637), segundas³⁵ (1641-1642) y terceras (1655). Tiene una finalidad didáctica moralizante. El título completo es *Leyes de la Esposa, entre las Hijas de Sión dilectísima, ápice de su casto amor, enseñado por su Esposo fidelísimo en el retrete escondido de la luz caliginosa y de la luz clarísima a mí su indigna esclava deseosa y pobre, ilustrada de los secretos misterios del Cántico de los Cánticos puestos en ejecución*. El manuscrito, conservado en Ágreda, está incompleto.

³⁴ Ante la siguiente enumeración de las obras agredanas, queremos especificar que muchas han sido publicadas por cuenta y riesgo del editor, sobre todo las de fechas recientes, y aunque se detalla el lugar de edición, no hay referencia a editorial alguna, como se comprobará en la relación bibliográfica ofrecida al final de nuestro trabajo.

³⁵ Estos son sus títulos: Conceptos y suspiros del corazón para alcanzar el último y verdadero fin del beneplácito y agrado del Esposo y Señor; Meditaciones sobre la pasión de Nuestro Señor; Ejercicio cotidiano y doctrina para hacer las obras con mayor perfección.

Algunos sucesos de doctrina y enseñanza para la alma (1660): breve opúsculo datado después de *Mística*, en el que Sor María se propone dirigir su conciencia como si del último día de su vida se tratara. En él se acusa de diferentes faltas que considera necesario escribir como acto de humildad y se ofrecen las respuestas del Altísimo ante sus preguntas.

Las Sabatinas (1651-1655): apuntes escritos para la revisión de su confesor particular. Eran entregadas los sábados de cada semana para darle cuenta de todo cuanto le acontecía espiritualmente.

Tomo V, llamado así por ser el quinto volumen de la edición que se llevó a cabo en 1914 sobre *Mística*. El texto inacabado y autobiográfico “relativo a su infancia” (Martínez Moñux, 2001, p. 390) es identificado por la crítica con dicho título y es un volumen que incorpora entre otros textos, aquellas preguntas y respuestas del examen del Santo Oficio al que fue expuesta nuestra autora, junto otras consideraciones históricas y sociales de aquellos tiempos.

Escala para subir a la perfección (1665): obra inacabada por la muerte de la autora, que advierte de los peligros de adentrarse en el sendero místico. Contiene profundos elementos psicológicos y en su introducción nos da las sutiles claves de la técnica que utiliza para poder conseguir sus arrobos místicos.

Mística Ciudad de Dios (1660) representa su obra de madurez y no es comparable a las anteriores por su estilo, más sugerente que directo, donde lo abstracto junto con lo pragmático se complementan en su misión didáctica³⁶. Los periodos en que la compuso son dos, de 1637 a 1643, que fue el de la primera redacción, destruida esta por el fuego en 1645; de 1655 a 1660, que fue el de la segunda, rehecha a petición de su confesor, el padre Andrés de Fuenmayor.

Tras enumerar sus trabajos, junto con la mención a la controversia del tratado objeto de nuestro estudio, abordaremos el tiempo histórico en el que vivió Sor María de

³⁶ La edición que manejamos de 1970 y reeditada en 2009 está publicada por Celestino Solaguren, Martínez Moñux y Luis Villasante. No es una edición crítica, sino que posee un breve prólogo justificativo que no tiene en cuenta los valores estéticos de la obra más que superficialmente, pero dicho sea de paso, esos apuntes, derivados de una lectura exhaustiva, nos han servido para desarrollar nuestro discurso dentro de la línea de investigación que hemos planteado.

Jesús de Ágreda que como dijimos al principio, su fama sobradamente conocida terminó llegando al centro de una corte repleta de luces y sombras.

2. CONTEXTO BARROCO, ESBOZO FILOSÓFICO Y ESTÉTICO

Recordemos que pese a los descubrimientos realizados en esos momentos por el hombre, el Barroco muestra un sentimiento de desencanto ante el mundo en sus manifestaciones artísticas y en su filosofía de la estética. El artista se posiciona intelectualmente ante una realidad en la que quiere ver el reflejo de otra superior y transcendental basada en ideales profundos que se fundamentan en el amor incondicional. Para poder situar la obra objeto de nuestro estudio dentro del contexto estético que le corresponde, es decir, en el Barroco español del siglo XVII o *Siglo de Oro*, trataremos de sintetizar estas formas de entender el arte y la vida.

Es sabido que con la Edad Moderna desaparecen las concepciones medievales, entre ellas la pérdida del poder feudal de la aristocracia y la consolidación de la realeza con el apoyo de la divinización que le concede la Iglesia. Este cambio de conciencia colectiva se transmite al arte que refleja la nueva realidad, como ya destacó Hauser (1985):

El Barroco significó también en este aspecto la disolución definitiva de la tradición cultural medieval. Pues sólo entonces, después que con el *Manierismo* había fracasado el último intento de renovar aquélla, termina efectivamente la Edad Media (Hauser, 1985, p. 115).

Con los cambios, que afectaron a todos los estratos sociales, la tendencia estética fue plasmar lo subjetivo de la vivencia del artista.

La nobleza feudal ha perdido en cuanto clase guerrera toda importancia en el Estado; las comunidades políticas populares se han transformado en Estados nacionales absolutos, esto es, modernos; la Cristiandad unida se ha dividido en iglesias y sectas; la filosofía se ha hecho independiente de la metafísica orientada religiosamente y ha tomado la forma de “sistema natural de las ciencias”; el arte, finalmente, ha superado el objetivismo medieval y se ha vuelto expresión de vivencias subjetivas (Hauser, 1985, p. 115).

El nuevo concepto de Estado, centrado en la figura del rey dentro de las cortes católicas absolutistas, promueve una nueva forma de relación entre público y artistas:

El gobierno desea romper las relaciones personales de los artistas con el público y ponerlas en directa dependencia del Estado. Quiere terminar, tanto con el mecenazgo privado, como con el apoyo a los intereses y afanes privados de los artistas y escritores. Artistas y poetas deben en adelante servir sólo al Estado y las Academias deben educarlos y mantenerlos para tal servicio (Hauser, 1985, p. 116).

El Estado, por tanto, se centra en la corte y su vida, entrando el arte así en ese juego cortesano que gira en torno a un monarca absolutista: “Los salones contribuyeron a la formación de un público artístico también porque reunieron en su círculo a los entendidos y aficionados al arte de los más diversos estratos” (Hauser, 1985, p. 128).

Ante esta realidad circunscrita al interés del Estado, todo canon renacentista se disuelve y aparece dentro de un contexto determinado que sirve para permitir una nueva forma de entender el arte ligada a la diferente concepción del mundo y de la vida que atiende a cómo el ser humano, aunque sigue buscando lo mismo, su identidad, lo hace desde otras reglas. Tras agotarse las vías posibles de expresión renacentista, va surgiendo el camino hacia el Barroco, en donde se abren otras vías de expresión:

Nunca la confusión entre forma y signo es más imperiosa. La forma no se significa ya por sí misma, significa un contenido voluntario, se la tortura para adaptarla a un sentido. Es entonces cuando vemos ejercerse el predominio de la pintura, o mejor dicho, todas las artes aúnan sus recursos, franquean las fronteras que las separaban y se prestan sus resultados (Focillón, 1947; citado en Orozco Díaz, 2009, p. 57).

La consecuente intercomunicación de todas las artes daría como resultado que al final se primara el sentido de la vista por encima del resto, dando mayor relieve a aquellas manifestaciones artísticas que se valieran de ella. Esta deriva se explica mediante el concepto calificado por Eugenio d’Ors como la *fórmula de gravitación* que cita Orozco Díaz:

Consiste en afirmar —decía— que en la serie de las artes —música, poesía, pintura, escultura y arquitectura— cada uno de los términos ocupa una posición inestable y tiende a revestir los caracteres del arte inmediatamente vecino. Así en las épocas de clasicismo —precisaba— la música se vuelve poética, la poesía gráfica, la pintura plástica, y la escultura arquitectónica. Recíprocamente, en las épocas de tendencia barroca la gravitación se produce en sentido inverso: el arquitecto es el que se hace escultor, la escultura pinta, la pintura y la poesía revisten las notas dinámicas propias de la música (Orozco Díaz, 2009, pp. 57-58).

Por otra parte, se va diseñando otro estilo más sujeto al modo o la manera de entender el entorno, gracias a la subjetividad antes señalada. Y así, a partir de las artes pictóricas del período renacentista, entre los discípulos de Rafael y Miguel Ángel se originó el Manierismo, generalizándose a lo largo del XVI. Fue un movimiento elitista y cortesano y tras su “exportación” a otras naciones europeas, éstas le dieron su particular

impronta dependiendo de la corte en donde se desarrollaba. Su presencia pudo convivir perfectamente con las últimas expresiones renacentistas y con las barrocas del XVII.

Con focos importantes como la escuela de Fontainebleau, el grupo de Amberes y el de El Escorial- hasta ofrecerse como fenómeno general europeo en el último tercio del siglo, e incluso persistiendo en los comienzos del XVII. Es dentro de nuestro siglo cuando el término fue extendiéndose como calificación de estilo, primero referido a todo el arte figurativo y después, ampliándose a las demás artes, se incluyó también a la Literatura y la Música. [...] Sin embargo, dado que la compleja caracterización inicial que se expresó rotundamente en la pintura se ofrece también claramente en muchas de las manifestaciones artísticas, literarias y musicales -especialmente en polifonía- de ese período, no puede resultar inadecuado emplear el término Manierismo para su calificación estilística (Orozco Díaz, 2009, pp. 59-60).

Todo este devenir estético que da paso al Barroco se expresa en este período como una tendencia general a buscar lo grandioso y a romper los límites no sólo de la imagen y la forma sino también de la palabra:

El arte barroco, cuando intenta destruir las barreras de la realidad, no aspira únicamente a la mera representación y transformación de ésta. Los medios que tiene a su disposición son numerosos. [...] se prefiere la forma abierta al infinito, de límites difusos, los grandes ejes y los espacios amplios. Su objetivo es una realidad en la que lo natural y lo sobrenatural concurren en una grandiosa unión, y que encuentra su realización ideal en el teatro barroco (Hatje, 1985, p. 95).

Con los ideales absolutistas anteriormente señalados, en donde Estado e Iglesia unifican sus posturas influyendo política y socialmente en las cortes europeas, es Roma el gran motor artístico que se proyecta por el continente cristiano contrarreformista:

Roma seguiría siendo, hasta mucho después de mediados del s. XVII, el gran centro artístico europeo a donde se dirigen arquitectos, pintores, escultores y amantes del arte de todos los países, para admirar y estudiar, junto a las obras clásicas, a Rafael, Miguel Ángel y la Roma barroca de los papas. Tanto los artistas que vuelven a su patria como la *Compañía de Jesús* colaboran en la expansión universal del Barroco romano. El carácter majestuoso y triunfal de este estilo, su esplendor delirante, constituía para los jesuitas un elemento propicio en su afán contrarreformista (Hatje, 1985, p. 97).

Cada Estado absolutista busca plasmar su magnificencia mediante los diferentes proyectos artísticos del Barroco y lógicamente España también tuvo su propia andadura en este sendero estético:

España en un principio conoció el Barroco únicamente a través de artistas italianos de segundo orden, pero pronto logra liberarse de esta tutela. Mientras el poder de la Corona

va hundiéndose progresivamente, florece el «Siglo de Oro» de la pintura y la literatura españolas (Hatje, 1985, p. 97).

Por lo que será en el área hispana, profundamente católica³⁷, donde lo barroco adquiere una identidad en sí mismo:

Se extiende a otros países europeos que resistieron la Reforma: ante todo, Italia; después, la parte de los Países Bajos que forma hoy Bélgica y el dominio danubiano de los Habsburgo. No olvidemos los países de la América española, señaladamente México, Perú y Ecuador, llegando inclusive hasta las Filipinas y California, es decir, casi todas las provincias más prósperas de lo que fue el Imperio español (Torre, 1970, p. 411).

El Barroco no es un arte de masas. El artista tremendamente culto orienta su trabajo a quien sabe apreciar su hacer o “*maniera*”, porque, aun perteneciendo a un gremio, busca sin embargo hacer patente su propia personalidad.

Pero creemos que hay que hablar siempre refiriéndose al hombre del sector consciente intelectual y culto. No olvidemos que precisamente son los años en que cambia la condición social y profesional del artista, con organización gremial, con hermandades y academias y con pruebas y exigencias de formación, no sólo de la experiencia y de la práctica del taller. Aún más patente es el cambio del tipo de escritor, sobre todo el poeta. Ahora son verdaderos hombres de letras, cargados de saberes y que hacen el aprecio de su arte con desprecio del vulgo (Orozco Díaz, 2009, p. 76).

Con el intenso intelectualismo se desarrollan Academias en los distintos campos:

A las que la teoría artística del Manierismo atribuye carácter normativo: «la persuasión de que todo arte se puede enseñar y aprender, y el que se pueda reconocer su fin». En esa época se aceptará, así, la afirmación de Varchi que aseguraba «que la poesía es arte solamente en cuanto crea según las reglas». La base de todas estas reglas estará en la imitación de los grandes artistas y poetas, especialmente en los antiguos, que a la vez ofrecían los textos teóricos que dan pie a un saber teórico y a la interpretación de preceptistas que en esa época -según ya vimos- se establecen como normas inmutables (Orozco Díaz, 2009, p. 77).

Ejemplo de ello tenemos en España con la fundación de la Academia Imperial de la Compañía de Jesús, auspiciada por María de Austria, hija de Carlos V y hermana por tanto de Felipe II, y lugar donde estudiaron, entre otros, Quevedo, y posteriormente Calderón de la Barca.

³⁷ Dejamos en otro capítulo todo lo relativo a lo religioso por no ser prioritario para nuestro estudio.

La actitud del creador literario, en definitiva, es conocer la Arquitectura, la Geometría, la Aritmética y la Música, como elementos del *Quadrivium*, y como exigencia los saberes literarios del *Trivium*, es decir, Gramática, Retórica y Dialéctica³⁸.

Necesario también al pintor tener conocimientos de las cosas así sagradas como profanas, y no solamente de los griegos y de los romanos, pero también de los medos, de los persas y de todas las otras naciones; ha de tener noticia al menos superficial de la Anatomía; y para concluir, él investiga el conocimiento de tantas ciencias y de tantas artes que no sólo tiene necesidad de ser hombre libre, sino también rico para poderse proveer de los libros necesarios y tener que dar a preceptores que lo enseñen (Lomazzo, 1785; citado en Orozco Díaz, 2009, p. 79).

Ejemplos de ello, por excelencia, fueron Fernando de Herrera, o fray Luis de León.

Este intelectualismo profundo y convencido propició la yuxtaposición en cuanto a forma y contenido de elementos religiosos presentes con los del pasado, es decir, lo sagrado y lo profano, los preceptos formales clásicos transmitiendo conceptos cristianos. De ahí que el lenguaje en su forma más lúdica utilice artificios formales que determinaron la prosa y el verso de los siglos XVI y XVII y nos referimos a las dos bien conocidas corrientes -paralelas y diversas- denominadas conceptismo y culteranismo. De la primera son máximos exponentes Quevedo (2003-2018), Calderón (1987) y Baltasar Gracián (1993) que definió con precisión el *concepto*, como “un acto del entendimiento que exprime [“expresa”] la correspondencia que se halla entre los objetos” (Gullón, 1993, p. 363).

La destreza y la inventiva en el uso del artificio servían para sorprender y mostrar el ingenio, porque el modo de aunar concisa y profundamente forma y contenido ofrece un resultado con unas posibilidades semánticas y fónicas que dan fe de cómo un intenso proceso intelectual de concentración de la idea permite unas sorprendentes conexiones:

El conceptismo forma parte del conjunto de fenómenos que constituye el barroco, y obedece, por tanto, a las causas sociopolíticas, religiosas y culturales determinantes de ese momento histórico. La inventiva literaria española, cercada por los dogmas intraspasables de la Contrarreforma, se aplicó de modo especial al trabajo en la expresión, que iba a producir, en ocasiones, resultados deslumbrantes. Pero también, vacuas y frías maquinaciones. (Gullón, 1993, p. 363).

³⁸ Resaltamos la importancia de estos estudios por la relación que tienen con la obra tratada.

Los recursos retóricos utilizados por los conceptistas son los establecidos por la tradición (comparación, alegoría, enigma, antítesis, metáfora, paronomasia, juego de palabras, disemia, silepsis, etc.), e igualmente se sirve de ellos la otra vertiente barroca, el culteranismo³⁹, cuyo representante más destacado es Góngora, pero a la forma se le viene a añadir lo que podríamos definir como desmesura del “ornato”:

Formado a partir del adjetivo *culto*, probablemente, sobre el modelo de luteranismo, poseyó un carácter burlesco (Quevedo utilizaba también *cultería* para denominar la «secta», y llamaba culteros a los *culteranos*) (Gullón, 1993, págs. 415-416).

El culteranismo o gongorismo es la evolución de la poesía renacentista iniciada por Garcilaso de la Vega. Con un profundo estilo latinizante se utilizaban palabras comunes con su acepción originaria, uso excesivo del hipérbaton, utilización del acusativo griego o “la *elusión* de un término y su *alusión* mediante un giro sinónimo y perifrástico” (Gullón, 1993, p. 416).

Esta yuxtaposición formal y conceptual permite la expresión de aquello que difícilmente se puede transmitir con palabras, que vive en el interior de uno mismo, con una tendencia hacia lo mundano o hacia lo divino, y que da sentido a la existencia, como el Amor, por ejemplo. En este sentido, señala Parker (1986) en su estudio sobre el concepto de amor⁴⁰ en el Barroco, el artista se permite una libertad de interpretación amparado por lo que se oculta y por la sutileza del concepto que se quiere transmitir como es el Amor mismo. Existe un sentimiento común: la evasión ante la realidad imperante, una desilusión de la realidad pareja a la concepción neoplatónica del amor ideal, como afirma el autor:

La concepción neoplatónica del amor ideal no podía soportar su enfrentamiento con la realidad. Sostener que cabía anular toda sensualidad en el amor humano siguiendo las órdenes de la razón, para transformarlo en unión espiritual, y guiarlo luego por la escala del eros celestial de Platón hasta que el amor mutuo entre hombre y mujer desembocara, sin solución de continuidad, en la comunión mística con la divinidad: una concepción del amor de este tipo suponía una corriente de optimismo en la humanidad, y en la vida en general, que nunca podría recibir la bendición de la experiencia (Parker, 1986, p. 175).

³⁹ El término lo recogemos tal como se expresa en la tradición, y no nos referimos a las posibilidades del mismo. Se entiende que ya es suficientemente conocido y sólo se necesita en función de la autora.

⁴⁰ El concepto *amor* navega entre lo sagrado y lo profano y aparece representado en la contraportada del manual explicando un grabado de Berruguete en donde se identifica lo “concupiscible” con Eva.

Este choque entre lo ideal y la realidad se transforma en una desilusión hacia la vida como la que sintieron las generaciones que vivieron en los tiempos de Quevedo y Calderón. Pero este pesimismo no sólo afectaba y era patente en la literatura española, sino que se puede observar a nivel general en Europa, incluso en la Inglaterra previa a su “expansión imperial” (Parker, 1986, p. 176), donde “para el inglés los hombres son fantasmas errantes; para el español son muertos errantes” (Parker, 1986, p. 177).

Por lo que la dinámica general de buscar la belleza personificada en la mujer, o la dicha personal del placer y el gozo que se pudiera encontrar en los bienes materiales, tenía como última consecuencia que éstos tarde o temprano provocarían hastío o incluso desaparecerían. Por tanto, esa felicidad anhelada se debía buscar dentro de uno mismo:

En todos los lugares de Europa en que se sentía esta desilusión con fuerza los individuos acabaron por darse cuenta de que la ayuda sólo podía proceder de sí mismos, y la filosofía que proporcionó la ayuda fue un estoicismo revivido. El propagador fundamental del neostoicismo en España fue Francisco de Quevedo (Parker, 1986, p. 178).

De esta forma en la literatura barroca española sobresalió uno de los grandes mitos relacionados con el amor, el de Orfeo, representante del amor incondicional más allá de la muerte, un amor puro, un canto sublime que controla la creación y las fuerzas de la Naturaleza⁴¹. En el estudio realizado por Gamechogicoechea Llopis (2011) se demuestra la presencia de esta tradición órfica en las artes europeas y, especialmente, en el barroco español del XVII. Desde su origen ha pervivido a lo largo de los distintos tiempos históricos, estéticos y religiosos. Como mito, en Orfeo se explican las moralejas transcendentales ejemplificadas en el descenso a los infiernos para poder recuperar el puro amor representado en Eurídice. La expresión máxima de dicho amor fue la música y la poesía con la que Orfeo pudo influir sobre los seres del inframundo, así como sobre otras formas de vida. En este sentido, como músico aparece en las obras de “los griegos Esquilo, Eurípides, Platón, Mosco, Apolonio de Rodas y Apolodoro y los latinos Virgilio y Séneca” (Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 33).

Tras la antigüedad clásica y con la aparición del cristianismo, la relación entre Orfeo y la bajada y permanencia de Jesús entre los muertos permitió a los Padres de la

⁴¹ Sobre este tema particular, y aunque nos hemos centrado en un estudio más moderno, tenemos presente los clásicos de referencia: Rougemont, D. (1996). *El Amor y Occidente*. Barcelona: Kairós; Serés, G. (1996). *La transformación de los amantes: Imágenes del amor de la antigüedad al siglo de oro*. Madrid: Crítica.

Iglesia construir una analogía y una correlación de conceptos, aprovechando el sentido moral del mito, del que se hicieron eco los escritores medievales ampliando todavía más su visión del mismo. Lo encontramos como mago y filósofo en la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio, como argonauta en Boccaccio y como benefactor en el sentido cristiano del término:

En *Contra Medicum*, de Petrarca, Orfeo aparece como un autor antiguo que atisba la existencia de Dios, aunque carece de la Gracia para conocerlo enteramente, es decir, es el *priscus teologus*, tal y como Virgilio, por ejemplo, era entendido (Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 55).

En la Edad Media, se buscó en el mito la interpretación de los aspectos profundos de su relación con la música, y así “la reflexión sobre el significado musical del mito influyó en tratadistas musicales del siglo IX” (González Delgado, 2003; citado en Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 55).

Y en el sentido musical del término, la armonía fue la base fundamental para todos aquellos humanistas que desde el siglo XV reflexionaron sobre la idea de que los preceptos armónicos musicales servirían de modelo para las relaciones humanas interpersonales. De este modo lo estableció el neoplatónico Marsilio Ficino de quien más adelante se comentará su labor en relación con la hermenéutica, así como la reformulación de las afirmaciones pitagóricas de León Hebreo (1460-1520) en sus *Diálogos de amor (II)*:

Pitágoras decía que moviéndose los cuerpos celestiales engendraban excelentes voces, correspondientes la una con la otra en concordancia armónica. La cual música celestial decía ser la causa de la sustentación de todo el universo en su peso, en su número y en su medida⁴² (Sebastián López, 1995, p. 90; citado en Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 78)

Por tanto, la aparición del mito órfico y de otros mitos grecolatinos dentro de la literatura española del siglo XVII formó parte de lo que se denomina *elocutio*, el aspecto técnico del uso del lenguaje:

Es decir, estuvieron en la base y en los cimientos de gran número de figuras de ornato, especialmente en las comparaciones y en las metáforas, porque fueron muy estimados en ese proyecto de búsqueda de estilo bello y perfecto deseado desde el momento

⁴² Y con esta referencia pitagórica podríamos recordar las palabras, que también aparecen en el Nuevo Testamento, en especial en Jn 1,5, sobre las que hace hincapié Sor María de Jesús cuando afirma: “El Altísimo, que con su infinita sabiduría dispensa el gobierno de los suyos en peso y medida” (MCD, 287).

renacentista. Asimismo, gozaron de un lugar de privilegio entre los poetas cultistas, quienes se iniciaron en la creación de un nuevo lenguaje poético caracterizado por su alejamiento del habla banal, por su complicación y por su esteticismo. Vicente Cristóbal López muestra cómo el cultismo lírico manipulaba el mito para nombrar las realidades más cotidianas, porque, de esta forma, el decir poético se veía desviado de la expresión cotidiana (Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 80).

De la misma manera que la presencia del mito de Orfeo sirvió como elemento de múltiples aspectos dentro de la literatura del XVII:

Su carácter arquetípico de músico, su victoria sobre la muerte, su faceta de enamorado, la disponibilidad de su personalidad como un término de comparaciones con el autor literario, su asociabilidad con San Juan Bautista, su función religiosa, la capacidad persuasiva de su música, su fácil identificación con un ave cantora, su papel de ejemplo de una ley que impide mirar atrás, su instrumentalización como excusa para la reflexión sobre el amor y su faceta de sabio (Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 82).

Incluso el mito órfico aparece en la tradición medieval de aquellos trovadores de la Provenza, cuna del catarismo, secta cristiana de tendencias místicas, donde los temas de la herida de amor, o amor insatisfecho por la negación de la dama, tienen origen en los cantos órficos y sirvieron de puente hacia la literatura mística europea:

Adoptó contenidos de las sectas maniqueas de Asia Menor -esencialmente del gnosticismo y del dualismo iraní- y de los bogomilos de Dalmacia y de Bulgaria. Se desarrolló en el Languedoc, Poitou, Renania, Cataluña y Lombardía y fue combatido por la cruzada contra los albigenses en el siglo XIII (Gamechogicoechea Llopis, 2011, p. 104).

La admiración renacentista hacia la herencia clásica cristalizó en múltiples aspectos durante el Barroco que los utiliza, por ejemplo, como elementos dramáticos mitológicos yuxtapuestos sobre los religiosos cristianos. Esta maestría que inunda el teatro y la ópera del Madrid de los Austrias, así como la pintura y la literatura, nos muestra una “deriva” mucho más allá de lo religioso, puesto que no sólo el mito órfico en relación con el Amor puro tenía presencia en las artes sino que otros mitos despertaron del mundo clásico para plasmar su presencia en esta época. Fue en Italia, en el siglo XV, donde se gestó otra corriente partiendo del saber humanista que rompe con la Edad Media para entrar en la modernidad. La tutela del príncipe Cosme de Medici propició la creación de una Academia humanista dirigida por Marsilio Ficino (1433-1499), amparada, además, por lo acordado en el Concilio de Florencia el 6 de julio de 1539, en donde se proclamó la unión de las Iglesias griegas y latinas, y en la que se

permitió la entrada a artistas, pensadores, políticos y banqueros⁴³. Como eje principal Ficino tradujo obras de Platón, de Dante *-De la Monarchia-*, y textos esotéricos de Hermes Trimegisto. Con el acopio del saber egipcio, la alquimia y la escritura jeroglífica, más el saber platónico y la restauración del helenismo se creó la función de construir los pilares del movimiento renacentista⁴⁴.

Desde el siglo XIV, el antiquísimo conocimiento hermenéutico circulaba libremente por el occidente cristiano de la mano de una traducción árabe. Se resalta de entre sus citas más famosas, y dependiendo de las traducciones, la siguiente: “tal como es arriba es abajo” o “la igualdad de lo de arriba con lo de abajo”, en la que de la Unidad o Uno surge y termina todo lo creado con las subsiguientes connotaciones posibles para la filosofía y el arte. La búsqueda de un conocimiento antiguo y desarrollado en el arte y la literatura confiere “un complejo mundo hermenéutico con múltiples niveles de lectura” que relaciona lo intuitivo con lo transcendental. El representante de la hermenéutica es Hermes o Mercurio, el mensajero de los dioses, en cuyos emblemas transmite los secretos del universo, máxime cuando en el siglo XV los jeroglíficos, al ponerse de moda, se empezaron a utilizar para poder interpretar textos, por lo que el hermetismo creó toda serie códigos mediante alegorías, analogías, alusiones, imágenes y símbolos profundamente intuitivos, donde “los ideogramas, como los emblemas posteriores de la cultura barroca, trataban de llegar a la inteligencia a partir de los sentidos.”

⁴³ “La Academia, sin ser una sociedad esotérica, tenía un carácter secreto, y el fresco pintado en uno de los muros, que representaba un globo celeste en una de cuyas partes estaba Demócrito y en la otra Heráclito, manifestaba la preferencia por lo simbólico, lo complementario y lo dual. Estos globos, adaptados del arte oriental, se convirtieron en una de las grandes singularidades escénicas de los autos calderonianos. Con ellos, el dramaturgo barroco representó la dualidad del cielo y tierra, y esos globos, contruidos sobre carros, permitían unir esos mismos cielos y tierra en una perfecta alegoría del Cosmos a la que el espectador estaba acostumbrado. Como en otros temas y motivos, en el ejemplo de los globos, la Academia influyó más sobre el arte barroco que sobre el renacentista”. A partir de las palabras de Suárez Miramón vemos la importancia del símbolo y entre ellos la “esfera” que dentro de *Mística Ciudad de Dios* representa a María santísima y el conocimiento más hermético derivado de una práctica contemplativa.

⁴⁴ Los estudiosos afirman que Ficino concebía que Hermes, Zoroastro, Pitágoras y Platón transmitían sus conocimientos a través de un lenguaje secreto que conocerían aquellos que tuvieran “las claves del lenguaje original”. Cuando, en 1505, se publica *Jeroglíficos (Hieroglyphica)*, atribuida al egipcio Horapolo, se origina la emblemática que los intelectuales del Renacimiento consideraron como un compendio de códigos y claves útiles para poder descifrar muchos significados secretos del lenguaje divino. Su traducción en distintos idiomas, acompañada entre otros por dibujos de Dürero, estimuló la capacidad creativa de otros artistas, como Bellini, Tiziano, El Bosco y el propio Ficino.

A todo este conjunto de intelectuales de la Academia, se une Paracelso quien “en la medicina había encontrado una forma de terapia en las correspondencias entre el mundo exterior (macrocosmos) y el organismo humano (microcosmos) y defendió la superioridad de la intuición frente a las facultades discursivas (“Lo que vive según la razón, vive contra el espíritu”) y a proclamar el advenimiento del *tertius status*, o tercer reino del Espíritu Santo”. Ya en el siglo XII Joaquín de Fiore anunció este nivel de comprensión intelectual⁴⁵ que “consistiría en la sustitución de los textos por una comprensión visionaria que permitiese llegar a comprender la lengua original del Paraíso, donde todas las cosas se nombrarían por su nombre. Entonces la Naturaleza volvería a ser un gran libro abierto en el que todos los enigmas se habrían descifrado y la palabra de Dios, revelada a Adán, Eva y a Moisés, sería ya para siempre unívoca”⁴⁶. La labor de los antiguos escriturarios, el uso normativo antiguo de la palabra como letra y cifra, así como ciencia en sí misma, abriría las puertas hacia una comprensión transcendental de textos pretéritos. Según la crítica Fiore creía en un Evangelio eterno, donde la palabra de Dios se escondida tras los textos evangélicos, y en ese tercer nivel de entendimiento podría permitir al hombre conocerse a sí mismo. Con esta teoría el Barroco (como en otros temas vinculados al Renacimiento) desarrolló un extraordinario interés por los nombres, las etimologías y las relaciones entre ellos, como Calderón refleja en sus autos sacramentales donde se sintetiza la ley natural, la escrita y de gracia, como pauta que marcó en su momento Hugo de San Víctor.

El mundo clásico y antiguo junto con la patrística, especialmente san Agustín, fundamenta esta percepción estética en el interés por el conocimiento y específicamente por el sendero místico que busca a Dios como último fin. Es a través de esta búsqueda que, en sus visiones, el artista pretende entender lo que es la luz, el macrocosmos, el microcosmos o el libre albedrío, entre otros conceptos, como ocurre en los autos calderonianos. La consecuencia en el ámbito del lenguaje es la búsqueda de unos términos que sirvan para transmitir este conocimiento sincrético, crear escuela y obras lúdicas que permitan a la clase dirigente hacer disfrutar de la filosofía y el sentido de su propia existencia. Por esa razón, las visiones, los sueños premonitorios y el mundo de

⁴⁵ Para algunos aspectos relacionados con la alquimia puede verse el libro de carácter divulgativo de Roob, A. (2001). *Alquimia y Mística: el museo hermético*. Koln: Taschen.

⁴⁶ En nuestro trabajo y especialmente en el tercer nivel de lectura lo llamaremos lenguaje ortopurísimo y lo relacionaremos con el lenguaje matemático y la música principalmente.

los prodigios físicos son la base de la *Theologia platónica* de Ficino, en el que el creador literario o de cualquier otra disciplina se transforma en poeta más que filósofo porque, como indicaba, “era imposible ilustrar los problemas del hombre, de la Naturaleza y de Dios sin la experiencia del arte o la intuición de la belleza”. En el ámbito literario, esta intuición se encauza mediante “la afición por las etimologías, los juegos de palabras, las alegorías, los símbolos, las visiones, sueños y predicciones”, indispensables en la poesía y el teatro del Renacimiento y, sobre todo, del Barroco⁴⁷.

En las letras españolas y gracias a la presencia de las corrientes conceptista y culterana -los dos pilares fundamentales que en muchos casos aparecen juntos y que formaban parte de la dinámica artística literaria que existía en ese momento⁴⁸, como ya se ha dicho antes-, se podía transmitir el valor y el significado de los emblemas o alegorías, por ejemplo, basados en principios herméticos que generaban distintas perspectivas de lectura y que en la Academia Imperial de la Compañía de Jesús en Madrid se estudiaban en profundidad.

Además del conocimiento de las dos lenguas clásicas, los principios estéticos adelantados por Ficino se fundamentaron también en los mitos, preferentemente en Eros, Saturno y Hermes, en donde este representaba la alegoría, Eros la inspiración y Saturno “el genio y los tormentos del hombre”. La Academia otorgó a la palabra el estatus de enigma, muy utilizado en poesía o teatro, con el que “se manifiesta la magia de todo lo existente”. Como dice Suárez Miramón:

Los jeroglíficos, origen de los emblemas, que nutren una gran parte de la cultura del Renacimiento y del Barroco, están relacionados con el valor de la palabra en general, cuyo origen cristiano se remonta a los primeros tiempos de la Patrística. El Evangelio de San Juan (I, 1-5), al tiempo que animaba a una vida más espiritual invitaba a reflexionar sobre la palabra y, en este sentido, inició una fecunda preocupación por la lengua, en toda su dimensión, que el Renacimiento fomentó y culminó el Barroco. Para Ficino, el jeroglífico era el más perfecto de los símbolos porque era como “las ideas platónicas hechas visibles” por un acuerdo extraordinario entre una cierta forma sensible y la noción absoluta⁴⁹.

⁴⁷ Todo lo señalado aquí se puede trasladar al estudio de *Mística Ciudad de Dios*, y de hecho sus niveles interpretativos encontrados se pueden comprender atendiendo a los pilares establecidos por la Academia de Ficino, y que como dijimos, repercutió en los intelectuales del momento.

⁴⁸ *Mística Ciudad de Dios* es un canal de comunicación para esa clase culta, por lo que es obvio el uso de ambas corrientes literarias en la composición de las obras.

⁴⁹ Para poder entender las diversas posibilidades argumentales en *Mística Ciudad de Dios* es necesario tener en cuenta la polisemia implícita de cada palabra, no sólo en la perspectiva teológica sino en las materias que configuran el *Trivium* y el *Quadrivium*.

Esta complejidad literaria no hacía sino más intrincada la comprensión de los textos, a lo que coadyuvaban el cambio de mentalidad sobrevenido ante el conocimiento de un Nuevo Mundo, la revolución científica a partir de la cual el Universo se convertía en objeto infinito, generando otros horizontes intelectuales y creativos. A todo ello hay que sumarle el cambio psicológico colectivo a la par que espiritual, dado por la Reforma, la Contrarreforma y las guerras religiosas. Esta nueva forma de pensar, más compleja y culta, transmite los temas de siempre como amor, tiempo, vida, muerte, belleza, pero de tal forma que algunas obras del Renacimiento, “que apenas tuvieron influencia en su época por la enorme carga culta que contenían (como *El sueño de Polífilo*), se convirtieron en ejemplos estéticos de plena actualidad para el Barroco”, como afirma Suárez Miramón. Pero el hombre del XVII deja de confiar en las instituciones, la ciencia o los principios éticos, y su unidad cultural previa, sustentada en el optimismo y el equilibrio, se rompió ante la Reforma protestante y la Contrarreforma católica que enfrentadas en la guerra acercaron la muerte a la sociedad europea rompiendo la convivencia y la dignidad. La mayor conmoción científica se refleja en la astronomía y la cosmológica, que iniciada en el siglo anterior con Copérnico, culminó, en el siglo XVII, con Galileo, Bacon, Descartes y Newton. Con ellos surgió la ciencia moderna y con ella la primera noción de relativismo, concepto nuevo que rompe la concepción monolítica de la ciencia antigua en la que se afirmaba un esclarecimiento para cada fenómeno sin lugar para el misterio. Pero con la nueva mentalidad, aquello que no se podía explicar mediante métodos empíricos y que era enigmático, se terminó marginando.

Por lo tanto, lo único que permanecía sólido era la esencia interior del ser humano y en su búsqueda, tras superar los instintos animales, se alcanzaba el estado de Gracia que permitía entender la transitoriedad e ilusión del mundo externo frente a la divinidad del interno. Calderón busca una respuesta del ser “para qué, por qué y cómo” y, como añade la crítica, su personaje Segismundo, hermano de Don Quijote, representa todo un proceso de vida, “desde la oscuridad de la inocencia hasta la plena afirmación intelectual y volitiva”. Pero este gran conflicto interior originado en su interior, entre su impulso natural y la férrea contención de la experiencia articula los motivos de su universo existencial donde el yo íntimo, convive con los demás y anhela a Dios. Esta nueva forma de pensar entre la disyuntiva materialista y espiritual propiciará la búsqueda de sentido del ser humano en la creación, y ante las preguntas, Sor María

ofrece en *Mística Ciudad de Dios* la solución, realizar a Dios en el interior y perseverar en el intento.

2.1. Religión y superstición sincrónicas en los grandes cambios sociales

La presencia simultánea de los claroscuros era una constante tanto en las artes figurativas como en las demás -muestra de que su presencia en la vida diaria era más que evidente- y el choque frontal de las creencias pretéritas frente a la evidencia de los descubrimientos del presente, sumado al contraste absoluto entre lo rural y lo urbano, entre la miseria y la opulencia más deslumbrante, alimentaba esa dicotomía de luces y sombras que tenía de fondo un mundo ideológico del que se nutría, el de las creencias religiosas o supersticiones. Por esta razón tratamos este aspecto también en sus dos opuestos⁵⁰: a lo opaco, en relación con las creencias religiosas, lo llamaremos “oscuridad” por la evidente falta de razonamiento lógico ante el concepto religioso; a lo translúcido lo llamaremos “luz”. Un ejemplo de esto último lo hallamos en el brillo de los autos calderonianos puestos en escena en plaza pública que nos permitirán vislumbrar la vida “feliz” de la corte.

2.1.1. Oscuridad o superstición con profundas raíces populares

Dentro del mundo de las creencias religiosas existe una línea muy fina que separa lo que se considera “religioso” propiamente dicho de lo denominado “supersticioso”⁵¹. El término mismo ha tenido una valoración muy distinta a lo largo del tiempo -ya en el mundo clásico Cicerón vio que existían dos niveles de interpretación de esta realidad-: en la que ve una diferencia en:

⁵⁰ Seguimos la clasificación de Fernández Leboráns, M. J. (1978). *Luz y oscuridad en la mística española*, Málaga: Cupsa Editorial/ Curso Superior de Filología, bajo la dirección de Manuel Alvar y Antonio Prieto. En este trabajo se estudia la forma en que los místicos batallan con el lenguaje para transmitir y comunicar la experiencia metafísica. En la decodificación se analizan los sememas utilizados tanto por san Juan de la Cruz, que prefiere aquellos relacionados con la noche y la oscuridad, como los de santa Teresa, que se decanta por los relacionados con la luz. Nosotros cogemos el testigo de esta clasificación pero lo aplicamos con un sentido diferente.

⁵¹ Covarrubias, S. [1661]. (1993). *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Barcelona. En la entrada “superstición” afirma: “es una falsa religión y error necio, que comúnmente suele caer en vegeçuelas enbaucadoras.”

la actividad religiosa humana con un doble plano: el estrictamente religioso y aquel otro cargado de intereses personales y preocupaciones estúpidas, que es el supersticioso. “La perversión ha sido la fuente de creencias falsas, crasos errores y supersticiones apenas por encima de los cuentos de viejas”. Y dice más adelante. “Las personas que pasan los días enteros en la plegaria y los sacrificios para asegurar que sus hijos las sobrevivan han sido llamadas “supersticiones”-de “superstes”, superviviente-, y la palabra fue adquiriendo con el tiempo un significado más amplio” (Cicerón, 1982, pp. 149-150; citado en Castañega, 1994, p. LIV).

De la misma forma, en el siglo XVI, la superstición fue vista, entre otros, por Castañega (1529) que de la edición y estudio introductorio realizados por J. R. Muro Abad (1994) vamos a utilizar algunos de sus comentarios para configurar nuestros argumentos. Este tratado recopila determinados signos para el servicio de los “cristianos simples” o “visitadores y curas” sobre aquellos que caen en el error de buscar “pompas y honras temporales” y consecuentemente ayudarles a encontrar el camino correcto o “católico”. Especifica la tendencia de aquellos que buscan el poder de entregarse a prácticas como la nigromancia y la magia, y apunta el caso del papa Silvestre y más adelante añade:

Por experiencia vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados e codiciosos, por oficio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adeuinos por se mantener e tener de comer abundantemente; y tienen con esto las casas llenas de concurso de gente [(Fol. 7v), p. 13].

Por otro lado en capítulos posteriores habla de los sacramentos de la iglesia católica y los de la iglesia diabólica, los ministros de esta última, en los que hay más mujeres que hombres. Analiza los signos de los consagrados al demonio como la levitación, las apariciones en imágenes, las adoraciones y reverencias de los ministros del demonio, los sacrificios con sangre humana. Tras estos capítulos apunta:

De lo arriba declarado he tenido ocasión de dudar e inquirir que tal sea la virtud de los reyes de Francia muestran tener en curar los lamparones. Porque aquella virtud sería natural o sobrenatural: no puede ser natural porque las influencias celestiales naturales e las complexiones corporales, reynan, influyen e hacen su operación en los cuerpos naturales y no en las dinidades ni en las cosas artificiales. E assi, si el rey de Francia no tenia tal virtud natural antes que fuesse rey, no es posible que la tenga después [(Fol. 21v), p. 32].

Prosigue el tratado con la diferencia entre lo que es natural y no es hechicería, afirmando en otros capítulos que lo que hacen los médicos no forma parte de las supersticiones, ni tampoco lo son las reliquias. Diserta sobre la excomunión, y sobre los conjuros de las gentes del campo para atraer la lluvia, por ejemplo. Frente a estos están los conjuros católicos “para los maleficiados o hechizados”. La solución que ofrece es el

“remedio católico” para los “endemoniados” y finaliza con una “exortación católica contra los christianos simples y curiosos” para que vean la diferencia entre lo que es de “Christo” frente a lo que es del demonio o “cauteloso engañador”, que atrapa a través de la curiosidad sobre “cosas ocultas desseando saber lo que naturalmente no se alcança”[(Fol.53v), p. 72].

Con la llegada de los Padres de la Iglesia, aquello que en su momento era considerado pagano y que, unido a la nueva religión, coexistía con lo que hoy se considera como hechicería, adivinación y magia, gestó lo que ahora consideramos cristianismo. Es por esta razón que Muro Abad, apoyándose en Caro Baroja (1990), nos habla de la confrontación religiosa entre la nueva confesión o cristianismo con las creencias pretéritas:

Desde dicha perspectiva, Caro Baroja ofrece un análisis gráfico de esta realidad que consiste en presentar los conflictos religiosos en forma de doble eje. El vertical enfrenta en sus extremos al cristianismo con las otras grandes confesiones religiosas; el horizontal refleja los conflictos podríamos decir internos del propio cristianismo. En este último -el eje horizontal, presentado como una línea recta en cuyo centro se ubica la ortodoxia-, los dos extremos se hallarían ocupados por el exceso (la herejía) y el defecto (la superstición). El exceso refleja las ideas avanzadas, la heterodoxia filosófica, religiosas... El defecto lo constituyen los restos de creencias derrotadas, por el tiempo o por el propio cristianismo, pero pervivientes en alguna medida, como la magia, la astrología o los augurios (Caro Baroja, 1990, pp. 28-29; citado en Castañega, 1994, p. LIV).

Por lo tanto, la asimilación pagano-cristiana produjo un sincretismo entre lo popular vinculado a la tierra con lo políticamente correcto, pero lo primitivo, representado en la tradición rural, seguía persistiendo tras la fachada de lo establecido, y sobre todo ante la precariedad de la existencia, que necesitaba ayuda de lo sobrenatural para poder subsistir. Para Cardini (1982), no hay duda que:

La Iglesia sobre todo después del concilio de Trento (año 1545 y siguientes), se esforzó un poco, sin demasiada firmeza, por recordar a los aldeanos que los santos, y también la Virgen, no eran sino simples intercesores ante la Trinidad; pero para los campesinos que celebraban el culto de san José o de san Antonio, esta casuística no tenía el menor significado: desde su punto de vista, el santo estaba indiscutiblemente dotado de poderes personales y no había por qué recurrir a la intervención del Todopoderoso para obtener en esta vida tal o cual gracia (Cardini, 1982, p. 109).

Pero además habría que definir los elementos que se engloban en el concepto de superstición y que Castañega, en el siglo XVII, concreta en tres: hechicería, vanidad y lo diabólico.

La hechicería nos remitiría a fórmulas religiosas ancestrales y en cualquier caso, pasadas, antiguas: paganas. La vanidad o liviandad nos muestra la superstición como algo inútil, huero, más propio de mentes infantiles o estúpidas que de gente culta. En cualquier caso de poca enjundia. Lo diabólico sin embargo alude a algo verdaderamente peligroso, algo que ha de ser considerado como un enemigo de envergadura y que se proyecta hacia el futuro; algo que es un resultado propio y específico: una excrecencia de la religión cristiana (Castañega, 1994, pp. LV-LVI).

Como en cualquier período de crisis el siglo XVII no escapa al desconcierto y, frente a los nuevos descubrimientos que sitúan al hombre en otra perspectiva ante sí mismo y ante la creación, vemos cómo se manifiesta un exceso de credulidad que lleva directamente a la superchería o superstición que coexiste junto a los valores trastocados. En el estudio sobre el Conde-Duque de Olivares, Gregorio Marañón señala concretamente lo que ocurría:

Gravísimo problema era entonces la facilidad con que al lado de la verdadera fe religiosa crecían todas las supersticiones, milagrerías y alucinaciones, desde las de apariencia más razonable hasta las más absurdas (Marañón, 1969, p. 123).

A esta dinámica colectiva habría que añadir la que subrayaba la diferencia entre la “cultura popular”, y profundamente supersticiosa, frente a lo exquisito o “culto”:

Mientras el hermetismo y la «alta» magia -blanca o negra, natural o ceremonial- tendieron, a partir de finales del Cuatrocientos, a conformar grupos cada vez más cerrados y aristocráticos de iniciados, la brujería y el mundo compuesto por las supersticiones se dispusieron a formar parte de esa «cultura de los sometidos» que emerge aquí y allá entre los pliegues de la historia de Europa y cuyos ritmos, cuyos «períodos», describen una parábola que comienza mucho antes de lo que hemos convenido en llamar Edad Media y termina mucho más acá de su última frontera (Cardini, 1982, p. 117).

Por otro lado, el mismo crítico (1982) afirma que estos dos grupos no estaban delimitados categóricamente sin conexión, sino que el contacto se fue produciendo a lo largo del tiempo, a pesar de la separación pretérita entre lo urbano y lo rural del bajomedievo europeo. La fractura social se crearía cuando los primeros signos de cultura capitalista rompiesen ese frágil equilibrio entre la “cultura dominante” y la “cultura subterránea”.

No está de más recordar que esta dicotomía no fue absoluta: entre ambas esferas no fueron pocos los contactos y los intercambios, mientras que, por otro lado, posición subalterna no era sinónimo -nunca puede serlo- de vocación subalterna ni de pasividad. Por el contrario, la presión de las representaciones populares sobre la cultura de los «doctos» es un tema demasiado conocido de los medievalistas, sobre todo de los

estudiosos de la religiosidad, para que debamos insistir en él. Y no es un fenómeno exclusivamente del Medievo (p. 116).

En este sentido, cuando Gregorio Marañón se refiere a las amistades de confianza que apostó el Conde-Duque en la corte, nos preguntamos si él mismo pudo entrar en ese círculo “elevado” y exquisito y de paso conseguir ayuda para sus propósitos o si, por el contrario, tuvo que buscar los elementos de apoyo dentro de la “cultura popular”. Marañón afirma que introdujo en la Corte a dos hechiceros, uno como médico de cámara de la reina, y otro dentro de la servidumbre real. También el propio Conde-Duque era muy asiduo a este tipo de compañías, entre las que se encontraban la bruja Leonorilla y Jerónimo de Liébana.

Tuvo comunicación con una hechicera de San Martín de Valdeiglesias, «a la que hacía venir a Palacio y la regalaba». Intentó hacer amistad con un hombre que era público tenía pacto con el demonio, don Miguel Cervellón, que se negó a tales tratos, por lo que fue a la cárcel (Marañón, 1969, pp. 124-125).

Obviamente, cuando en 1643 cayó en desgracia y fue expulsado de la corte, sus hechiceros también corrieron su misma suerte: “A él [Conde-Duque de Olivares], como años antes a Don Rodrigo Calderón, se le tuvo por indudable hechicero, y como tal fue denunciado, cuando ya estaba caído, a la Inquisición” (Marañón, 1969, p. 124).

Aparte de este apunte, anecdótico pero a la vez representativo por la talla histórica del personaje, señalamos otro detalle que hemos encontrado en su persona y es la relación entre la enfermedad y la desgracia con lo demoníaco. El Conde-Duque buscaba descendencia y, por un suceso que posteriormente estudió la Inquisición, nos ha quedado el testimonio del ritual de san Plácido del que se hace eco tanto Marañón (1969, p. 129) como Caro Baroja (*Las brujas y su mundo*, 2015, pp. 210-211) “en donde se estudia con documentación inquisitorial el negocio de las monjas de san Plácido, sometidas al alumbrado fray Francisco García Calderón quien, tras corromper a las monjas, las había endemoniado y, por otro lado, el caso de la superiora Teresa Valle de la Cerda, que tras su inculpación por los hechos y la infamación del convento, pidió la revisión que resultó ser absolutoria”. La razón de este comportamiento en aquellos tiempos es la relación de la enfermedad con los demonios y en este sentido Franco Cardini apunta lo siguiente:

Los vínculos de religión y salud por un lado, y magia y salud por el otro no sorprenden cuando se piensa en su ancestralidad. Demonios y enfermedades ya estaban identificados y personalizados desde la época babilónica. El concepto de infortunio como castigo del pecado [...] comportaba para el cristiano la idea de que para la salud era necesaria la reconciliación con el Señor (Cardini, 1982, p. 112).

Esta cotidianidad con lo trascendental, tanto para lo positivo como para lo negativo, era la norma diaria de aquellos tiempos.

Naturalmente, la brujería se insinuaba en este tejido cotidiano. Constituía, si queremos decirlo en términos de paradoja, la mejor garantía ilegal del orden establecido. En líneas generales, de hecho, la clientela del brujo y la hechicera pertenecía a las más variadas capas sociales, pero se homogeneizaba en el hecho de tener necesidades y deseos inconfesables, excepción hecha del caso de las enfermedades (Cardini, 1982, pp. 117-118).

Es más, la “bruja” y la “brujería” permitieron buscar las causas de desgracia personales, familiares o nacionales, sin embargo, como apunta Cardini (1982), sin esa brujería “el hombre se descubre solo ante su destino”(pp.117-118).

2.1.2. Luz o la búsqueda intelectual y espiritual de la religión

En el contexto cortesano y palaciego encontramos aquellas fastuosas fiestas en donde las representaciones teatrales excedían lo conocido y en las que todos los ingenios literarios, teatrales, musicales y escénicos tenían cabida. Uno de los dramaturgos fundamentales fue Pedro Calderón de la Barca (1987) y a través de él vislumbramos la vida de una corte exquisita, elitista, lúdica, y al tiempo repleta de intrigas, traiciones y secretos.

Cuando Calderón, en 1651, quiso dejar de escribir comedias y se ordenó sacerdote, ya era un dramaturgo consolidado:

Felipe IV se negó a aprobar la decisión de Calderón de retirarse y le ordenó continuar escribiendo obras para el teatro de palacio. Y así lo hizo regularmente, por encargo, hasta su muerte. También escribía todos los años las dos obras de las celebraciones del Corpus Christi de Madrid. Estos *autos sacramentales* constituyen obras teológico-morales muy elaboradas y extremadamente hábiles en lo técnico, siendo también desarrollos de la tradición medieval del teatro religioso. En ellos su genio para dotar de forma dramática a ideas personificadas y a abstracciones conceptuales alcanza su cénit (Parker, 1986, p. 197).

El dramaturgo está al servicio de su rey y condicionado por la forma de vida de éste; en este sentido el elemento clave para entender muchos aspectos de la obra calderoniana es considerar el “motivo” por el que las representaciones se realizan en palacio, o como subraya Neumeister (2000) a partir del estudio de Gadamer (1977) en relación con “lo ocasional”, en que “mediante la vinculación de sus fiestas a la ocasión histórica de un cumpleaños, de un nacimiento o de una boda en la casa real, Calderón nos obliga a reconocer el contexto histórico de su texto” (Gadamer 1977, p.196; citado en Neumeister, 2000, p. 6). Cuando el lector se posiciona dentro del contexto histórico de las obras frente al planteamiento de la abstracción estética, observa “un momento de sentido dentro de la pretensión de sentido de una obra, no como rastro de las ocasionalidades que se ocultan tras la obra y que la interpretación debe poner al descubierto. Si lo último fuese cierto, esto significaría que sólo restaurando la situación original podría uno ponerse en condiciones de comprender el sentido del conjunto. Por el contrario, si la ocasionalidad es un momento de sentido en la pretensión de la obra misma, entonces el camino de la comprensión del contenido del sentido de la obra representa a la inversa, para el historiador, una posibilidad de conocer algo sobre la situación original de la que habla la obra” [Gadamer, H.-G., 1977, p. 590; citado en Neumeister, 2000, pp. 6-7]. Un ejemplo de estas palabras lo tenemos en el auto sacramental *El Palacio del Buen Retiro*, en el que Calderón explica sobre qué se construyó el Palacio del Buen Retiro sugiriendo de paso, gracias a un giro retórico, que la idea y la materialización del mismo salió de la “inculta esfera” de “olivares”:

Rey: Ayer breve, e inculta esfera/ de unos olivares fue, / hoy jardín de flores, que/
excede a la primavera: / tabernáculo ayer era, / y templo es hoy inmortal; / ayer fue mesa
legal, / hoy ara de tus altares; / ayer campo de olivares, / y hoy es Palacio Real.
[Calderón de la Barca. (1987). *Autos sacramentales*. (Á. Valbuena Prat, Ed.) Madrid:
Editorial Aguilar, p. 141]

Por lo que su producción artística posee, además de las connotaciones mitológicas y místicas, una especial vinculación con la sociedad de su momento y, dentro de la estética barroca en donde se yuxtaponen mitología, religión, filosofía, hermetismo y política, tenemos que añadir el de “la fiesta cortesana”. Según Neumeister (2000):

La fiesta cortesana, que se escenifica con un enorme coste técnico y social, encuentra su concordancia en la legitimación oficial, social y teológica que corresponde a la poesía en la corte de Madrid. Si en el palacio real del Buen Retiro, en el centro de la potencia mundial española, los dioses de la antigüedad precristiana experimentan un regreso

triumfal, es gracias a un hombre que en sus comedias de honor entiende el poder regio como un principio ordenador instaurado como absoluto, que en sus comedias de mártires celebra la unidad de ese poder real con la Iglesia y que en sus autos sacramentales hace de la religión de esa Iglesia el centro de una exposición poético-filosófica completamente nueva. También en el caso de las fiestas mitológicas se ha de cuestionar, por tanto, el lugar que ocupan en un sistema cuyos elementos están orientados como en una elipse alrededor de sus dos centros, monarquía e iglesia (pp. 8-9).

Neumeister considera que no hay que tratar lo calderoniano desde un punto de vista exclusivamente mitográfico, sino que se debe atender al contexto político y social del XVII donde el “uso poético” sirve para transmitir mensajes sugeridos que oscilan entre lo cortesano y lo hermético bajo la apariencia de lo sacramental.

El texto, objeto principal de la interpretación alegórica desde el medioevo, palidece y cede paso a los nuevos medios ópticos y sonoros que, son, lo repito, los medios de la modernidad. El teatro de corte reemplaza de esta manera, al menos en el mundo profano, el rito que garantizaba, desde los tiempos más remotos, la presencia de los dioses. El nuevo rito se despliega, como el rito antiguo, en un recinto reservado para pocos y con leyes precisas que hay que respetar. No es casualidad, por consiguiente, que los dioses paganos hagan su entrada no sólo en el auto sacramental, sino también en la fiesta de la corte: los dos géneros son, como constata Kristiaan P. Aerccke, juegos santificados por sus protagonistas. El dios de la fiesta de corte es, sin embargo, un dios mundano, es el príncipe. Dispone, al menos en su ámbito, del mismo poder absoluto que tiene Júpiter en su cielo y puede, por lo tanto, ser equiparado a él sin problemas (Aerccke, 1994, p. 98; citado en Neumeister, 2000, p. 40).

Antes de abordar el concepto de lo místico, no podemos dejar de resaltar lo convencional que resultaba socialmente el uso de palabras o su fraseología de dos o más sentidos que tienen su razón de ser por la censura ante la libertad de expresión, siendo los sacerdotes quienes más solían utilizarlos cuando desde el púlpito criticaban la política nacional. Ante estas situaciones el rey no actuaba en contra, tal y como nos transmite Margaret Rich Greer (1991)

Barrionuevo comments on the appointment of one Francisco de Aranda as preacher to the King, saying, “Harálo muy bien, que es docto, y no le dirá pesares, porque desea medrar” (2:67). On the other hand, Felipe did not punish these plain-speakers for treason. When it was suggested to the king that he exile several such preachers, he reportedly responded: “*Haréme más odioso con todos si lo hago. Dejados decir, que ellos se cansarán*” [emphasis in original] (2:71) (p. 79)

Esta norma aceptada por todos, incluido el rey, propiciaba la contención social y la diplomacia a todos los niveles, lo que no impedía que Quevedo en *Política de Dios* (1966) viera el gobierno con pesimismo y considerara importante que el monarca supiera la verdad sobre su gobernanza y se supiera gobernar a sí mismo, o que el jesuita

Juan de Mariana pensara que la monarquía estaba conformada por una serie de reglas estrictas:

The Jesuit Mariana, in his influential work *De Rege et Regis Institutione* (1599), maintained that the source of the monarch's right to rule was compact by which society, composed of individuals who came together for their own protection, transferred governing power to one man. Their transfer of power was not total and irreversible, however; it was limited by laws and by the community's residual authority to defend itself against a king turned tyrant (Greer, 1991, p. 80).

Por otro lado, Saavedra Fajardo en el manual sobre emblemas políticos, *Idea de un príncipe político-cristiano, representada en cien empresas*, dedica un capítulo al valor de las murmuraciones, "which although bad in itself, is nevertheless good for the republic, even essential to its liberty, because fear of such criticism is the most effective restraint on the excesses of the prince" (Greer, 1991, p. 81).

En este tratado, en relación con el emblema 48, "Sub luce lues" afirma:

Aun Dios las [verdades] manifestó con recato a los Príncipes, pues aunque pudo por Ioseph, y por Daniel notificar a Pharaón, y a Nabuconodosor algunas verdades de calamidades futuras, se las representó por sueños, quando estaban enagenados los sentidos, y dormida la Magestad, y aun entonzes no claramente, sino en figuras, y geroglíficos, para que interpusiese tiempo en la interpretación [...]. Conténtense el Ministro, con que les llegue a conocer el Príncipe, y si pudiere por señas, no use de palabras" (452-453) (Greer, 1991, p. 82).

Ante este pasaje Margaret Rich Greer afirma que estos mismos principios se pueden extrapolar a las representaciones mitológicas de Calderón con una función en la que la homonimia predomina de forma absoluta y que se puede resumir en la frase "saberlo sin saberlo" que aparece en *Fortunas de Andrómeda y Perseo* (Greer, 1991, p. 82). A pesar de lo ostentoso y complejo que esta forma de comunicación nos pudiera parecer hoy en día, permite sin embargo una libertad tanto en el emisor como en el receptor ante el mensaje, ya que se da por entendido y a la vez no da lugar al compromiso, cosa que no ocurriría si se utilizara el "estilo directo" en donde hay una vinculación psicológica y emocional con la palabra dada⁵². Esta discreción y libertad en

⁵² Como dramaturgo de la Corte, es lógico suponer que el rey y su círculo estaban habituados a los elementos de correspondencias y relaciones que acostumbraba a utilizar Calderón en sus obras, así como a los juegos de palabras y etimologías que muchas veces se presentan como verdaderos abanicos de posibilidades expresivas. Incluso en uno de sus autos define lo que es la alegoría, Calderón de la Barca, P. (2005) *El verdadero dios Pan*. En F. Antonucci (Ed.). Pamplona: Kassel,/ Reichenberger, v-v 144-

el mensaje cuya misma forma ejemplificadora aparece en Calderón, se puede aplicar a *Mística Ciudad de Dios*, puesto que el primer lector de la misma fue Felipe IV en 1643 por ser quien primero recibió el manuscrito cuando se detuvo en el convento de Ágreda para visitar a Sor María de Jesús. Tras los recursos estilísticos se pueden adivinar los intrincados y laberínticos vericuetos de intrigas en torno al monarca “Planeta”⁵³, en las que se pudo ver envuelta o fue testigo la abadesa Sor María de Jesús de Ágreda y de las que quiso dejar constancia de alguna forma junto con las razones profundas que subyacían en su historia divina.

Ya en los comienzos de este trabajo, en cuya metodología indicábamos que nuestro primer paso consistía en la lectura completa y profunda de *Mística Ciudad de Dios*, se hizo patente con claridad la yuxtaposición de nombres de personas, lugares e incluso situaciones que por su similitud se pueden extrapolar a través del tiempo y del espacio, colocándolos en el presente de la autora. Tras esta lectura, al abordar la de los autos sacramentales calderonianos, la visión es absolutamente diferente y son las palabras de Neumeister respecto al maestro dramaturgo las que respaldan una de las perspectivas más importantes que podemos utilizar para explicar *Mística Ciudad de Dios*, sobre todo en relación con determinados pasajes que nos transmite la autora y que a simple vista no tienen sentido. Por otro lado, las palabras de Cardini en relación a las dos corrientes de pensamiento transcendental, lo rural o supersticioso-hechicero y lo urbano o lo misterioso-mágico, se palpan con nitidez en pasajes concretos de *Mística Ciudad de Dios*, en donde la explicación que nos ofrece Sor María de Jesús, si se atiende a las claves que ella misma nos proporciona, es tan concreta como la que pudieran darnos el jesuita Kircher o el mismo Calderón de la Barca en cualquiera de sus obras.

153: “La alegoría no es más que un espejo que traslada / lo que es en lo que no es; y está toda su elegancia /en que salga parecida /tanto la copia en la tabla, /que el que está mirando una piense que está viendo a entrambas. / Corra ahora la paridad /entre lo vivo y la estampa: la Luna ¿no es en el cielo astro?”.

⁵³ De lo mismo nos habla Calderón, como se puede apreciar en un primer nivel de lectura en *El divino Jasón*, cuando el personaje principal, Teseo, afirma, “Yo, como el primer planeta, / giros al orbe daré, / con tu luz penetraré/ los laberintos de Creta” [fragmento perteneciente a los versos 281-284 de Calderón de la Barca, P. (1992). *El divino Jasón*. En I. de Arellano & Á. L. Cilveti (Ed.) Pamplona: Kassel/Reichenberger, p. 167]. “Teseo se compara con la Luna ya que recibe su luz de Jasón-Cristo, metafóricamente asimilado al sol. Explícitamente se refiere Orfeo al «sol divino» en el v. 933. Cfr. Valbuena Briones, «La palabra sol en los textos calderonianos» [Arellano & Cilveti, Pamplona, Kassel/Reichenberger, 1992, p. 92].

3. PRESENCIA ESPECIAL DE SOR MARÍA EN LA MÍSTICA DEL XVII

Si existe un camino a media distancia entre las magnificencias y miserias de lo mundano y las creencias establecidas, bien por el poder eclesiástico, bien por la tradición popular, ese podría ser el sendero de lo místico, que por una parte sobrepasa cualquier religión y por otra las engloba a todas.

Es un concepto bastante amplio y sutil que admite diversas interpretaciones, tanto laicas como religiosas, que dependen de los períodos históricos o las localizaciones geográficas en las que se produce dicho fenómeno. Para poder abordarlo utilizaremos las explicaciones de la autora sobre los principios psicológicos y médicos, en los que las nociones proporcionadas por Sor María en la obra objeto de nuestro estudio, desarrolladas siempre en clave, son relevantes para que el aspirante pueda acceder a elevados estados de conciencia de diferente clase, grado y magnitud.

A pesar de la censura de la época, en el ámbito de la meditación o la trascendentalidad se establece un método con diferentes etapas o “escalones” a través de la asociación de principios cognoscitivos. El aspirante que sigue este “trabajo” se apoya, sobre todo cuando aparecen las adversidades o “ausencias” de Dios, en la motivación dada por las “visiones” cuyo recuerdo le anima a proseguir este sendero. En este sentido la asociación de conceptos de cada obra escrita por el autor-maestro tiene una intención didáctica que hace única a cada una de ellas, ya que, aun compartiendo los mismos conceptos fundamentales, se utilizan sin embargo alegorías que dependiendo del autor son válidas para unos pero no para otros, porque en ellas subyace un propósito definido que sólo conoce el maestro, y así lo especifica en su propia obra, sin olvidar que todo está escrito en la clave propia que utilice cada escritor.

Sin pretensión de abordar el resto de la obra de Sor María, sino como sustrato práctico y fiable en lo que a indagación espiritual se refiere, nos vamos a apoyar en su *Escala para subir a la perfección* (2012) en la que se analiza el fenómeno místico. Posteriormente, añadiremos algún apunte sobre *Llama de amor viva* (2000) de San Juan de la Cruz.

En relación con la metáfora *escala* vemos un antecedente incluso con el mismo título en *La escala de perfección*, de Walter Hilton, siglo XIV, al que hace referencia

Sanmartín Bastida (*La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, 2012) y no es el único, puesto que el propio Maimónides, al hablar de la mística hebrea, a lo que principalmente se refiere es al mismo concepto como señala Cazelles (1981, p.132) cuya cita aparece entera en nuestro capítulo *Un primer nivel de lectura*. A su vez, y ya dentro de la tradición cristiana, esta metáfora existía en la tradición cristiana oriental, como vemos sobre el comentario que realiza Sainz Rodríguez (1979) sobre el interés hacia la literatura mística del cardenal Cisneros, quien “publicó diversos libros de la tradición mística cristiana, entre los que destaca San Juan Clímaco, el más popular de los ascetas orientales de su época. Llegó a ser Abad del Sinaí y entonces compuso su famosa *Escala Paradisi*, que es de donde el autor toma el nombre de Clímaco, pues en griego «climax» es escalera. Esta obra había sido traducida del griego al latín primeramente por un cierto Fray Angelo Clarín que, según la leyenda, aprendió el griego milagrosamente como en una especie de revelación; pero la traducción que eligieron los editores de Cisneros fue la del Venerable Ambrosio, monje camaldulense, gran helenista, y esta traslación nueva fue la que sirvió de texto para la versión, como dicen los prologuistas, a nuestro romance vulgar. La edición de Cisneros se publicó en Toledo, en 1505: *Libro que trata de la escalera espiritual por donde han de subir al estado de perfección*”. Esta “es una verdadera enciclopedia ascética y que los treinta escalones no son más que simplemente los treinta capítulos en que se dividió la obra” (Sainz Rodríguez, 1979, pp. 50-51). Para Sor María de Jesús, en *Mística Ciudad de Dios* la escala que sube la niña María es de 15 escalones, mientras que en este manual ascético, *Escala para subir a la perfección* (2012), al quedar inacabada, no se sabe exactamente cuántos escalones tiene ni las progresiones espirituales que encierra, por lo que la crítica suele interpretarla a la luz de lo escrito por santa Teresa.

Antes de proseguir quisiera aclarar un término que lo largo de nuestro trabajo vamos a utilizar en distintos sentidos, nos referimos a *tránsito*. Utilizamos este término muy del gusto de nuestra autora. Su valor es importante en relación con *Mística Ciudad de Dios*, porque si su traducción del latín es "paso de un lado a otro", a su vez integra varios sentidos como el de “cambio de condición” cuando se refiere al deceso de san José, al principio del capítulo 15 del Libro V, donde el cambio es de la muerte del cuerpo a la vida en espíritu. Otro sentido que utiliza Sor María de Jesús, esta vez basado en la analogía que ofrece el discurso en el que se relata una enumeración de pueblos relacionados con el templo de Zaragoza, es el que hábilmente le da a la muerte de

María, por su cambio de condición y por la identificación absoluta de la protagonista con el templo del Pilar, entendiéndose el trasfondo en el cambio de estado de templo pagano a cristiano, y máxime cuando la autora nos apunta que la “edad y año en el que murió” María es una cantidad que calcularemos en el segundo nivel de lectura, y que nos ofrece unas cifras que exceden en antigüedad a los hechos neotestamentarios: “De manera que se le dedicó este templo muchos años antes de su glorioso tránsito, como se entenderá cuando al fin de esta Historia de la gran Señora declare su edad y el año en que murió, que desde este aparecimiento pasaron más de los que de ordinario se dice. Y en todos estos años ya en España era venerada con culto público y tenía templos, porque a imitación de Zaragoza se le edificaron luego otros donde se le levantaron aras con solemne veneración” (MCD, 1295). Si sumamos las asociaciones de este párrafo nos damos cuenta de que, por ejemplo, en vez de “adoración” utiliza “veneración”, de *Venerus*, traducido como “de Venus”, “aras” que en latín son “altares” y “solemne” traducido como “ritual”. Una de las posibles lecturas que la suma de estos términos elegidos por la autora nos sugiere solapadamente es la cristianización de aquellos templos paganos de culto a lo femenino, transformándose en honor a María Virgen, cambiando de “condición”. El uso de los términos con varios sentidos homónimos y con una connotación sugerida es una constante en su tratado, según el contexto y las asociaciones a las que la palabra es sometida. Otro ejemplo de ello, que no vamos a analizar, y que aparece en el siguiente fragmento, lo tenemos con la palabra latina “seductor” (en latín significa “que atrae, que aparta, que retira”) resaltado entre comas para llamar la atención del lector: “porque Cristo, a quien llamaran seductor, había dicho y declarado que después de tres días resucitaría”. (MCD, 1062). Todo ello lo iremos analizando más adelante cuando abordemos el estudio, propiamente dicho, de *Mística*.

Volviendo al pequeño manual de la *Escala* agredana, incompleto por el “tránsito” de nuestra autora, tras una alegórica introducción de dos pequeños capítulos denominados “introducción” propiamente dicha y “declaración de la escala”, nos expone exhaustivamente todos los inconvenientes que cualquiera puede encontrarse en la búsqueda espiritual intramuros, es decir, dentro de sí mismo. Recogemos algunos fragmentos para explicar determinados términos que generalmente suelen malinterpretarse y dan una imagen distorsionada de lo que es el sendero ascético. Y, por ejemplo, en el título *Engaños que puede haber en quitarse la comida sin prudencia*,

encontramos una aclaración de cómo se debe afrontar la alimentación del aspirante, y, a tenor de lo mismo, vemos el humor tan sutil de nuestra abadesa:

Hay un engaño en algunas personas, y es que les parece que, si comen, no han de ser santos. Y no entienden que tiene Dios muchas moradas y caminos en su casa; y el comer medidamente no impide la perfección [...] ¡Qué mal sienten, qué poco entienden en qué consiste la verdadera santidad! Mas no me espanto, que, como los seguidores del mundo no saben de virtud, sino de comer, en no comiendo alguna persona -que es lo que ellos más sentirían-, la tienen por santa (Ágreda, M., 2012, p. 141).

En definitiva, el sendero místico se plantea desde la moderación de las costumbres donde “todo extremo es malo; y, en la materia de comer, muy peligroso” (Ágreda, M., 2012, p. 141).

Otra característica que debe desarrollar el aspirante es la constancia, como se indica en el capítulo séptimo donde trata el autoengaño, o lo que es lo mismo, los *Engaños que puede haber en los fervores de los principios, por no conocer de qué nacen, o por qué causa Dios los envía*, y recomienda cumplir con el deber espiritual diario: “Muchas veces envía Dios al alma favores para alentarla, por ser ella menos constante, para resistir los golpes de las tentaciones de la vida espiritual” (Ágreda, M., *Escala para subir a la perfección*, 2012, p. 151).

Pero en su análisis psicológico Sor María de Jesús hace la siguiente apreciación en relación con el concepto de la obediencia (Ágreda, M., 2012, pp. 134-135) que también aparece en *Mística Ciudad de Dios*⁵⁴: “Y el alma a quien Dios hiciera esta merced, de que todo lo haga la obediencia, téngala por muy grande [merced], y crea se la hace Su Majestad muy señalada” (Ágreda, M., 2012, p. 134).

Por lo tanto, tras la moderación en lo cotidiano, más la constancia en la práctica, añadiendo la obediencia, que implica humildad a lo superior, y siempre contando con el apoyo del confesor, podemos añadir que en el camino místico puede haber una trampa en extremo peligrosa que es el complejo de superioridad.

⁵⁴ En este fragmento, en vez de “favorcillos”, juega con “fervorcillos”, pero el mensaje es el mismo: “Con este raro ejemplo quedaremos enseñadas las almas, especialmente las religiosas, a no seguir nuestros fervorcillos y dictámenes contra el de la obediencia y voluntad de los superiores, pues en ellos nos enseña Dios su gusto y beneplácito y en nuestros afectos buscamos sólo nuestro antojo; en los superiores obra Dios y en nosotros, si es contra ellos, obra la tentación, la pasión ciega y el engaño” (MCD, 201).

¡Qué miseria la nuestra! Paréceme a mí que, los que se dejan llevar de estos favorcillos de los principios, son como el pobre avariento, que, como lo es tanto, aún no ha llegado a su poder sino alguna blanquilla, y piensa que tiene un tesoro. Hace mucha ostentación de ella, y aquélla saca, y esconde su pobreza (Ágreda, M. , 2012, pp. 151-152).

Así, al transitar por este sendero sin prestar la debida atención, se puede conseguir un efecto contrario al buscado: “Y tal vez comienza con el espíritu divino, y acaba con el espíritu malo” (Ágreda, M. , 2012, p. 151).

En los dieciséis capítulos de este manual lleno de advertencias se puede entender la mística como “lo que no hay que hacer”. El aspirante se encuentra con trabas psicológicas en la rigidez de las prácticas ascéticas, bien sea porque las realiza por capricho, sin consultarlas con el confesor, o bien por la extrema crueldad contra el propio cuerpo. Asimismo el que practica piensa que tiene visiones cuando son imaginaciones o puede que desatienda las oraciones, que tienen que ser una constante en él. Finalmente, el apoyo del confesor es crucial para aquellos que en este sendero buscan su “contrafuerte”, pues es a él a quien hay que acudir si se tienen dudas, tanto en lo que se siente como en lo que se realiza, aunque el problema aparece si el confesor “no es docto” como afirma Sor María. Todo ello es importante puesto que son obstáculos que conducen al alejamiento del objetivo y por lo tanto al desengaño del aspirante.

Sor María siempre acentúa el sentido común y la humildad en la práctica mística, sin ostentación alguna e incluso la propia redacción de *Escala* (2012) se debió a la obediencia hacia un prelado. Al quedar la obrita incompleta no se sabe si la escala iba a tener cinco, trece o quince o más escalones⁵⁵. De hecho, si seguimos con el análisis del texto, al principio del capítulo decimoséptimo titulado *Primera grada de la escala, cual es entrar en oración mental, y lo que es necesario para tenerla.*, tenemos las siguientes palabras de Sor María cuando hace referencia a santa Teresa:

[*En esto de la oración mental*] Remítome a infinitos libros que de esta materia hay escritos de muchos Siervos del Señor; y, en particular, a los de la santa Madre Teresa de Jesús, que lo hace divinamente, como dictada y alumbrada del Espíritu Santo (Ágreda, M., 2012, p. 182).

⁵⁵ A partir de lo que escribe Sor María deducimos que serían quince, como los que subió María niña al templo para prepararse, según se argumenta en el simbolismo de *Mística Ciudad de Dios*, igual que quince son las varas que tiene como medida de ancho y largo la cruz de Cristo.

Vemos en este pasaje su siempre suave humor en las palabras –“lo hace divinamente”- con las que se refiere a la obra de santa Teresa quitándose además el peso de explicar lo escrito en *Mística Ciudad de Dios*.

Así como en la quinta grada de la *Escala* se subraya la importancia de aquellos procesos de recogimiento que siente el que practica la oración mental, en las gradas posteriores se manifiestan todos los inconvenientes que se encuentra el principiante ante el “control de los sentidos”. Pero es en los dos capítulos de la introducción de la *Escala* donde aparecen “veladamente desvelados” los pormenores del método de Sor María, y es allí donde creemos que nos da la verdadera técnica de meditación por la que controla la mente y los sentidos, y que es la base metodológica de cualquier místico que se precie, siempre, eso sí, bajo “obediencia” de lo superior:

Hízome el Señor una merced muy grande en una visión imaginaria.
Púsome Su majestad al pie de una bellísima escala, y mostróme había de subir por ella.
Y fue así, porque en los tiempos en que el Señor ha continuado estas mercedes, me parece ha sido ir subiendo por esta escala.
Y así, para declararlas mejor, porque en esta causa se examine para quedar yo segura, lo haré por las gradas de ella, diciendo en cada una las mercedes, que la Majestad de Dios me ha hecho, repartidas por sus tiempos. El Señor dé luz para el acierto.
Harto temerosa me tiene esto, a cuya causa escribo violentada y con temores mil; y con deseo que los tenga quien lea estos papeles, no dando, a lo que en ello dijere, más aprecio que en los ojos de Dios tiene.
Bien sabe su Majestad que si, conforme mi dictamen y deseo, se hubiera esto de gobernar, ni yo escribiera, ni de ello hablara, sino lo forzoso para la seguridad. Pero, por la obediencia, yo me sacrifico al Señor, y por su amor sólo hago esto (Ágreda, M., 2012, pp. 117-119).

En la *Declaración de la escala*, o segunda parte de la introducción, prosigue:

En la hora de oración, estando recogida interiormente, me mostró el Señor una escala de grande altura y belleza.
Estaba firmemente [cimentada] sobre una cruz. La cruz, en la tierra. Y llegaba la escala desde ella hasta el cielo. En lo último de su eminencia la estaban sustentado Cristo nuestro Señor y su Santísima Madre (Ágreda M., 2012, p.120).

Con la musicalidad de las primeras líneas de esta *Declaración*, mediante la rima dentro de un texto en prosa⁵⁶, Sor María (2012) hace una llamada de atención: “Esto se

⁵⁶ Paraíso de Leal, I. (1976). *Teoría del ritmo de la prosa*, Barcelona: Editorial Planeta. p. 107: “En España la prosa rimada se dio entre los árabes y los judíos. En castellano, en los siglos XVI y XVII aparecen todavía esporádicamente las similitudines, pero a partir de entonces la tradición purista las considera defecto en la prosa”. En este fragmento la autora hace referencia al trabajo de Rubió i Balaguer, J. (1954). “Sobre la prosa rimada en Ramón Llull”. En *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, pp. 308-318. Madrid:s.n.

me mostró y quedó mi alma con mucho aliento, por conocer que, en subir por esta escala, consistía todo mi bien y acierto” (Ágreda, M., 2012, p. 121).

Al colocarlas como si de versos se tratara podemos darnos cuenta de que mediante la asociación de palabras provocada por la rima, se nos transmite un mensaje que en un principio pasaría totalmente desapercibido:

Esto se me mostró y quedó
mi alma con mucho aliento,
por conocer que, en subir por esta escala,
consistía todo mi bien y acierto.

En esta escala, el conocimiento se adquiere progresivamente mediante el control del “aliento”, que al rimar con “acierto”, nos indica “exactitud”, y cuya máxima expresión es la respiración suspendida, subrayada por el verbo “quedó”. Mediante la rima deducimos que subir o conocer la escala es insistir en esta práctica respiratoria que debe realizarse con la columna recta, o “cruz cimentada” o “fundamento”, según indica más adelante:

Lo primero de esta escala, y el fundamento adonde se ha de afirmar, es la cruz, para que, puesta y fijada la cruz, vaya segura. Cruz, cruz había de ser el cimiento, para tan alto edificio. Y si este camino de la vida o virtud no va con tal fundamento firme, no se puede conseguir lo que el Señor me pide; ni sería como me muestra el verdadero camino: si es verdadero, por la cruz ha de ir, y en cruz ha de estar puesto (Ágreda, M., 2012, p. 121).

En el ejercicio de análisis hecho hasta ahora hemos buscado el sentido o concepto “interior” y desde esta perspectiva podemos entender toda la obra de Sor María de Jesús, así como la de otros místicos. Sin embargo, si capturamos los conceptos simbólicos junto con sus imágenes, y aislamos éstas desproveyéndolas de su metáfora y del concepto asociado en la obra, lo único que conseguimos es que no se entienda lo que se nos quiere transmitir cualquiera que sea el autor. Además, el concepto “interior” que nos enseña Sor María permite entender y aplicar lo estudiado sobre cualquier religión, puesto que el concepto “virtud”, así como el de “pecado”, no sólo se circunscribe al cristianismo, siendo como es un concepto que no entiende de barreras religiosas. Por lo tanto, la “universalidad” de los principios que nos enseña Sor María de Jesús de Ágreda es aplicable a cualquier persona de cualquier raza, credo, religión o nacionalidad, y por

extensión nuestra abadesa nos explica el concepto de “católico”⁵⁷ sin politizarlo ni concretarlo en Roma.

En relación con el sentido de la respiración, San Juan de la Cruz, cuando explica en prosa los versos de *Llama de amor viva*⁵⁸ a doña Ana del Mercado y Peñalosa, revela que al control de una técnica de respiración llamaba “aire delgado” o “silbo de aire delgado” y añadía: “Di esto al mundo; mas no lo quieras decir al mundo, porque no sabe de aire delgado”⁵⁹. Habla de un determinado tipo de respiración sutil y casi imperceptible pero al tiempo eficaz. Además, advierte al que quiera manifestarlo que no se dilate mucho y pide que no se exponga demasiado por la falta de comprensión del público en general, puesto que la gente no cree que con una técnica de respiración y su control también se pueda controlar la mente y llevarla a estados de consciencia cada vez más puros, venciendo de esa manera la “asociación” que provocan los sentidos.

El “silbo” del que habla san Juan en relación con la respiración lo menciona asimismo santa Teresa en las *Moradas*, pero en el caso de la santa no como respiración sino como un sonido que se oye. De todo esto nos habla también el autor hindú

⁵⁷ Corominas, J. y Pascual, J. A. (1954). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos. «Católico, tomado del lat. catholicus y éste del gr. καθολικός “general”, “universal”, derivado de ὅλος, “todo”».

⁵⁸ San Juan de la Cruz (2000). *Llama de amor viva*. (García Fraile, Ed.) Madrid: San Pablo .Además, los fragmentos que vamos a comentar también aparecen en San Juan de la Cruz. (1991). *Obras completas*. (L. Ruano de la Iglesia, Ed.) Madrid: BAC, pp. 953-954.

⁵⁹ San Juan de la Cruz, 2000, pp. 103-104. El párrafo completo se desarrolla así: “¡Oh, pues, tú, toque delicado, Verbo Hijo de Dios, que por la delicadeza de tu ser divino penetras sutilmente la sustancia de mi alma, y, tocándola toda delicadamente, en ti la absorbes en divinos modos de deleites y suavidades nunca oídas en la tierra de Canaán, ni vistas en Temán! (Bar 3,22). ¡Oh, pues, mucho, y en grande manera mucho delicado toque del Verbo, para mí tanto más cuanto, habiendo trastornado los montes y quebrantado las piedras en el monte Horeb con la sombra de tu poder y fuerza que iba delante, te diste más suave y fuertemente a sentir al profeta en silbo de aire delgado! (1R. 19, 11-12). ¡Oh aire delgado!, como eres aire delgado y delicado, di: ¿Cómo tocas delgada y delicadamente, Verbo, Hijo de Dios, siendo tan terrible y poderoso? ¡Oh dichosa y mucho dichosa el alma a quien tocares delgada y delicadamente, siendo tan terrible y poderoso! Di esto al mundo; mas no lo quieras decir al mundo, porque no sabe de aire delgado y no te sentirá, porque no te puede recibir ni te puede ver (Jn 14,17), sino aquellos ¡Oh Dios mío y vida mía!, verán y sentirán tu toque delgado, que, enajenándose del mundo, se pusieren en delgado, conviniendo delgado con delgado, y así te puedan sentir y gozar; a los cuales tanto más delgadamente tocas cuanto por estar ya adelgazada y pulida y purificada la sustancia de su alma, enajenada de toda criatura y de todo rastro y de todo toque de ella, estás tú escondido morando muy de asiento en ella. Y en eso los escondes a ellos en el escondrijo de tu rostro que es el Verbo de la conturbación de los hombres (Sal 30, 31)”.

Patanjali⁶⁰, quien en su tratado en esta materia sobre lo sutil explica detalladamente el proceso de interiorización paulatino que se produce dentro del asceta y aclara perfectamente la razón de ese “silbo” cuyo sonido va cambiando poco a poco según la profundidad de meditación del aspirante⁶¹.

También San Juan advierte de otros peligros, como el que aparece si el aspirante escucha “métodos rateros” que espiritualmente no llevan a ningún sitio y hace la siguiente advertencia sobre aquellos que quieren acceder al mundo exclusivo de los místicos mediante la simple lectura y la elucubración racional o filosófica o pagando sumas importantes de dinero:

De esta manera muchos maestros espirituales hacen mucho daño a muchas almas, porque, no entendiéndolos las vías y propiedades del espíritu, de ordinario hacen perder a las almas la unción de estos delicados ungüentos con que el Espíritu Santo les va ungiendo y disponiendo para sí, instruyéndolos por otros modos rateros que ellos han usado o leído por ahí, que no sirven más que para principiantes. Que, no sabiendo ellos más que para éstos, y aun eso plega a Dios no quieran dejar las almas pasar, aunque Dios las quiera llevar, a más de aquellos principios y modos discursivos e imaginarios, para que nunca excedan y salgan de la capacidad natural con que el alma puede hacer muy poca hacienda (San Juan de la Cruz, 2000, pp. 151-152; 1991, p. 989).

3.1. La visión crítica ante la mística o “curiosidad”

Sor María de Jesús expone de forma directa la razón del uso de la alegoría en torno al sendero místico y lo hace con la siguiente cita: “sin la reverencia que deben y con vana curiosidad investigar y preguntar por caminos sobrenaturales lo que es sobre su entendimiento y no les conviene saber” (MCD, 579). Esto responde a lo que significa para los ascetas-místicos el concepto de “investigar y preguntar” y, por lo tanto, la utilización de un lenguaje alegórico que explique lo humano y lo divino ajeno a cualquier “curiosidad” humana que inevitablemente conlleva una crítica cruel, y más de aquellos que si en algún momento hacen el “intento” no llegan a nada.

Poniendo en práctica los consejos de Sor María de Jesús de Ágreda, y en señal de respeto y aquiescencia hacia quien guía esta tesis doctoral, sobre este tema haremos ahora referencia a otras perspectivas a las que, aun no compartiéndolas en muchos

⁶⁰ Patanjali. *Yoga Sutra*. (1993). (A. J. Bahm, Ed.) Berkeley (CA): Asian Humanity Press.

⁶¹ Entiéndase el término como el juego de palabras de la denominación del que pretende algo y a la vez del que aprende a respirar.

casos, es lógico dar cabida en estas páginas. Simplemente las citaremos, pero sin ánimo de polemizar querríamos advertir que, en nuestra opinión, algunos de estos algunos planteamientos poco o nada tienen que ver con el enfoque sobre lo espiritual que nos ofrece la obra de la Venerable en ninguno de los niveles de lectura propuestos⁶².

Es en el segundo nivel de lectura donde mediante la analogía y asociación de conceptos nos explica la autora lo que significan los términos bíblicos y espirituales, por lo que el uso o mención a la bibliografía externa y ajena a *Mística Ciudad de Dios* no tiene sentido en muchas ocasiones, ya que exige del lector la “obligación mental” de mantenerse ante la obra en un primer nivel de lectura, es decir, exclusivamente histórico, y otra postura le puede llevar a “camino sin salida”.

Un ejemplo de identificación por similitud o analogía, desde un punto de vista “externo” o primer nivel de lectura, está en la relación entre el concepto “Dios” y el concepto “roca”, que en el segundo nivel de lectura, o perspectiva “interna”, tiene connotaciones diferentes. Por tanto, sobre esta asociación primera podemos interpretar de acuerdo con Anthony John Lappin (2005, pp. 71-82) otros significados:

No obstante, la similitud entre Dios y una roca tampoco debe interpretarse equívocamente: los conceptos de Dios y una roca no son enteramente diferentes. La relación de Dios y la roca es una *analogia entis*: la comparación entre ambos nos indica que Dios es firme, que protege a los fieles, que es imperecedero, pero no que sea material, gris o proclive a la erosión. La roca es de algún modo parte de la naturaleza de su Creador y nos permite hablar de Él en función de sus criaturas, siempre que se reconozca la distinción entre el Creador y lo creado (2005, p. 76).

Posteriormente Lappin (2005) habla del término “alegoría” que, utilizado por Sor María de Jesús a lo largo de *Mística Ciudad de Dios*, nos ofrece un resultado totalmente personal en cuanto a significado se refiere, lejos de lo establecido y prefijado con un uso de los recursos retóricos desde una perspectiva contraria a la “externa” que explicaremos en el segundo nivel de lectura:

⁶² Sin embargo se hace obligado presentarlos porque son estudios fundamentados en uno de los aspectos de la mística estudiada tradicionalmente: Bynum, Becwith, Scott, Foucault, Dronke, Cirlot, Schipperges, Jardine, Geertz, Graña Cid, Sainz Rodríguez. Todos ellos recogidos a través de un artículo crítico escrito por Almudena Blasco que analiza el trabajo de Sanmartín Bastida (2012). *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, col. Proliepo.

El uso de la analogía es fundamental cuando se intenta hablar de realidades espirituales como el cielo y el infierno, que no pueden ser experimentadas bajo condiciones materiales. Si Dios no puede equipararse sencillamente a una roca [...] la relación entre lo material y lo espiritual tendrá que ser analógica. Debe haber una conexión orgánica entre la imagen y la realidad espiritual; el medio a través de lo cual se establece esta conexión es la alegoría. Lo que previamente se tenía por real [...] se transforma en una imagen de la realidad psicológica o espiritual y, por eso, superior a la meramente material. Esta realidad espiritual se expresa mejor mediante las formulaciones académicas y filosóficas de los teólogos que por una imaginería narrativa. De este modo la alegoría es, en primer lugar, una expresión de la sujeción de lo imaginativo a lo dogmático (2005, pp. 76-77).

De forma análoga, Rebeca Sanmartín Bastida realiza un estudio sobre Sor María de Santo Domingo (Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, 2012), cuyo enfoque analizaremos también a través de la mirada de Almudena Blasco (2014, pp. 408-411), que profundiza en este brillante trabajo⁶³ y que citamos al margen de cualquier controversia, y que en el siguiente fragmento pone de manifiesto las circunstancias externas, que ya anticipamos, son coincidentes con las de Sor María de Jesús de Ágreda, en cuanto a control y vigilancia de los prelados o ministros, aunque necesarias en el proceso espiritual que implica la clausura. En relación con el artículo de Blasco, enumera prácticamente a todos los autores con los que Sanmartín configura su estudio, pero nosotros mencionaremos los más representativos, porque nuestro cometido no es más que resaltar la amplitud de estudio que puede ofrecer este aspecto espiritual y su expresión literaria.

Por ese motivo aclara, nada más empezar, que su aproximación deja a un lado el carácter esencialista de la condición femenina (p. 27) para asumir la idea expuesta por Simone de Beauvoir en el *Segundo Sexo* de una mujer que se hace en el transcurso de una vida dedicada al estudio, el fervor y la contemplación; de una mujer religiosa vigilada, precisa de inmediato la autora (Blasco, 2014, p.409).

Ejemplos de posturas encontradas en este tipo de literatura lo tenemos en el siguiente fragmento, donde la vigilancia implica autocontrol aparente y las frustraciones vitales ocultas.

Es en esas condiciones cuando se ve en la necesidad de afrontar, en su interés por clarificar las prácticas espirituales y textuales femeninas, la noción de representación:

⁶³ Nuestra intención es la de resaltar el trabajo de Sanmartín Bastida y remitimos toda las referencias bibliográficas que pueda suponer la mención de cada autor a Bibliografía general, en donde detalladamente se encuentran las entradas de aquellos, y no las daremos a pie de página.

precisar el doble sentido del concepto, representación como hacer presente algo, re-presentación como interpretar y repetir un papel previamente fijado, donde aparece bastante clara la deuda con los estudios de Walker Bynum, en su intento de adaptación de nociones de origen fenomenológico a las actuaciones de las mujeres religiosas vigiladas con el fin de entender mejor su *performance* (2014, p. 409).

Blasco, por tanto, resalta la forma de investigar basada en los principios de Walker Bynum sobre la condición de ser vigilada por otro, y que esta obediencia, en palabras de Sor María de Jesús, constituye “el óbice del impedimento”: “recorrido sobre la problemática de la mujer vigilada, es decir, la conciencia de ser observada y por añadidura la estrategia mimética en la reconstrucción de un modelo de santidad” (Blasco 2014, p. 409).

Partiendo de la figura de Hildegarda von Bingen, estudiada por Cirlot, los autores, que además hace referencia y con los que Sanmartín Bastida enriquece su trabajo son, entre otros, los de Peter Dronke y Joan W. Scott “sobre el género como categoría de análisis”, señalando Blasco la ausencia de los de Heinrich Schipperges.

En el siguiente fragmento de Blasco vemos qué piensan los críticos en relación con el concepto “místico”. Desde Hatzfeld, con *los estudios literarios sobre la mística española*, hasta Foucault, que analiza la perspectiva sexual o la asfixia de un ambiente cerrado como el de convento-prisión. En este último sentido, se nos está hablando de las “falsas vírgenes” a las que Sor María de Jesús de Ágreda hace referencia en *Mística Ciudad de Dios*, pero nuestra autora, como monja franciscana concepcionista, orden fundada por Beatriz de Silva, exalta la feminidad, su derecho al sendero espiritual y al conocimiento, y en cierto modo, su superioridad en relación con el varón por la profunda abnegación aceptada en su educación vital. Sobre este particular, los trabajos de Graña Cid dan luz a este aspecto, sin olvidar la edición de Undset sobre Catalina de Siena⁶⁴.

Blasco, por su parte, incide en el privilegio de ser vigilada nos indica en el siguiente pasaje:

Reconstruye así el ambiente intenso, cerrado, del universo doctrinal femenino donde emerge “el privilegio de ser mística” como un principio de distinción. O, por ejemplo, cuando en el capítulo dedicado a “la maternidad y el deseo” (pp. 123-163), que se inicia

⁶⁴ Undset, S. (1951). *Santa Catalina de Siena*. En M. Bosch & J. Armada (Eds.) Madrid: Ediciones Encuentro.

con una glosa de la figura de Catalina de Siena, “la Mamma” como era conocida, afronta una de las cuestiones clásicas de la religiosidad extrema de las mujeres, también expuesta por Walker Bynum en su ya clásico *Jesus as mother*, donde la mujer religiosa vigilada adquirió las virtudes de un estilo propio de pensar, pero también, indudablemente, sus defectos. Aquí se habla mucho de la construcción de la esfera propia, y poco de los defectos que esa esfera propia induce, quizás porque como ya nos advirtió la autora en la introducción “no iba a estudiar la feminidad del verbo literario de Sor María de Santo Domingo otorgando sentido fisiológico a su palabra” (Sanmartín Bastida, 2012, p. 30; citado en Blasco, 2014, p. 410).

Tras analizar la temática de “la maternidad como deseo”, Blasco enumera a diferentes autores a los que Sanmartín hace referencia en su tesis, como Sara Becwith, y sus estudios sobre la identidad cultural centrada en la devoción hacia el cuerpo de Cristo en la Edad Media, “los estudios feministas de Lisa Jardine” y “de antropología interpretativa de Clifford Geertz”, y resalta los estudios de éstos, en especial ante “la puesta en escena del dolor” (Blasco, 2014, p. 410). En este último caso menciona las perspectivas de cada autor sobre la *Vitae Christi* y el *Christ’s Body* que la llevan, como consecuencia, al proceso del alimento o, mejor dicho, a su ausencia como muestra externa ascética, y comenta lo siguiente apoyándose en el capítulo de Sanmartín Bastida titulado *En torno a la comida* (2012, pp. 209-240):

El tema por supuesto es la Santa Anorexia. De nuevo la dependencia de Walker Bynum resulta inevitable pero es muy acertado el comenzar con el pionero estudio de Rudolph M. Bell, al que se le atribuye (p. 210) que la *Holy Anorexia* “se trata de una enfermedad marcada por el género”. De hecho el trabajo de Bell es más complejo que todo eso, como se adelanta a decir William N. Davis en el excelente epílogo a su libro y como se puede advertir en los dos últimos capítulos: *Historical Dimensions, Ascent; Historical Dimensions, Decline* (pp. 114-151 de la obra citada), un trabajo de contextualización histórica del fenómeno de la anorexia sustentado en poderosos análisis de la iconografía o de la escritura de algunas mujeres como Veronica Giuliani. Es evidente que en este camino luego había que afrontar —aquí se hace en el capítulo titulado “La palabra y el teatro del trance”— la escenografía de un proceso mimético (Blasco, 2014, p. 411).

Sin detenernos más en el trabajo de Blasco mencionaremos brevemente a algunos autores que Sanmartín Bastida trata en su obra sobre Sor María de Santo Domingo, y que ilustran a la perfección el abanico de posibilidades interpretativas de este tipo de literatura. Entre ellos Carla Casagrande (2000), que analiza los adornos y la indumentaria dentro de la conducta de estas religiosas, y Pedro Sainz Rodríguez, que ya a comienzos del siglo pasado hizo un interesante estudio en relación con el misticismo en sí y cuyos comentarios han sido añadidos para presentar el tratado de nuestra autora.

3.2. Algunos apuntes antropológicos

Dentro del contexto europeo era habitual la experiencia monástica orientada hacia mujeres sin recursos, bien por un estado de desamparo social como la viudedad u orfandad, o simplemente por ser mujer “con problemas”. Y así, en el trabajo de Carmen Alarcón Román (2014) sobre Francisca de Santa Teresa, religiosa y autora de 11 piezas dramáticas y 81 composiciones líricas, encontramos una disertación sobre la ascesis de la vida monástica que se refleja en la obra literaria de esta monja, tal como se recoge dentro del siguiente texto:

Sor Francisca de Santa Teresa (1654-1709), 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 (Alarcón Román, 2014, p. 46).

Lógicamente, la generalización de esta tendencia a la reclusión se reflejó en la literatura, por ejemplo en la picaresca, en donde hallamos el concepto de “falsos místicos” que proliferaban en una sociedad corrupta, generando confusión dentro de la institución religiosa que les albergaba. Como recoge Alarcón Román (2014) y nosotros hemos desarrollado en el capítulo *Religión y superstición sincrónicas en los grandes cambios sociales*, era muy frecuente este fenómeno:

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 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 inquisitorial.

A su vez Alarcón Román menciona a Nelken para certificar la aceptación de la vida monástica con una búsqueda sincera espiritual y, en su defecto, la de entregarse en

aparición a la misma. Así dice el siguiente fragmento del artículo de Alarcón Román (2014):

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, arrastradas por su pasión fuera de los límites señalados por la Iglesia” (p. 46).

No es de extrañar que quienes estudian este tipo de literatura conventual puedan pensar que la totalidad de los trances místicos son “teatro”. Pero desde esta perspectiva habría que establecer, con otro tipo de estudio, las diferencias sustanciales de aquellos “pseudomísticos” y “pseudorreligiosos”. La forma de utilizar la literatura como testimonio de sus pensamientos, que se canaliza a través de sus escritos con la denuncia, burla o frustración emocional, deberían hacerse analizando los procedimientos de investigación inquisitorial que se aplicaron en su momento sobre este segmento de población, cuyas circunstancias particulares y vitales les encaminó hacia la reclusión dentro de un entorno construido para la búsqueda espiritual. Probablemente, esos sentimientos frustrados, ligados a veces al sentimiento maternal, se reflejan ante el nacimiento de Jesús, o en la experiencia de dolor por su circuncisión. Pero Sor María de Jesús de Ágreda trata el asunto maternal desde una perspectiva totalmente mística en la que hallamos compasión y misericordia, entendiendo estas palabras con la dignidad que se merecen y dirigiéndolas hacia todas las criaturas del orbe.

A la hora de abordar determinados conceptos que aparecen en las escrituras, como puede ser la circuncisión de Jesús que se menciona en *Mística Ciudad de Dios*, encontramos que Sor María lo trata como algo único, misterioso y espiritual, y resalta una costumbre, obligada por ley, e injusta en el fondo, puesto que los inocentes nacen sin culpa y por lo tanto no están obligados a purificarse, por lo tanto la ablación genital tanto masculina, y por extensión femenina, no tiene sentido, como no lo tiene ese sacrificio u oblación de los infantes:

El misterio de la circuncisión era particular y único y pedía especial ilustración del Señor, y ésta esperaba la prudente Madre oportunamente; y en el ínterin, hablando con la ley que la ordenaba, decía entre sí misma: ¡Oh ley común, justa y santa eres, pero

muy dura para mí corazón, si le has de herir en quien es su vida y dueño verdadero! ¡Que seas rigurosa para limpiar de culpa a quien la tiene, justo es; pero que ejecutes tu fuerza en el inocente que no pudo tener delito, exceso de rigor parece, si no te acredita su amor! ¡Oh si fuera gusto de mi amado excusar esta pena! Pero ¿cómo la rehusará quien viene a buscarlas y a abrazarse con la cruz, a cumplir y perfeccionar la ley? (MCD, 575).

En el siguiente fragmento, perteneciente al apartado de “doctrina”, explica cómo hay que entender el capítulo dedicado a la circuncisión de Jesús, momento en que se entrega el nombre al “niño Dios”. Nos da a entender que el concepto del que se habla es una alegoría y la “ignorancia terrena” la ha transformado en “trato familiar” (cotidiano o costumbre humana), donde se pretende transferir a lo espiritual conceptos de la vida y, por tanto, equivocados en su significado o “párvulos”. En este fragmento aparece en su contexto el fragmento con que Sor María de Jesús define la palabra “curiosidad” utilizada como parte del título principal de este capítulo:

Hija mía, quiero renovar en ti la doctrina y luz que has recibido para tratar con suma reverencia a tu Señor y esposo, porque la humanidad y temor reverencial han de crecer en las almas, al paso que reciben más particulares y extraordinarios favores. Por no tener esta ciencia muchas almas, unas se hacen indignas o incapaces de grandes beneficios; otras, que los reciben, llegan a incurrir en una peligrosa y torpe grosería que ofende mucho al Señor, porque de la suavidad dulce y amorosa, con que su dignación divina muchas veces las regala y acaricia, suelen tomar un linaje de osadía o presuntuosa parvulez para tratar a la Majestad infinita sin la reverencia que deben y con vana curiosidad investigar y preguntar por caminos sobrenaturales lo que es sobre su entendimiento y no les conviene saber. Este atrevimiento nace de juzgar y obrar con ignorancia terrena el trato familiar con el Altísimo, pareciéndoles que ha de ser al modo del que suele tener una criatura humana con otra igual suya (MCD, 578-579).

En el segundo nivel de lectura podremos indagar lo que realmente nos quiere transmitir Sor María de Jesús desde un punto de vista espiritual.

Por otro lado, y desde un punto de vista solamente histórico -o primer nivel de lectura- y aprovechando el motivo de la circuncisión, vamos a analizar un serio problema que existía entonces en relación con las reliquias como publicidad religiosa para las masas. María Isabel Toro Pascua (2001, pp 219-254), en su trabajo sobre las “falsas reliquias” examina lo que se generó en la Iglesia, así como la crítica de los protestantes, especialmente los erasmistas, que lo consideraron como superchería e idolatría en el seno de la Iglesia. Así, se puede ver cómo había bastante falsedad entre ciertas reliquias:

Dentro de este primer tipo de reliquias destacan aquéllas que por su multiplicidad (debiendo ser necesariamente únicas) o por la excesiva cantidad de restos conservados

arrojan serias dudas sobre su autenticidad, pese a venerarse como si de reliquias auténticas se tratase. Entre las primeras aludirá Valdés en su *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (200-201) al prepucio de Nuestro Señor (se menciona uno en Roma, otro en Burgos y otro en Nuestra Señora de Anversia), la cabeza de San Juan Bautista (localizada en Roma y en Amiens, Francia), las reliquias de los apóstoles, que, aunque eran doce, se conservan las de unos veinticuatro en diversas partes del mundo, etc.; de las segundas menciona, entre otras, los numerosos clavos y la desmesurada cantidad de madera de la cruz, que «bastaría para cargar una carreta» y la abundante leche conservada de Nuestra Señora (Toro Pascua, 2001, p. 231).

Pero, por su parte Sor María trata en *Mística Ciudad de Dios* la utilización de esas reliquias como “consuelo espiritual”.

Hizo juntamente la gran Señora doce cruces con sus cañas o astas de la altura de las personas de los apóstoles y dio a cada uno la suya para que en su peregrinación y predicación la llevase consigo, así en testimonio de lo que predicaban como para consuelo espiritual de sus trabajos, y todos los apóstoles guardaron y llevaron aquellas cruces hasta su muerte. Y de lo mucho que alababan la cruz tomaron ocasión algunos tiranos para martirizarlos en la misma cruz a los que dichosamente murieron en ella (MCD, 1235).

El peculiar estilo de Sor María se refleja en la exageración del tamaño de la cruz con la que cargan los apóstoles en sus viajes y que es una especie de “ironía” en relación con este tema poniendo de relieve que las reliquias son una superstición más. Pero esta imagen en la que equipara la altura de la cruz con la del apóstol admite otra lectura: la sugerencia de que la cruz corresponde a lo que da la altura, es decir, la columna, como hemos visto en el análisis de la *Escala*.

A pesar de todo, Sor María de Jesús entiende el concepto de devoción que despierta en las gentes este tipo de costumbre:

A más de todo esto dio la piadosa Madre a cada uno de los doce apóstoles una cajilla pequeña de metal que hizo para este intento, y en cada una puso tres espinas de la corona de su Hijo santísimo y algunas partes de los paños en que envolvió al Señor cuando era niño y otros de los que limpió y recibió su preciosísima sangre en la circuncisión y pasión; que todas estas sagradas prendas tenía guardadas con suma devoción y veneración, como Madre y depositaria de los tesoros del cielo (MCD, 1235).

Basándonos en todo lo dicho anteriormente creemos que hay que entender la figura de Sor María de Jesús como la de una escritora “razonable” en un tiempo -el de entonces y tal vez el de ahora- en el que no se podía expresar claramente ante esta clase de fenómenos sociales, máxime cuando había tantos intereses en juego. Por ello, y a partir de su modo de expresión, apreciamos en sus explicaciones un valor y una

inteligencia, que se nos muestran inmensos y, afortunadamente para el trabajo que nos ocupa, difícilmente clasificables.

Antes de pasar al estudio del tratado agredano, concretamos que por encima de razones sociales, antropológicas e, incluso, por encima de la crítica laica, la figura de Sor María de Jesús brilla con luz propia en la mística del siglo XVII.

4. ESTUDIOS SOBRE *MÍSTICA CIUDAD DE DIOS*

4.1. Referencia del tratado agredano en las epístolas a Felipe IV

Hasta ahora, los trabajos sobre Sor María de Jesús de Ágreda se han centrado principalmente en el estudio de su obra epistolar, en torno a los términos devocionales que la abadesa propone, o al debate filosófico-religioso que puedan generar sus palabras en el seno de la institución religiosa que la sustenta. Recordemos que todo su corpus literario forma parte de lo que se conoce como “escritura femenina conventual de la España del Siglo de Oro” (Bonfils, 2008, p. 33), y puesto que nuestro análisis se centra principalmente en torno al tratado agredano, obviaremos, en su conjunto, la actividad literaria de ese segmento de población porque nos llevaría por otros derroteros, lejos de nuestro propósito⁶⁵.

Expondremos aquellos escritos que nos han parecido más importantes por la posible relación que tienen con nuestro objetivo de estudio⁶⁶, sobre todo para poner de relieve la singularidad de *Mística Ciudad de Dios* frente a la restante obra literaria de Sor María de Jesús de Ágreda, puesto que ya desde un primer nivel de lectura es evidente que su obra culmen es particular en todos los sentidos y de difícil clasificación, básicamente porque, como manifiesta Bonfils (2008), su “estatus como texto” (p. 33) plantea serias preguntas todavía no resueltas:

¿Frente a qué tipo de escritura nos encontramos: escritura *inspirada* (por Dios, se supone, a través de la mediación de la Virgen María) o pura *invención* literaria elaborada a partir de una serie de cánones heredados de ciertas tradiciones de la escritura sagrada? Esta pregunta resulta difícil de resolver sin abordar previamente una reflexión sobre las distinciones entre escritura inspirada y escritura de invención. Por otra parte, María de Jesús de Ágreda no parece tener un criterio unánime a lo largo de su obra. La monja concepcionista no pretende seguir una serie de criterios fijos que podrían conferir a su texto un estatuto claro o, por lo menos, constante (Bonfils, 2008, p. 33).

Para Bonfils (2008), esta dificultad se resuelve en “el concepto de revelación privada” (p. 33) muy común en la dinámica literaria conventual femenina del Siglo de Oro, y que desarrollaremos más abajo a la hora de comentar el título de su obra en el capítulo titulado *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*.

⁶⁵ Baranda Leturio, N. & Marín Pina, C. (Eds.) (2014). Letras en la celdas, Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna. Iberoamericana /Vervuert.

⁶⁶ En la progresión que estamos realizando de lo general a lo específico, hacemos este balance de opiniones sobre nuestro objeto de estudio que se resolverá, con su pertinente conclusión, en el capítulo titulado *Un primer nivel de lectura*.

Entre los estudios más modernos contamos con los de Morte Acín (ver en bibliografía) quien se centra no sólo el contexto histórico y social de la época sino en la obra epistolar entre Sor María y el rey Felipe IV, publicada en la Biblioteca de Autores Españoles, en el epistolario editado y estudiado por Seco Serrano (1958). Por nuestra parte, y sin ahondar en contextos exteriores, vamos a entrever las intrigas que sobrevolaban sobre la Venerable y podremos entender algunos aspectos esenciales de la obra como son el secreto sobre su composición así como el informe a Su Majestad en relación con la misma.

Dentro del *Epistolario* aparecen distintas referencias a *Mística Ciudad de Dios*, obra entre cuyos niveles de lectura se aprecia un espíritu didáctico análogo al que aparece a menudo en la correspondencia entre el rey y la abadesa. Sirva de ejemplo la carta que Sor María dirigía al monarca el 25 de octubre de 1643; en ella le recuerda que la presencia “exterior” de la paz y la justicia en la nación nace de la práctica, con discernimiento de aquellos principios morales ofrecidos por la Iglesia y aplicados “dentro” de uno mismo, como nos muestra en la siguiente carta “de Sor María, 25 de octubre de 1643” (1958):

Confieso que de lo que más necesita la Monarquía de V. M. es de paz: ésta se alcanzará con la justicia, porque David juntó estas dos virtudes y nunca se vio ser un príncipe fielmente servido, si no es temido; y el temor no se consigue sin alguna demostración prudente de rigor; y como la justicia consiste principalmente en dar a cada uno lo que le pertenece, usando de ella V. M. hará en primer lugar se le dé a Dios el culto, reverencia y servicio que lo debemos, como hijos de la Iglesia y profesores de su fe santa, evitando las ofensas que le hacemos, castigando al malo y premiando al bueno; y, en segundo lugar, el cumplimiento de buenos vasallos y fieles a su Rey y Monarca; y tanto más cuanto V. M. defendiere la causa del Altísimo, correrá por su cuenta la de V. M. y se podrá animar a la confianza (p.7).

Esta paz se consigue mediante el uso de técnicas psicológicas y determinados procesos contemplativos, no sólo para el propio individuo, sino transmisibles a la actividad o al ámbito en que se desarrollan. Y esto se evidencia todavía más en un rey o gobernante y en la nación que dirige.

Sin pretender adelantarnos aclaramos que la observación mental de uno mismo es una técnica que se establece en los fundamentos católicos o “universales”. Se busca practicar la verdad y la humildad, y a la vez abstenerse de la codicia o la lujuria que generan insatisfacción constante. Sor María de Jesús diserta sobre las virtudes teologales y morales desarrolladas en el libro II, pero es al final del tratado cuando Sor

María aborda psicológicamente la motivación profunda que llevamos cada uno de nosotros en las profundidades del subconsciente y por las que creamos nuestro propio destino. El hecho de profundizar en todos los aspectos psicológicos sería desviarnos de nuestro propósito, aun así, justificamos lo dicho con las siguientes citas que más nos han interesado. La primera nos habla de la causa última o primera de lo que hoy llamaríamos “depresión”, que para nuestra autora es un aspecto que en su día era “un arte poco conocido” y relacionado con el “pecado” de la pereza. Para Sor María, esta tiene una faceta mucho más amplia de lo que se entiende vulgarmente y su acción inmediata es llevar a la psiquis hacia el inmovilismo, lo que implica la presencia de enfermedades psicosomáticas.

Perseveró con todo esto su porfía hasta llegar con la séptima tentación de pereza; pretendiendo introducirla en María santísima con despertarle algunas achaques corporales y lasitud o cansancio y tristeza, que es un arte poco conocido, con que este pecado de la pereza hace grandes suertes en muchas almas y las impide su aprovechamiento en la virtud (MCD, 491).

La segunda cita nos transmite cómo influyen los patrones psicológicos que de generación en generación condicionan toda la línea familiar en la que se desarrolla un niño, pero a su vez ofrece la esperanza dentro de la oración para poder romper esa cadena. Por último nos habla de aquellos seres excepcionales que nacen con el don espiritual y en los que la batalla, dentro del subconsciente, es, todavía, más cruenta:

Y cuando los padres no tienen méritos propios ni virtudes sino culpas y vicios, entonces también los ángeles alegan en favor de la criatura los merecimientos que hallan en sus pasados, abuelos o hermanos, y las oraciones de sus amigos y encomendados, y que el niño no tiene culpa porque sus padres sean pecadores o hayan excedido en la generación. Alegan también que aquellos niños con la vida pueden llegar a grandes virtudes y santidad, y que no tiene derecho el demonio para impedir el que tienen los niños para llegar a conocer y amar a su Criador. Y algunas veces les manifiesta Dios, que son los niños escogidos para alguna obra grande del servicio de la Iglesia, y entonces la defensa de los ángeles es muy vigilante y poderosa, pero también los demonios acrecientan sus furor y persecución, por lo que conjeturan el mismo cuidado de los ángeles (MCD, 1258).

Siguiendo con los avatares que sufrió nuestra autora durante la escritura de su tratado, podemos decir que Sor María, en su soledad, actuaba en el “oficio sólo de madre, y madre sola de su Hijo” (MCD, 536) e inspeccionada por la censura inquisitorial en relación con su propia obra y su comportamiento entre las religiosas levantaba todo tipo de sospechas. Por la siguiente carta vemos que *Mística Ciudad de*

Dios, referida como “historia de la Reina del cielo”, era una obra cuya elaboración se desconocía y que sólo el rey Felipe poseía el primer manuscrito del que la autora misma le hizo entrega en la primera visita a Ágreda, como se recoge en la carta “de Sor María, 18 de febrero 1650” (1958):

Después de mi enfermedad, vinieron de parte de la Inquisición a ordenarme que declarase si una letanía de Nuestra Señora (que ya creo la ha visto V. M.) la había hecho yo; respondí que sí, y declaré y comenté algunos versos, los más dificultosos de ella, y me examinaron de otros sucesos que tuve en mis principios. Declaré la verdad, y era menester, porque la variedad de prelados y confesores que he tenido, informándose unos a otros, y haciendo caso de lo que oían a las religiosas, han añadido y quitado; no me ha contristado esto, porque han procedido los inquisidores con gran piedad y secreto, y yo deseo tanto la seguridad de mi conciencia y obrar la verdad, que pasara por mayores dificultades, por fuego y sangre, hasta conseguirlo; antes bien, he quedado aficionadísima al Santo Tribunal y a su pureza de proceder; sólo tengo cuidado si he acertado en las respuestas, por la soledad que tengo, y no haber podido tomar consejo, ni para discurrir en las materias dan lugar, y ha muchos años que pasaron. De la historia de la Reina del cielo no han dicho nada; no lo deben de saber. Hasta que se aquiete esta tormenta mejor está oculta (p. 208).

Mística Ciudad de Dios estaba “oculta” al consejo inquisitorial porque “no lo deben de saber”, y lo más probable es que el confesor principal de la abadesa no dijera nada a nadie sobre la elaboración de la segunda copia. La publicación del tratado se realizó tras la muerte de Sor María suscitando todo tipo de controversias, pero a ella ya nadie le pudo pedir cuentas. Al inicio de nuestro trabajo hemos apuntado que la propia Sor María no quiso que se publicara aunque tuviera todo el apoyo real. Las razones por las que se negó sólo nos lo podría aclarar ella misma, pero conociéndola, por lo previsora como era, seguramente que serían lo suficientemente sólidas para no comprometer ni al monarca ni a su comunidad de religiosas

Más adelante, el 11 de marzo de 1650, le confirma al rey la elaboración de un segundo manuscrito autógrafo con la complicidad del monarca en el secreto. La actividad literaria de Sor María de Jesús no decaía a pesar de haber tenido que quemar todos los escritos antes del examen de la Inquisición y, tras esto, volver a realizarlos, demostrando así su portentosa memoria como se indica en la carta “de Sor María, 11 de marzo de 1650” (1958) donde puede verse lo que tuvo lugar tras perder su obra:

En cuanto a la historia de la Virgen santísima, está rendido mi dictamen al de V. M. para reconocerla y firmarla; si el Señor fuere servido de darme vida, quedará un original perfecto, escrito de mi mano, y si V. M. gustare de él se le enviaré. Beso los pies de V. M. por lo que ampara a esta obra, y porque dispone que se oculte y no salga a la luz; de la gran Reina tendrá V. M. la remuneración (pp. 210-211).

4.2. Estado de los estudios en torno a *Mística Ciudad de Dios*

En la bibliografía consultada hemos hallado tres autores que han estudiado con profundidad *Mística Ciudad de Dios*, especialmente desde un punto de vista literario. Vamos a tratarlos de acuerdo con su aparición cronológica, desde el más antiguo hasta el más moderno, aunque en ellos no encontramos una progresión en la comprensión del texto, sino una valoración cada vez más “arriesgada” e inquisitiva sobre el mismo.

El más antiguo es el que ha dado un toque emotivo a la búsqueda, ya que fue tarde cuando conocimos este pequeño tesoro: el resumen íntegro de los ocho libros de *Mística Ciudad de Dios*, que la condesa doña Emilia Pardo Bazán titula *Vida de la Virgen María*⁶⁷ (Pardo Bazán, 1899) y al que le añade un prólogo introductorio escrito de forma personalísima; el siguiente, en apariencia histórico bajo el engañoso título de *La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*, es obra de Luis García Royo (1951), que hace un estudio exhaustivo y misceláneo sobre *Mística Ciudad de Dios* con algún apunte biográfico y dejando además para el final lo que puede resultar políticamente incorrecto, tal y como Sor María procede en su obra; el más moderno, pero en absoluto menos importante, es una tesis doctoral escrita en inglés por Agustine Espósito (*A critical study of “La Mística Ciudad de Dios” (1670) written by Sor María de Jesús de Ágreda (spanish text)*, 1988). Añadimos, además, uno de los abundantes textos que desde el ámbito teológico y mariológico aporta un punto de apoyo más en la Causa de la Madre Ágreda a la luz del Concilio Vaticano II. Redactado por Enrique Llamas (*La Madre Ágreda y la Mariología del Vaticano II*, 2007) que corrige y aumenta la primera publicación de 2003, con la que conmemora el cuarto centenario del nacimiento de la Venerable y toma el testigo de otros autores como el P. Antonio María Artola, C.P., para demostrar que “no se puede afirmar que se hallen presentes verdaderos errores doctrinales y herejías en el libro *Mística Ciudad de Dios*” (p. 13).

⁶⁷ Entiéndase el juego que percibe la condesa en el mismo título de la obra, que podría haber sido “Vida de la Virgen” y, sin embargo, muy sutilmente denomina “María”.

4.2.1. Estudio desde la perspectiva de género

Esta sorpresa encontrada en el curso de esta investigación es la que nos da Emilia Pardo Bazán en su libro titulado *Vida de la Virgen María* (1899) con un prólogo que contextualiza el tratado dentro de la historia de la literatura, así como a Sor María dentro de la de España. La condesa advierte que el conocimiento de esta obra estaba dentro de su seno familiar y que su lectura ya era para ella muy antigua. A pesar de la cualidad intrínseca del tiempo que poco a poco todo lo destruye, incluso el conocimiento del saber antiguo, doña Emilia estudió los recursos que utilizó Sor María, su estilo de lenguaje y la forma de transmitir la teología al modo de los mejores escribas del pasado. Pardo Bazán aplica las técnicas literarias de Sor María de Jesús en el “desmembramiento” de las palabras, en la elección del término “escriturarios” (“el que hace profesión de declarar y enseñar la Sagrada Escritura, y ha adquirido grande inteligencia de la Biblia del siguiente fragmento”, DRAE), y que Pardo Bazán emplea sin atender a etimologías, sino al significado de cada “despiece”. Gracias a este artificio, podemos leer un juego de palabras en las terminaciones “Ur” y “Arios”. De ahí nos es posible deducir en el mensaje que la capacidad de entendimiento sobre lo inefable de Sor María está a la altura de aquellos sacerdotes-escribas de la era cuneiforme de Ur y de los rishis arios de la India que transmitieron su saber espiritual en sánscrito. No en vano el nombre del cura al que se hace referencia en la novela que analizaremos más adelante, *Insolación*, se denomina Urdax.

Vamos a empezar a analizar el texto de *Vida de la Virgen María* (1899) con las palabras que nos resultan de interés en relación al tratado agredano. Pardo Bazán asegura que:

Los tiempos cambian: hoy pocos lectores se atreven con la *Mística Ciudad de Dios*, cuya edición más reciente forma nada menos que siete compactos volúmenes de apretada lectura. Para mí eran, sin embargo, familiares, y muy antigua mi convicción de que la Venerable de Ágreda merece figurar entre nuestros clásicos por la limpieza, fuerza y elegancia de la dicción, entre nuestros teólogos por la copia y alteza de la doctrina; entre nuestros escriturarios por la lucidez de la interpretación (Pardo Bazán, p. 8).

En el prólogo expone todos los fenómenos que acompañan a aquellos que viven en el Espíritu como la Venerable, la fama discreta de ésta, que hizo que el rey Felipe IV

quisiera conocerla más de cerca, y el influjo que ejerció la abadesa “cabal”⁶⁸ sobre la “mente” del monarca, como advierte Pardo Bazán en el siguiente pasaje:

Volaba por entonces la fama de la monja de Agreda, de su ciencia infusa, de sus visiones, éxtasis, arrobos y vuelos de espíritu; corrían en voz baja noticias de que la Virgen en persona guiaba su pluma y le comunicaba saber portentoso, asombro y confusión de los maestros en sagradas letras. Llegó este crédito y nombre de la Venerable á oídos del rey, el cual, yendo de jornada para Zaragoza, deseó ver á la sierva de Dios, por si detrás de aquellas rejas y velos -pues la Madre le recibió con el rostro tapado- estaba la salvación, ó siquiera el alivio de las aflicciones de su reino. Cabalmente la monja pensaba en ellas muy á menudo; bajo su áspero sayal de franciscana latía un corazón de patriota (Pardo Bazán, p. 10).

Sigue la condesa describiendo interiormente a Sor María de Jesús cuando a principio del párrafo escribe el término “volaba”. Se refiere a la capacidad de levitar que tenía Sor María cuando entraba en éxtasis, como queda dicho en el libro que narra su vida (*Tomo V*, 1985) o en el prólogo las *Sabatinas o diario espiritual* (1651-1655) editado por Manuel Peña García (2005) encontramos las siguientes palabras:

A los dos o tres meses de su Profesión religiosa, comienza el Señor a favorecerla con fenómenos espirituales resonantes, como arrobos, éxtasis, levitación, durante tres años; más el de la maravillosa evangelización de los indios de Nuevo México, por bilocación (“El primer recogimiento” de sentidos tuvo lugar pasada la Pascua de Pentecostés, hacia primeros de junio de 1620; y el segundo, el día de la Magdalena, 22 de julio del mismo año) (2005, p. 19).

Gracias a la bilocación pudo viajar a tierras americanas, como atestiguaron los misioneros españoles de Nuevo México, los indios xumanos y, actualmente, sus descendientes.

Los términos “franciscano”, patria, “santo” que aparecen al final de este pasaje están profundamente arraigados y vinculados con el nombre “Asís”, que de una forma u otra están presentes en determinadas obras de Pardo Bazán, como la *Vida de San Francisco de Asís*, *Insolación* o *La piedra angular*. En ellas los personajes principales representan conceptos relacionados con el subconsciente colectivo de España y con los

⁶⁸ Según el DRAE, cabalmente: adv. m. Precisa, justa o perfectamente. Además, “cabal”, que etimológicamente viene de cabo, o extremo, también significa ajustado en peso o medida”. Podemos entender dentro de un juego de palabras, y sin fundamento etimológico, otro término, el de “cábala”, como aquella tradición oral que desvelaba el sentido de las palabras del Antiguo Testamento entre los hebreos, o con otra acepción de la DRAE: Negociación secreta y artificiosa. Todos estos términos podrían definir perfectamente tanto a la persona de Sor María de Jesús de Ágreda, como a sus conocimientos y sus “negociaciones” con la corte y el monarca para el bien del reino.

fundamentos de su cultura, además de reflejar la visión realista y naturalista del tiempo de doña Emilia.

No es de extrañar la comparación de santa Teresa con la Venerable. Las causas históricas por las que parece escasa la transcendencia de la segunda están en que a ella se la relaciona con la decadencia del imperio, frente a la primera, que está vinculada al esplendor de Felipe II. En lo que a historia de la literatura se refiere destaca la accesibilidad del lenguaje de la primera (siglo XVI), frente a lo elaborado de la segunda (siglo XVII), a pesar de su aparente llaneza⁶⁹.

Santa Teresa vió lucir en todo su esplendor el sol de la gloria patria, y casi alcanzó la hora más bella de nuestra historia y de nuestra literatura. La Venerable escribe cuando ya se ha completado nuestra desdicha política, y á la vez el estrago y ruina de la admirable lengua que hablaban los vencedores de Cerinola y Otumba: ruina iniciada por la elegante *deliquescencia* de Rivadeneyra y consumada por los Ledesmas, Gracianes, Góngoras y Paravicinos. Bien se puede considerar fruto sorprendente de la gran nobleza y rectitud de la Venerable (pues la honradez del carácter suele comunicarse al estilo) el que no pagase mayor tributo del que pagó al culteranismo y al conceptismo reinantes. Así y todo, el ornato barroco y el exceso de doctrina teológica me parecieron el segundo motivo de que hoy no se lea y aprecie la obra maestra de la Venerable (Pardo Bazán, 1899, pp. 17-18).

Sobre el “ornato barroco” de *Mística Ciudad de Dios* expresado por el culteranismo y el conceptismo constituye la “deliquescencia” de la que se vale Sor María como “censura” ante su obra, haciéndola inaccesible para la mayor parte del público en general.

⁶⁹ Abad Nebot, F., *Diccionario de Lingüística de la Escuela Española*, Madrid, Gredos, 1986, p. 103. En relación con la dificultad elocutiva como factor estético se recogen las palabras de Menéndez Pidal, *Antología de prosistas españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, “El siglo XVI fue el esplendor de la prosa castellana, el XVII es ya de la decadencia; y uno de los síntomas de ésta es precisamente el buscar como principal sazón de la obra literaria el artificio y la agudeza”. En relación con el culteranismo y conceptismo barrocos, añade: “El lenguaje del XVII no debe ser mirado como acrecentamiento de una corriente que viniese engrosando durante el siglo anterior, sino como un cambio de dirección en sentido opuesto, cambio producido por la necesidad biológica, digámoslo así, por haber agotado sus posibilidades la norma de naturalidad y llaneza imperante en el XVI. [...] Al dominio de la sencillez sustituye el de la agudeza; al espíritu de selección en el habla común sustituye el de ingeniosidad en la expresión individual. He aquí por qué culteranismo y conceptismo coinciden en varios procedimientos, pues participando de la misma reacción coinciden en la manera inicial de considerar la lengua literaria: en el siglo del renacimiento el escritor se mezclaba entre su público, mientras que en el XVII se sitúa aparte, en lugar eminente. Lo que distingue fundamentalmente el lenguaje literario seiscentista es el empeño de evitar las formas espontáneas directas y patentes habituales en el habla común. El punto de partida es rehuir lo muy vulgar, y de ahí se pasa a rechazar todo lo corriente” (Menéndez Pidal, 1957; citado en Abad Nebot, 1986, p. 84).

En el siguiente fragmento Pardo Bazán se interesa y subraya la condición femenina de Sor María aderezándola con las ideas “roussonianas” del buen salvaje. Eso en un “primer nivel de lectura”. En un segundo nivel, entendiendo la dimensión intelectual de doña Emilia y uniendo ambos conceptos –el de “Venerable” con el de “indios del Nuevo Continente”– vemos que nos habla de la circunstancia histórica, contrastada documentalmente, de la llegada de los primeros franciscanos españoles a las tierras “sin catequizar” de Nuevo México. Allí no existía ninguna misión católica ni asentamiento europeo y los nativos de aquellos lugares remotos los recibieron con la cortesía europea y pidiendo el bautismo cristiano, sobre este particular encontramos la siguiente cita:

El 30 de abril de 1631, llega a Ágreda el P. Benavides para entrevistarse con Sor María e interrogarla sobre la posible intervención suya en la milagrosa conversión de los Indios de Nuevo México. El famoso Memorial de P. Benavides lleva fecha de 15 de mayo de 1631 (*Las Sabatinas*, 2005, p. 20).

Esta circunstancia, que queda lejos de una explicación racional, Pardo Bazán (1899) nos la transmite en su estilo donde “el carácter y dotes de la Venerable son argumento poderosísimo en favor de su sexo (al cual, como á los indios del Nuevo Continente, se ha pretendido negar hasta la racionalidad)” (p. 19). En estas líneas vemos la relación entre las palabras “Venerable”, “indios” y “racionalidad”. Mediante una técnica discursiva muy parecida a la de Sor María, doña Emilia “religa” las palabras de tal forma que establece un primer nivel de lectura evidente, cuyo tema sería la “reivindicación de la fortaleza” tanto en lo femenino como en las culturas vinculadas a la tierra; sin embargo, los que conocen las circunstancias excepcionalísimas de las “dotes” de Sor María de Jesús, entenderán que soterradamente está hablando del don de bilocación de la Venerable que permitió la evangelización pacífica en tierras americanas de los indios xumanos de Nuevo México, lo que supuso la preparación al tránsito de la llegada de otra cultura, la española, con más fuerza logística y combativa.

Se lamenta la condesa de que no fuera Sor María en vez de Felipe IV quien gobernara España, sobre todo por la magnitud espiritual con la que sabía reinar sobre la materia en la austeridad de su convento, aunque sugiere la capacidad de influencia de la abadesa sobre el monarca a lo largo del prólogo.

Nadie que lea el *Epistolario* de la Venerable y compare al rey sensual y voluble con la austera monja, podrá menos de lamentar que la corona de España, en vez de ceñir las sienas de Felipe IV, no rodease las de la magnánima reclusa (Pardo Bazán, 1899, p. 19).

Con estas consideraciones hacia la Venerable, Emilia Pardo Bazán subraya la misoginia de aquellos “santos” que clasificaron de muy distinto modo la condición femenina, relacionándola con todo aquello que les alejaba de la espiritualidad, y creemos por tanto que poco tenían de la misma, porque Sor María no necesitaba insultar a las de su género para ser ella mejor en el campo del espíritu, ya que, en su condición de madre espiritual, consideraba a todos los seres humanos “criaturas” con origen divino, pero era consciente de cómo se la consideraba a ella: “y basta que conozcas tu natural blando y frágil, de que se aprovecharán contra ti tus enemigos” (MCD, 483).

Ya los Padres de la Iglesia -prosigue el docto religioso- dejaron clasificada así a la mujer: San Isidoro descubre la flaqueza de las hembras en la misma etimología de su nombre (*mulier, mollior*); San Crisóstomo las trató de *incautas*; de *indiscretas* San Gregorio el Grande; San Isidoro Pelusiotita de *locuaces* y *curiosas*; San Ambrosio achacó a la portera del Pretorio la negación de San Pedro; San Agustín (que era voto en la materia) sentía que la mujer es el más apto instrumento para derribar a los justos, y San Buenaventura catalogó los engaños de las mujeres (Pardo Bazán, 1899, p. 20).

Sor María aborda el concepto de la misoginia y su aparente “descaro” en las escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento, así como en los libros sagrados de otras religiones. En relación con el uso discursivo de la “misoginia” o el mal uso ideológico del concepto femenino, Sor María de Jesús nos descifra la siguiente clave que se puede leer dentro de las escrituras del Nuevo Testamento: “Esto mismo dicen los títulos que da el Altísimo a las almas escogidas, llamándolas esposa, amiga, paloma, hermana, perfecta, dilecta, hermosa, etc.” (MCD, 262). Por lo tanto, y como ejemplo neotestamental, al leer las epístolas de san Pablo cambia mucho el mensaje si en vez de mujer, o cualquiera de las acepciones que utiliza, se entiende como “iniciado o iniciada”. En este pasaje agredano, la enumeración es un recurso que permite la igualdad de los términos expuestos y en este sentido doña Emilia lo utiliza para desarrollar una idea que subyace en otras de sus obras. Vemos por tanto que esta idea “patriarcal” tiene una lógica dentro de la técnica de los escribas de antaño y, por lo tanto, encierra un significado más profundo, a lo que hay que añadir que hasta el día de hoy muchas son las aberraciones cometidas contra el género femenino utilizando como argumento aquello del “tálamo virginal”, puesto que los “menos capaces” lo localizan en el bajo vientre de la mujer y sin embargo, Sor María nos enseña que ese tálamo se

encuentra en el cerebro del individuo junto con el hipotálamo, bulbo raquídeo, glándula pineal, etc. Y sobre este particular Emilia Pardo Bazán, como buena discípula de Sor María de Jesús, entendió perfectamente el trasfondo del segundo nivel de lectura que abordaremos más adelante, como queda escrito en una de sus novelas, (*La piedra angular*, 1985): “Ahí, en el cerebro o en el alma (no disputemos por voces), está el regulador humano”. Estas palabras son los pensamientos de doña Emilia a través del doctor Moragas que entiende, ya en el siglo XIX, el concepto holístico del ser humano. En el mismo pasaje, doña Emilia nos explica su visión de la medicina y por lo tanto del cuerpo humano junto a “las misteriosas actividades psicofísicas”:

Moragas, aunque del vitalismo pensaba horrores, no era el médico materialista que sólo atiende a la corteza; sin hacer caso de ese escolástico duendecillo llamado fuerza vital, nadie concedía mayor influencia que él a los fenómenos de conciencia y a las misteriosas actividades psicofísicas, irreductibles al proceso fisiológico. [...] Él sabía que formamos una totalidad, un conjunto armónico, y que apenas hay males en el cuerpo o del espíritu aisladamente. En el cliente que tenía delante, su instinto le señalaba un caso moral, un hombre en quien el infarto del hígado procedía de circunstancias y sucesos de vida (pp. 12-13).

Hoy día, para el mundo de la ciencia médica, este punto de vista sigue formando parte de la “superstición” orientalista, sin embargo, muy poco a poco van abriéndose otras formas de entender la medicina. Grande fue Doña Emilia por entender esta otra forma de ver la medicina, y más aún Sor María, por mostrarlo en los más mínimos detalles, en pleno XVII. No fue hasta el XIX cuando la medicina oriental o acupuntura se introdujo en Europa a través de Francia, y probablemente Pardo Bazán la conocía por las tertulias de los salones parisinos de los que era asidua. Terminamos esta cita con unas palabras de Sor María relacionada con el aspecto médico de María santísima:

Conoció cómo la tierra germinó la yerba fresca que tuviese su semilla y todo género de plantas y árboles fructíferos también con sus semillas, cada uno en su propia especie. Conoció y penetró la grandeza del mar, su profundidad y divisiones, la correspondencia de los ríos y fuentes que de él se originan y a él corren, las especies de plantas y yerbas, flores, árboles, raíces, frutos y semillas, y que todas y cada una sirven para algún efecto al servicios del hombre. Todo esto lo entendió y penetró nuestra Reina, más clara, distinta y latamente que el mismo Adán y Salomón; y todos los médicos del mundo en esta comparación fueron ignorantes, después de largos estudios y experiencias (MCD, 359).

4.2.2. Acercamiento histórico de García Royo

El siguiente trabajo, obra de García Royo (*La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*, 1951)⁷⁰, se edita a mediados del siglo XX, es decir, en plena dictadura española, y creemos que la ambigüedad del título puede entenderse en el contexto histórico español, y por ello lo políticamente incorrecto se menciona de pasada, aunque la intención principal se muestra en las primeras páginas, en las que apoya la Causa de la Venerable a favor de su canonización:

Es un intento para que se reasuma la Causa de Sor María de Ágreda, comenzando por desbrozar el camino de la cuestión histórica de sus escritos; por ejemplo, la cuestión de la autenticidad de la *Mística Ciudad de Dios* (p.7).

La Causa -que bien pudiera llamarse de la Nobleza y de la Corte Española, ya que ha sido siempre mantenida por sus reyes, hasta que falleció Alfonso XIII- fue introducida por Clemente X en 28 de enero de 1673, apenas transcurridos cinco años de la muerte de Sor María (pp. 8-9).

Como personaje histórico tenemos en este trabajo un balance de cómo Sor María influyó en la historia de España en el siglo XVII y cómo fue una referencia espiritual para aquellos aristócratas y gobernantes que buscaron en la abadesa su consuelo. El interés sobre ella y su influjo en el devenir de la historia de España, obviamente han sido estudiados por los historiadores y García Royo lo refleja también en su obra⁷¹.

La fama de santidad de la Abadesa que rectoraba el Convento de Concepcionistas franciscanas de Ágreda atrae a Felipe IV en esa época. Sobre la premeditación del viaje, hace don Gregorio Marañón sus cálculos: puede ser así o no puede ser la intervención de los instigadores, según se dé o no asenso a las convergencias de probabilidades y a los argumentos extrínsecos que bellamente cita (p. 11).

Inevitablemente se compara a Sor María con Santa Teresa⁷² en los capítulos que hacen referencia a la vida más personal de la Venerable con su austeridad, su don de bilocación y su misión apostólica con los indios americanos.

⁷⁰ En la contraportada Luis García Royo escribe la titulación que ostenta: Magistrado de la Real Asociación de Historiadores y Arqueólogos portugueses y dedica esta obra al Excmo. Conde de Aresti, firmada en 1951.

⁷¹ En nuestra tesis nos percatamos de que la propia Sor María explica de forma encubierta cómo y en qué forma se conocieron ella y el monarca y quiénes hicieron posible el encuentro, como analizaremos más adelante.

⁷² Sin ánimo de desvestir a un santo para vestir a otro, Sor María nos aclara en su obra que sólo Dios conoce a sus hijos “porque las enfermedades espirituales son difíciles de conocerse y curarse” (MCD, 758), por lo que la última denominación de santo lo tiene el Altísimo.

García Royo (1951) hace un comentario poco elegante pero muy acertado en relación con los estudios sobre *Mística Ciudad de Dios*: “Se habla de ella, pero es más manoseada que leída” (p. 37). Además añade, muy sabiamente, que este tratado es un manual que enseña a meditar y hace posible que quien lo lea por entero desarrolle tal capacidad.

La obra es lo más a propósito que se ha escrito para invitar a meditar, ya que no hay libro que sensibilice tanto la materia, prepare rápidamente el interés en la atención y proporcione mejores composiciones de lugar sin esfuerzo apenas. Las conjeturas y detallismo con su tensión afectiva y típica de la época [...] favorecen la concentración como factor previo a la meditación. No hay libro que tanto sirva a ésta, tan necesaria, que se ha llegado a estudiar por filósofos ajenos a la mística católica, como Eucken y Scheller, por sabios como Alexis Carrel y por literatos como Ludwig Pfandl cuando describe el carácter de Felipe II. El mal del siglo es carencia de vida interior intensa, por falta de meditación: he ahí la filosofía del mensaje que viene de Fátima (García Royo, pp.37-38)

Prosigue el autor haciendo hincapié en el concepto de meditación o contemplación desde una perspectiva “interior”. Palabra que constantemente aparecerá en este trabajo, porque la razón última de la religión es “vivir apartado” y “morir diariamente” como nos enseña Sor María. Incluso el objetivo primero de cualquier institución religiosa es promover esta actividad en la vida diaria y desde la infancia, pero por alguna razón no interesa, quizá porque lo “moral” se puede manipular hacia fines “vilísimos” mientras que lo transcendental es libre e incorruptible.

Advierte Pfandl que meditación no equivale a reflexión ni a estricto pensamiento lógico: es más bien un silencioso y contemplativo adentramiento en lo más íntimo del espíritu, donde se hacen perceptibles los más delicados acentos del alma, y surge a flor el subconsciente y los arquetipos se manifiestan y se alzan y vuelven a sumergirse en su secreto fondo (García Royo, p.38).

Parafraseando a Alexis Carrel, premio Nobel de Medicina o Fisiología en 1912 y testigo de una curación en Lourdes que cambió su escepticismo por la creencia en lo inefable, nos habla de lo que son la meditación y la concentración:

Constituye la meditación no un recitado más o menos interno o mecánico, sino una absorción de la conciencia de la contemplación de un principio inmanente y transcendente a la vez que nuestro mundo. Es una oración o conversación interior -¡y la conversación es esencia de la vida!- como estado psicológico, no intelectual, que reconstruye al hombre, compuesto de ser humano e individuo, si no quiere «standarizarse», colocándolo ante Dios como el lienzo ante el pintor o el mármol ante el escultor (García Royo, p. 38).

Advierte, por tanto, que uno de los objetivos del tratado que escribe Sor María de Jesús es poder “vivir como ángeles” o, lo que es lo mismo, dominar la materia y conquistarla mediante la fuerza de la voluntad en la práctica de la meditación donde “la *Mística Ciudad de Dios* sirve maravillosamente a estas exigencias de los científicos que no desdeñan el cultivo del espíritu ante las conquistas de las ciencias de la materia” (García Royo, p. 39).

Finalmente García Royo (1951) anima a quien acceda a esta maravillosa obra a sumergirse en su lectura, porque para quien no lo sepa hacer por otras técnicas es como meditar, y es que verdaderamente la configuración de su lenguaje provoca una transformación en el lector: Al terminar ya no se es la misma persona que al empezar. Se ha producido la “catarsis”:

Pruébese. Pruébese la lectura de la *Mística*. Entonces se verá el enorme poder que tiene para enseñar a meditar. El espíritu será salvo fácilmente de sus antagonistas. ¿No es esto lo que necesita nuestra edad? ¿No proporcionó el remedio, hasta científico, la clarividencia de la Abadesa de Ágreda? (García Royo, p. 41)

A los que piensen que no existe un fundamento argumental, puesto que muy pocos conocen las técnicas psicofísicas que sustentan la meditación, hay que recordarles que Sor María realiza muy hábilmente un trabajo de asociación de términos utilizando recursos estilísticos⁷³ que psicológicamente ayudan a establecer relaciones que permiten practicar el ejercicio de meditación. Creemos que el uso de la aliteración o de palabras clave en el discurso, a la hora de leer por completo, despacio y pausadamente el tratado, influye en el receptor que posiblemente se adentra en otra frecuencia cerebral⁷⁴. Para demostrarlo habría de estudiarlo con medios científicos.

⁷³ El uso de la retórica solo lo esbozaremos, ya que su estudio completo originaría otra tesis con un objetivo distinto. Nuestro propósito, como se dijo, es estudiar y descriptar el mensaje profundo de esta obra única y exclusivamente, porque se rige por unos parámetros específicos que se repiten con gran frecuencia, como por ejemplo, y a tenor de la relajación mental o utilización de ondas cerebrales cada vez más profundas, el predominio de la aparición del grupo de fonemas [koN] o también la del fonema [p]. Probablemente esto influye de algún modo en el cerebro durante el ejercicio de una lectura silenciosa, llevando hacia la introspección y la contemplación.

⁷⁴ En las investigaciones en relación con el cerebro se ha descubierto que el hemisferio izquierdo analiza el tiempo mientras que el derecho sintetiza el espacio. Las dos variables tridimensionales del Tiempo y el Espacio, que escribiremos en mayúscula, y aunque sabemos que no es necesario, lo utilizaremos para destacarlos para desarrollar determinadas facetas de nuestro estudio y desentrañar la estructura de *Mística Ciudad de Dios*. Posiblemente todo el tratado es en sí una metáfora del funcionamiento cerebral como se sintetiza en la expresión “memoria «María»“(MCD, 153).

García Royo nos hace partícipes de la dimensión de *Mística Ciudad de Dios*, que solventando la censura inquisitorial ha sabido permanecer en el tiempo como obra escrita a pesar de la incompreensión del público general.

Como ejercicio práctico la lectura se hace posible si se realiza con ambos hemisferios prevaleciendo el de la intuición, es decir, el derecho, y por lo tanto hay que dejarse llevar por lo que dice la autora sin cuestionarla, con “sencillez de espíritu”, expresión que también señala García Royo (1951) en el capítulo titulado “un argumento psicológico” del que extraemos este fragmento:

Es así que la lectura de la *Mística Ciudad de Dios*, leída con sencillez de espíritu –necesaria para sentir rectamente y no se oculten significados incompatibles con la sabiduría carnal– aumenta la confianza en la Virgen, enfervoriza el afecto hacia Dios, produce un no sé qué encantador y al mismo tiempo encuadra al lector en un ambiente de magnificencia (García Royo, p. 198).

Gratamente para nosotros García Royo se percata de otro factor que incide en la psicología del lector: la fonética sintáctica. Esbozada aquí brevemente, se detiene, en este sentido, en la expresión “no sé qué”⁷⁵, motivo repetitivo en el estribillo del poema sanjuanista titulado “Por toda la hermosura” (San Juan de la Cruz, 1991, p. 118), que analizaremos más adelante en relación con determinadas enseñanzas que expone Sor María. Por lo tanto, el factor psicológico, junto con la expresión aludida, nos lleva en el mismo capítulo de este estudio (*La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*, 1951, cap. XXIII) a unas investigaciones en las que se vio envuelto el prior Juan de la Cruz en Granada a finales del siglo XVI, en relación con los *Libros de Plomo*.

Pero García Royo expone de pasada estos conceptos, sin detenerse apenas, aunque los menciona y no de forma baladí como vemos en el fragmento y que tiene su razón de ser gracias a las conexiones asociativas que Sor María realiza en su tratado ⁷⁶.

⁷⁵ Esta expresión, que evidentemente relaciona con el poema de San Juan de la Cruz, tiene un capítulo importante y una razón de ser y de peso en el segundo nivel de lectura. Emilia Pardo Bazán reflexiona en su obra sobre esta expresión, como analizaremos más adelante cuando tratemos de la influencia literaria de *Mística Ciudad de Dios* sobre Pardo Bazán.

⁷⁶ Sor María de Jesús de Ágreda nos alecciona sobre este hecho a través de la narración del viaje de Santiago Apóstol con sus discípulos por las tierras españolas, donde las palabras que nos llevan a las mismas conclusiones que el ilustre historiador son: “que no se /no sé que”(“y que no se pudiera negar”/ “no sé que haya memoria en España”), “mil

Más todavía. El obispo de Cádiz, don José Barcia, que había templado su espíritu en el Sacro Monte de Granada –la Abadía que fundara el arzobispo don Pedro Cabeza de Vaca y de Castro, donde por doquier se lee: «A María no tocó el pecado» y se guardan las cenizas de San Cecilio y los libros plúmbeos–. [...] Pues bien, aquel obispo leía de rodillas las obras de Sor María y las besaba antes y después de la lectura, afirmando: Que si una hoja de la *Mística* se perdiera, no podría componerla todos los teólogos del mundo (García Royo, p. 200).

Sobre esta cuestión histórica, Álvarez de Morales, C., en su artículo *Los libros plúmbeos, las historias eclesiásticas y la abadía del Sacromonte de Granada a la luz de estudios recientes* (2003-2004, pp. 729-733) analiza la circunstancia de unos hallazgos en 1588 de entre los que destacamos un pergamino y unas reliquias dentro de una caja, encontrada a raíz de la demolición de la Torre Turpiana, resto antiguo de una construcción árabe:

Contenía unos textos en latín, árabe y castellano, enmarcando un conjunto de cuadros dispuestos a modo de un tablero de ajedrez, cada uno de los cuales contenía una letra latina o griega, que, ordenadas, encerraban una profecía de San Juan sobre el fin del mundo (Álvarez de Morales, C., 2003-2004, p. 730).

Por otro lado justificamos la presencia de Juan de la Cruz a raíz del siguiente trabajo de Gómez de Liaño (*Los juegos del Sacromonte*, 1975), quien describe, en su particular estilo, el hallazgo de la Caja de Plomo encontrada el 18 de mayo de 1588 y el posterior, siete años después, en 1595, de los Libros de Plomo. Deteniéndose en el primer hallazgo, que fue el pergamino de la Torre Turpiana, y la urgencia de encontrar un consejo de sabios por parte del arzobispo de Granada, entre los que aparece Juan de la Cruz:

El paso que había ahora que dar era la calificación de las reliquias. El concilio de Trento había dispuesto que fuesen los propios obispos los que resolviesen, de acuerdo con Roma, los asuntos relativos a calificación de reliquias. En consecuencia, el entonces arzobispo de Granada, don Juan Menéndez de Salvatierra, puso en marcha el proceso oportuno. Empezó a formar una junta de teólogos, escriturarios y juristas, en la que se encontraba precisamente Juan de la Cruz, el místico reformador, que por entonces era prior del convento carmelitano de Granada donde residió hasta el año de 1588. El arzobispo informó minuciosamente a los componentes de la junta de todo lo encontrado, solicitó su opinión y consejo, puso al corriente a Felipe II, pidió al Papa autorización para el proceso, designó especialistas en latín, árabe y griego, dejó el asunto enderezado, y se murió. En efecto, el 24 de mayo, fallecía el arzobispo Juan Menéndez de Salvatierra, sin que por el momento hubiese llegado respuesta alguna de Roma” (Gómez de Liaño, I., *Los juegos del Sacromonte*, 1975, pp. 123-124).

seiscientos y más años”, “Granada”, “Santiago”, “quitaron luego la vida a uno de los discípulos”, “de Palestina a España” (MCD, 1276-1277).

García Royo prosigue relacionando la meditación con la figura de San Juan de la Cruz, uniendo la figura del santo con la de la Venerable e instando al lector a que se atreva a meditar y a leer *Mística Ciudad de Dios*.

Es corriente hablar por boca ajena, llenando así el vacío de la pereza mental; pero si este trabajo sólo es para personas que sienten el conflicto del espíritu-vida (para expresar en términos de moda, dentro de lo que se ha dado en llamar Metafísica, del espíritu de Heimsoet, Spann, Simmel y Klages, aquello que necesariamente se refiere al principio y fundamento del hombre como criatura-imagen de Dios), si este trabajo tiende a establecer los jalones de un camino de robustecimiento espiritual, entonces es lícita la pregunta: lector, ¿por qué no haces la prueba? (García Royo, 1951, p. 198).

En la expresión “es corriente hablar por boca ajena, llenando así el vacío de la pereza mental” encontramos el eco del estilo de Sor María de Jesús, cuando escribe los términos “preñez de concepto” y “vacío entre el hablar y el entender” (MCD, 1087). Con la presencia de la lengua como elemento fisiológico útil para la meditación, entendemos que su práctica se realiza en silencio frente a “soltar su lengua” (MCD, 459) o entrega a los sentidos, como lo que le sucedió a Zacarías en el momento de su recuperación expresiva. En el siguiente pasaje apreciamos las correspondencias con las palabras agredanas, “Mata la letra entendida sin espíritu” (MCD, 695):

Porque la inteligencia es fecunda y la palabra estéril, con que no corresponde el parto de las razones a la preñez del concepto, y quedo siempre con recelo de los términos que elijo y muy descontenta de lo que digo, porque todo es menos y no puedo suplir este defecto ni llenar el vacío entre el hablar y entender (MCD, 1087).

Es decir, “hablar” y “entender” son las expresiones metonímicas de boca y cerebro-mente, y la “preñez de concepto” es la lengua dentro de la boca, en una determinada colocación. En el segundo nivel se expondrá la razón de estas expresiones y la importancia de las mismas.

Tras el adiestramiento para leer *Mística Ciudad de Dios*, y entender el concepto de meditación, García Royo en *La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda* hace una valoración del “apostolado político” (1951, p. 212) desde una perspectiva franciscana que realiza la Venerable a través de sus cartas a Felipe IV, en la que vislumbramos una amistad divina en donde lo que existe es un vínculo entre una Maestra espiritual con un discípulo que con el paso del tiempo llegó a practicar todo aquello que su Maestra le había enseñado.

Creemos que este giro en el trabajo del historiador se debe a que las cartas son, a ciencia cierta, el testimonio más directo de la amistad entre Sor María y Felipe IV, mientras que en *Mística Ciudad de Dios* la constatación de esta amistad queda “escondida” tras los nombres de personajes bíblicos. Las consecuencias inmediatas de esta amistad y posterior correspondencia entre la abadesa y el monarca llevaron, por ejemplo, a la expulsión del Alcázar de Olivares y de doña Inés, su esposa. Analiza el estudio que realiza Gregorio Marañón sobre el tema y resalta que la Venerable nunca fue “valido”: “con sugestivo estilo y buena fe, el autor del *Conde–Duque de Olivares o la pasión de mandar* desenfoca la figura de Sor María. No fue valido” (García Royo, 1951, p. 204).

En referencia al rey⁷⁷, y al hilo de las explicaciones históricas, García Royo desarrolla todas las sutilezas psicológicas que debe tener un gobernante ante los intereses de Estado. Destaca las advertencias sobre aspectos muy estudiados hoy en día (Davis, 1988), que en este sentido Sor María daba al monarca⁷⁸ y en este contexto advierte en *Mística Ciudad de Dios*: “dijo el Eclesiástico: *El vestido del cuerpo, la risa de la boca y los movimientos del hombre nos avisan de su interior*” (MCD, 251), en donde la adulación al poder impide ver la realidad a quien gobierna:

Sobre todo, advertía Sor María al rey el peligro de la adulación, veneno de los palacios. Quien ama la lisonja y acoge y anima la alabanza más burda, pronto llega a la ignorancia de la verdad y a confundir los intereses del Estado con el cuidado de su propia gloria (García Royo, 1951, p. 219).

En relación con la aristocracia García Royo se posiciona diciendo que en nuestros días pocos se han podido librar de este “veneno”. Incluso añade que Sor María les advirtió de su excesivo individualismo, sin atender a la colectividad que estaba bajo su cuidado, sin mirar otro interés político que el de su propia ambición sin escrúpulos:

⁷⁷ García Royo nos da una relación de aquellos literatos que publicaron sobre el epistolario de Sor María. Nos encontramos entre otros a Sánchez de Toca, J., (1987) *Estudio crítico de Felipe IV y Sor María de Ágreda*. Madrid; Francisco Silvela (1885) *Cartas de la V. Madre Sor María de Jesús de Ágreda y del Sr. Rey D. Felipe IV. Bosquejo histórico*. Madrid.

⁷⁸ Con las palabras del eminente historiador y en este sentido, suponemos que Sor María, en *Mística Ciudad de Dios*, pudo valerse de un juego muy de moda en la época, donde, bajo la forma de un tablero con casillas, se advierte de todas las trampas de la corte. Se trata de *Filosofía cortesana moralizada* de Alonso de Barros (que explicaremos más adelante, en el tercer nivel de lectura) o quizás pudo conocer las obras de Baltasar Gracián. Aunque realmente creemos que con su prodigiosa memoria pudo adquirir este conocimiento por escuchar la lectura de sus confesores o por ciencia infusa.

Sor María advertía que la Nobleza como colectividad, y salvo muy honrosas excepciones, había perdido entonces su función directora. Así, después, Cánovas reconocía que había sido inquieta, codiciosa, atenta al bien individual más que al público, en los días de Felipe *el Hermoso*; imprevisora, aunque esforzada, en los de las Comunidades; vanidosa, más que enérgica, con Carlos V; egoísta y servil con su hijo; cortesana o ambiciosa con los dos últimos Felipes; atrevida e interesada con la regencia; torpemente oligárquica, sin escrúpulos de ordinario y hasta poco política en tiempo del postrer vástago de la dinastía austriaca. Ramiro de Maeztu cuenta también la transformación del caballero en señorito [*Defensa de la Hispanidad*, 13] (García Royo, 1951, p. 228).

Para aquellos que ejercen el poder gracias a la posesión de la tierra, Sor María de Jesús de Ágreda relata en el siguiente pasaje la motivación principal de la traición de Judas: el concepto añejo de “especulador urbanístico” o de bienes inmuebles. El “caudillo” compra suelo nacional siempre a costa de “vender” a los inocentes al mejor postor, con la consecuencia última de destruirse a sí mismo. Un mensaje muy actual a través del Tiempo y del Espacio⁷⁹, porque, en este contexto, Sor María utiliza un término del ámbito legal, “prevaricó”, que junto con “caudillo” y “derramando sus entrañas”, como motivo recurrente y arquetípico, que nos lleva a la historia de España, y por extensión, de Europa, en los últimos 80 años:

Y cómo habiendo sido elegido entre los doce apóstoles prevaricó infelizmente y se hizo caudillo de los que prendieron a Jesús y del precio por el que le vendió le quedó por posesión el campo que se compró con él –que en la lengua común llamaban Haceldama– y al fin como indigno de la misericordia divina se colgó a sí mismo y reventó por medio, derramando sus entrañas, como todo era notorio a cuantos estaban en Jerusalén (MCD, 1151).

Por último, a los estamentos inferiores que forman el resto de la sociedad, el análisis de Sor María los califica de carentes de “ética colectiva”, concepto que bien se podría aplicar incluso hoy, donde la vulgaridad y obscenidad se confunden con libertad de expresión y de acción y, que para Sor María, esa falta de ética corroe al Estado:

También Sor María advierte al rey con impotente insistencia sobre la falta de ética colectiva, que iba enmohecendo todos los resortes del Estado. Llama la atención reiteradamente al rey, porque bien está que encargara a alcaldes y corregidores una severa vigilancia y mano dura en la corrupción de costumbres (García Royo, 1951, pp. 228-229).

⁷⁹ Entendemos, por tanto, que el término *Haceldama* cuyo significado es “campo de sangre”, es un eufemismo que significa especular a costa de los inocentes. Esta acción no es algo nuevo sino que se lleva practicando en las sociedades civilizadas desde siempre.

Estas mismas costumbres sociales mal abordadas por los religiosos, que sólo se fijan en lo sexual, expresan una “enfermedad” colectiva que parte de aquellos que por pereza buscan un camino fácil para conseguir sus objetivos y alimentar su vanidad, utilizando cualquier medio ilícito a su conveniencia:

Sor María da una nota típica. Ve las costumbres de la calle como síntomas de la salud del Estado mismo. Los eclesiásticos se fijaban casi exclusivamente en las licencias de lo sexual, ciertamente escandalosas; también Sor María predica constantemente contra ellas; pero ve que en la descomposición nacional pesa también la inmoralidad económica, la pereza, la vanidad, etc. (García Royo, 1951, pp. 231).

En lo que respecta a la Iglesia, advierte Sor María del hecho real de la huida de la pobreza y el hambre a través de las instituciones religiosas, y por lo tanto la poca devoción y falta de entrega al prójimo de sus miembros, sin la devoción que tanto ansiaba la Venerable:

La sopa de los conventos favorecía el parasitismo advertido en las Cortes por la abundancia de religiosos por el pan [...]. Lo extendido y externo de la religión no correspondía a la profundidad sincera en los sentimientos, que era el deseo de Sor María.

El siglo aquel era una centuria pleitista: pleitos entre las iglesias zaragozanas de la Seo y del Pilar, pleito de la ceniza de Granada, pleitos sobre doseles y asientos entre obispos y cancillerías, pleitos sobre hábitos corales y trajes de frailes; por último, los cien pleitos del arzobispo de Palafox, de Sevilla. Así se mataba el tedio (García Royo, 1951, pp. 229-230).

Al final de su libro, García Royo se queja de la opinión dentro de la dictadura española ante la figura de Sor María de Jesús de Ágreda. En el capítulo titulado *De un «documento de la decadencia», al insulto* (1951, p. 234) la editorial de entonces se decantaba más por la figura del Conde-Duque que por la Venerable, siendo la figura del valido celebrada todavía hoy en día, como el fuego y la sangre que invadía Europa gracias a su gestión en torno al monopolio político, económico y religioso, y la de Sor María, vilipendiada como representante de valores religiosos “pueblerinos”, como son la paz y la renuncia a aquellos territorios que se querían gobernar por sí mismos al margen del imperio. Al fin y al cabo para buscar la paz, siempre hay que perder la postura enconada y hacer concesiones bien políticas como económicas:

Las ofensas aparecen en 1942 por haberlas preferido el hielo del olvido. En la Editora Nacional F. E., como breviario del pensamiento español (Gráficas Uguina, Madrid), en un prólogo que antecede a una colección de trozos extractados de la obra que en 1885 publicara el ministro de Justicia, don Francisco Silvela. Allí se dice que era explotada

como vehículo e instrumento de intrigas; que carecía en absoluto de ideas personales en religión y en política; que no pensaba por su cuenta, y que detrás de ella se movían mentores y conductores, no sólo eclesiásticos, sino laicos; que es el odio popular contra el Conde-Duque y la amistad y relaciones con el sector opuesto políticamente lo que mueve a Sor María, quitando, por lo tanto, imparcialidad serena y objetividad en sus consejos. Hay «cartitas», «visiteos», «tópicos», «pedanterías», «inteligencia pueblerina», «caciqueos». Es monja oficiosa, redicha, de sabiduría teológica de segunda mano (García Royo, 1951, p. 234).

En definitiva nadie queda indiferente ante la figura de la abadesa, de su obra, de su labor por España, de su personalidad o de su inteligencia. Pero lo que más nos interesa, o mejor dicho, lo que pretende Sor María es señalar la importancia del concepto *místico*. El subir por esa *escala* hacia la Jerusalén celeste, o lo que es lo mismo, ser mejor persona y desarrollar todas las potencias dadas al ser humano y purificarlas hacia un único objetivo, Dios.

García Royo analiza lo que estudió Asín Palacios (1981), el sustrato peninsular o la tendencia hacia lo espiritual desarrollado por aquellos místicos musulmanes españoles en la península, entre los que Aben-Arabí relaciona el “misticismo natural” con el aumento de la “potencia intelectual” (García Royo, 1951, pp. 213-214). De esos ocho siglos de presencia árabe se percata también Emilia Pardo Bazán que de una manera u otra lo recalca en sus obras *Insolación* o *La piedra angular*.

La capacidad hacia lo espiritual puede llevar al desarrollo de la intuición y el avance hacia cualquier campo del saber y es que no está reñido el éxtasis con las matemáticas como demuestra Sor María de Jesús. Otra cosa es desarrollarla en los diferentes estamentos y encontrarse con los “conciliábulos” institucionales, como sugiere ella constantemente con el ejemplo de su propia vida:

Los genios, además de sus poderes de observación y de comprensión, poseen otras cualidades, como la intuición y la imaginación creadora. A través de su intuición aprenden cosas que ignoran los demás hombres, perciben relaciones entre fenómenos al parecer aislados, sienten inconscientemente la presencia del tesoro desconocido. Todos los grandes hombres están dotados de intuición (García Royo, 1951, p. 214).

Es evidente que *Mística Ciudad de Dios* no es lo mismo que su producción epistolar, tal y como afirma García Royo. El tratado es en sí rico en términos espirituales, pero, además, nosotros afirmamos que, veladamente, Sor María deja constancia de las relaciones con miembros importantes de la Iglesia, la Nobleza y la Monarquía, tres estamentos que generan la historia y el destino de cada nación, es decir,

nos da su propio testimonio autobiográfico de ese entramado que se desarrolla entre bastidores y que nunca aparecerá en ningún manual de Historia.

Aparte de esta apreciación, el echar por tierra determinados elementos del tratado, como hicieron en su momento los inquisidores, no tiene sentido si no se entiende el contexto de la obra. Todo lo que se objeta a la obra de Sor María tiene un denominador común: la “Historia” que se percibe como algo “exterior” y además se focalizan las expresiones sin tener en cuenta los antecedentes que las originaron dentro de la obra, ni el contexto en donde nacieron. Frente al concepto exclusivamente “histórico” que se pretende dar a las narraciones tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, Henri Cazelles (1981) hace un análisis del Antiguo Testamento desde un punto de vista crítico y literario, con la plena conciencia de que los escribas antiguos tuvieron su parte a la hora de narrar o transmitir conceptos inefables mediante personificaciones, metáforas y alegorías. Por eso nos encontramos con comentarios como los de García Royo en relación con Amort, un “canónigo regular del Convento de Pollingen” (1951, p. 166) que en un congreso rebatió determinados elementos de *Mística Ciudad de Dios*. Un ejemplo de ello es lo siguiente:

Protesta cuando Sor María dice que hubo bastante semejanza en estatura entre Cristo y Adán (lo mismo dicen San Agustín, Suárez, Frassenm, y Herinez), y entre Eva y la Virgen (lo mismo confirman Tertuliano, Salmerón, Novoa, Arbiol y Santa Brígida). Que la Virgen puede ser adorada de alguna manera en el Sacramento del altar: lo mismo opinan San Agustín, San Anselmo (García Royo, 1951, p. 173).

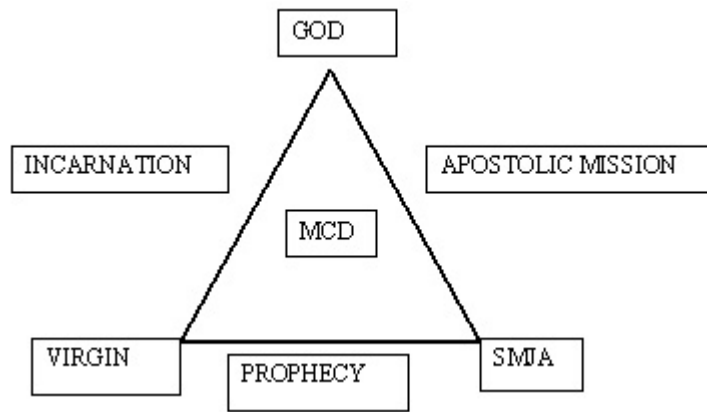
Teniendo en cuenta en nuestro estudio el contexto en el que aparecen determinadas expresiones o palabras ante la identificación de Cristo con Adán, a la que hacen referencia los miembros de la Iglesia, vemos que viene establecida mediante una cantidad matemática donde la “edad perfecta” (MCD, 742-743) está simbolizada en los 33 años de María santísima, que coincide, por perfecta, con los 33 años de Cristo. En un determinado momento Sor María plantea una regla de tres múltiple que se puede entender desde un punto de vista histórico, antropológico y aritmético y cuya lógica se puede entrever a raíz de lo explicado en el segundo nivel de lectura.

4.2.3. Perspectiva literaria de Espósito

El trabajo más moderno es el de Agustine Espósito (1988), para quien la estructuración narrativa tiene varios emisores y un receptor (p. 47), algo que es totalmente distinto de lo que consideramos nosotros en el segundo nivel de lectura. Para Espósito, la transcritora Sor María de Jesús atiende a dos emisores: Dios y María santísima. Sin embargo, este estrato, evidente a primera vista, en un momento dado choca con explicaciones que nos da Sor María en relación a determinados conceptos, que sabemos autobiográficos, como la soledad que siente la niña María, con tres años y medio de edad, en los primeros años de su estancia en el Templo. Esta circunstancia podría equipararse al tiempo en que se fundó el primer convento, con la presencia de las carmelitas descalzas de Caballero de Gracia (Ágreda, *Las Sabatinas*, 2005, p. 19) que habían llegado de Madrid el 2 de noviembre de 1623 y tras estar tres años y medio en el convento agredano se volvieron a la Corte en 1627, como escribe Peña Nieto (*Las Sabatinas*, 2005): “El 2 de noviembre del año de 1623 vinieron otras Fundadoras del Caballero de Gracia de Madrid (Concepcionistas Descalzas). Estuvieron en este Convento tres años y medio, poco más o menos; y se volvieron al suyo de la Corte, el año de 1627” (p. 19). Desde la marcha de las primeras Fundadoras y la venida de las segundas, “por estar vacante, estuvo la Madre Sor Catalina del Santísimo Sacramento cinco meses, Abadesa con título de Presidenta” (p. 19).

Volviendo a la presencia de los dos emisores, como apunta Espósito, se admite la idea de “revelación sobre la revelación” que permite establecer diversos niveles de entendimiento y no sólo como adoración y oración, sino que nos encontramos con “un libro dentro de otro libro” en el que, narrando y escribiendo de nuevo la Biblia con las técnicas barrocas del conceptismo, sin ningún tipo de ornato evidente, se nos expone la teología mariana.

En el siguiente esquema que realiza este autor vemos claramente el concepto básico de comunicación, visto desde un primer nivel de lectura y esbozado como un triángulo divino donde la receptora, Sor María de Jesús, a través del canal de su tratado, nos transmite varios mensajes: la misión apostólica, la razón de ser de la encarnación del ser más puro, María, y la profecía otorgada por esta última a la autora.



ESQUEMA 1. EMISORES Y RECEPTORA, PRIMER NIVEL DE LECTURA

Within the above structure, the abbess cumulatively creates “revelation with revelation” as she describes the Virgin Mary’s reflections upon the carrying out of Jesus’ public ministry. She serves him in prayer and adoration whether at his side or separated from him. Similar to a “book with a book”, the bible is practically retold by the Venerable Mother of Ágreda. Faithful to baroque style as well as to Marion theology, she presents Christ as both Son and King to the Virgin Mary (Espósito, 1988, p. 48).

En nuestro trabajo también nos hemos dado cuenta de que en este primer nivel marianista añadimos otro segundo nivel de lectura: los orígenes de dicha filosofía, su ocultamiento, lo que supuso y las consecuencias derivadas a nivel histórico, social y político. Todo ello lo explica Sor María, como muy bien advierte Espósito, con una aparente incongruencia de los términos que produce una sensación irónica, desde un punto de vista retórico, ante lo que se está leyendo.

Se evidencia, por tanto, la compleja técnica narrativa, así como la omnisciencia y omnipresencia de la autora, tejida de tal forma que da un carácter multifocal a todos los conceptos que nos pretende transmitir. Es una obra que en su configuración no sólo trata de conceptos piadosos, sino que a la vez explica la historia de la Iglesia, las diferentes corrientes de pensamiento que hay en su seno, así como conceptos inefables que configuran el mundo espiritual, tanto a nivel positivo como negativo, etc., y que se reflejan en las vidas de los seres humanos, dentro de este teatro que es el mundo. Así lo explica el investigador:

One might be wisest to remain content in stating that her narrative technique is a complex and as beautiful as the heaven above. However, even if there were any truth or wisdom at all in such a trite comment, we would at best suffer from a terrible lack of appreciation for the text.

Therefore, as a point of departure, let us say that the technique, however we choose to label it, can easily be considered “omnipresent”. That is, each “parte” of the work seems to contain the “whole” of a technique which is multi-faceted and multi-focal. Rays of depth and richness shine in every which direction throughout the work. There is dialogue, prayer, history, Church tradition, faith and true to life miracles (Espósito, 1988, p. 73).

De entre los aspectos que subraya Espósito destaca la continua “ironía”, tan finamente construida que el lector solo la advierte por el “choque frontal” de los clarososcuros narrativos que Sor María utiliza. El ejemplo que elige Espósito de *Mística Ciudad de Dios* está en el capítulo noveno del libro cuarto; en él Sor María alaba la discreción absoluta en lo que a espiritualidad se refiere, lo mismo que en el aspecto exterior de aquellos que poseen “algo” excepcional:

Also, irony pervades. It is a “holy” irony which at all times, accompanies the sacred “personajes” of the work in that while certain “characters” may appear to be scorned and poverty-stricken in the eyes of the world, they are favored and appraised in the eyes of God (Espósito, 1988, p. 74).

Ejemplo de ello es la palabra “humildad” cuya dimensión de grandeza se transforma en una forma de vida como el de la propia autora ante la “soberbia carnal” de los poderosos:

A los ojos del mundo tan solos como pobres y humildes peregrinos, sin que nadie de los mortales los reputase ni estimase más de lo que con él tienen granjeado la humildad y pobreza. Pero, ¡oh admirables sacramentos del Altísimo, ocultos a los soberbios e inescrutables para la prudencia carnal! (MCD, 546-547).

Esta filosofía de vida y este contraste de poseer realmente riqueza divina y aparentar pobreza externa es una constante en Sor María, ya que ella misma con los dones que exteriorizaba, a su pesar, en sus comienzos de profesión religiosa, sufrió en su estima con la curiosidad ajena y “mortal”.

Prosigue Espósito abundando en el concepto del “contraste” o la “ironía”, que parece ser que no tuviera cabida en una obra piadosa, pero que es evidente que aparece de forma reiterada a lo largo de la misma. Como afirma:

We come to appreciate the irony even more when we consider that: Nature rules as a power over man yet its power is held as a scepter in the hand of the Child Jesus. Mary, the Virgin is “la esclava del señor” yet Queen of the universe. Christ -“El Rey Divino”- is subject to crucifixion amid criminals and out of love for his persecutions. Heaven comes to earth, in the narrative, yet, the author is lifted to heavenly heights to receive the

inspirations responsible for the work. Eternity seems placed within the confines of time. The invisible creatures takes on a “corporal form” and the unimaginable is described in finest detail (Espósito, 1988, p. 74).

Pero el concepto irónico también es un acto de rebeldía frente al posicionamiento fundamentalista que escogió la Iglesia tras el concilio de Trento. Sor María adora a Dios con cada palabra y con cada letra. Nosotros añadimos que a la vez da a entender que la espiritualidad subyace en todas y cada una de las religiones. Esta universalidad del espíritu es el verdadero propósito religioso, que depende de la forma en la que estamos sometidos a Dios, o como cada uno lo llame. Es evidente que con estas palabras englobamos a las tres religiones que forman la esencia de la historia de España y las tres están muy presentes en *Mística Ciudad de Dios*. Pero lo que destaca Sor María es que la devoción de cualquier “criatura” está en proporción con su rendición a Él: “María de Ágreda literally worships God alone with her every word. And, if there be any worth attributed to any earthly creature, it is only in proportion to their surrender to Him” (Espósito, 1988, p. 74).

Llama la atención el relato en sí. Si nos detenemos en un único punto de vista, perspectiva o lectura no tiene mucho sentido. Por esa razón creemos que de la misma manera que Espósito entiende el texto como exclusivamente religioso, también se da cuenta de que “intrínsecamente” puede ocultar otros derroteros argumentales, utilizando ingeniosamente una técnica narrativa con elementos religiosos como vehículo de creación literaria, aunque transmita un mensaje que poco o nada tiene que ver con lo exclusivamente devocional.

Can we possibly cast this work aside as just another example of the conventional “¿good? vs. evil” technique? Granted, at first glance, we might consider María de Ágreda’s narrative technique and structure as both typically as perhaps even exclusively religious. However, intrinsically, I reiterate that her narrative technique, in particular, is an ingenious reversal of the ordinary direction taken by literature. Namely, María de Ágreda uses literature itself as a springboard or channel for religious (mystical) expressions whereas historically or at least conventionally, religion was taken full advantage of as a vehicle for literary creation (Espósito, 1988, p. 75).

4.2.4. Perspectiva doctrinal católica del P. Enrique Llamas

Hoy por hoy el mundo católico entiende a María santísima como personaje histórico y no como la alegoría sobre un puro concepto metafísico que está presente en las más diversas culturas y tiempos. En este sentido, como es obvio, se centran en la

figura de la maternidad sagrada de María, desde el ámbito católico más estricto. En este trabajo mariológico el P. Llamas (*La Madre Ágreda y la Mariología del Vaticano II*, 2007) recoge el testigo del P. Artola, del que hemos hecho referencia en la presentación de Sor María. Se busca renovar la figura de la Venerable Madre Ágreda, quien en su tratado, y en lengua vulgar, transmite conceptos mariológicos que únicamente se escribían en latín y cuya doctrina coincide, a día de hoy, con la del Vaticano II. Es por esta razón que el padre Llamas afirma:

La colaboración de María a la redención es una cuestión nuclear para la mariología. Por eso la enseñanza del Concilio sobre esto tiene para nosotros un valor especial. También porque se trata de una cuestión, la más importante después de la maternidad divina, y como ella, de una virtualidad única, que puede determinar la estructura y la configuración particular de la mariología (Llamas, 2007, p. 65).

Pero gracias al estudio de *Mística Ciudad de Dios*, su autora nos lleva a una serie de reflexiones en relación con el tema tratado sobre María, su maternidad y el concepto divino del mismo. Sin entrar en consideraciones “salvíficas”, ella es ejemplo perfecto y presente respecto a lo que hay dentro de todas las mujeres. Ellas engloban el concepto, sin importar su estilo de vida, porque cada una aporta esa característica inmanente femenina y sagrada de la Madre Divina y ese respeto hacia la Madre es lo que confiere la salvación. Según el Papa Francisco en su homilía 1 de enero de 2017 afirma:

Celebrar la maternidad de María como Madre de Dios y madre nuestra, al comenzar un nuevo año, significa recordar una certeza que acompañará nuestros días: somos un pueblo con Madre, no somos huérfanos. [...] Una sociedad sin madres sería una sociedad sin piedad que ha dejado lugar sólo al cálculo y a la especulación. [...] Donde está la madre hay unidad, hay pertenencia, pertenencia de hijos. [...] Esa orfandad que vivimos cuando se nos va apagando el sentido de pertenencia a una familia, a un pueblo, a una tierra, a nuestro Dios. Esa orfandad que gana espacio en el corazón narcisista que sólo sabe mirarse a sí mismo y a los propios intereses y que crece cuando nos olvidamos que la vida ha sido un regalo -que se la debemos a otros- y que estamos invitados a compartirla en esta casa común. [...] La orfandad espiritual nos hace perder la memoria de lo que significa ser hijos, ser nietos, ser padres, ser abuelos, ser amigos, ser creyentes. Nos hace perder la memoria del valor del juego, del canto, de la risa, del descanso, de la gratuidad (www.vatican.va).

Por su parte, Llamas explica el avance del concepto mariano hasta nuestros días:

La dimensión soteriológica de la maternidad divina ha sido -se dice- una adquisición y una conquista de la mariología moderna en el siglo XX, y podemos considerarla como una cima, desde la cual podemos contemplar con mayor luminosidad el misterio de

María, en todo relacionada y relativa a Cristo, como nos ha enseñado el Vaticano II. Se ha llegado a esta meta por la doble vía. En primer lugar, por la consideración de la orientación de la maternidad divina en los planes salvíficos de Dios y en la predestinación de la misma Virgen María, elegida por Dios desde toda la eternidad y antes de la creación del mundo para Madre de su Hijo, y predestinada en el mismo decreto de la predestinación de la Encarnación (Llamas, 2007, p. 138).

Es decir, el primer significado salvífico de María es que toda sociedad se mide por el respeto a la mujer y a su mundo, que es la infancia, la naturaleza y sus criaturas, y en ese respeto se puede desarrollar el aspecto espiritual del individuo. Este concepto integral de santificación de lo maternal, incondicional y paciente ante el sufrimiento de sus hijos es “María”, lo que nos lleva al segundo significado o vía, es que lo “maternal” no es sólo un aspecto biológico, sino “sobrenatural”. Así lo entiende el P. Llamas:

La segunda vía consistió en el descubrimiento del concepto *integral* de la maternidad divina. Hasta el primer tercio del siglo XX la mariología había considerado la maternidad divina desde un punto de vista biológico y fisicista. María era considerada Madre real y verdadera de su Hijo, porque le había engendrado de su propia substancia, como las demás madres, salvando los aspectos sobrenaturales de su maternidad virginal (Llamas, 2007, p. 139).

La figura de María y las filosofías que sustentaron su figura fueron impulsadas con fuerza en la España de Felipe IV y apoyadas firmemente desde la orden franciscana por la abadesa de Ágreda. Del estudio se pueden extraer las siguientes conclusiones referidas a *Mística Ciudad de Dios*, donde María colabora con Jesús en la redención del hombre:

1ª La imagen que la MCD nos da de la Virgen María, Madre del Hijo de Dios y colaboradora con Él a la obra de la redención, es la imagen evangélica que nos transmite el Magisterio de la Iglesia.

2ª La mariología de la MCD no contiene ningún error teológico; antes por el contrario, es una aportación positiva de la explicación teológica de los dogmas marianos y las verdades fundamentales de la mariología (Llamas, 2007, p. 125).

Sin embargo Llamas también se percata de que el discurso de Sor María de Jesús no es lineal ni cerrado sino que está abierto a infinidad de interpretaciones, tal y como lo advierte en el tercer punto de las conclusiones de su trabajo, donde el concepto “clave de lectura” es fundamental para poder entender la obra, aunque lo circunscribe única y exclusivamente a lo fenoménico que pudiera tener esta “historia” mariana. Por ello concluye que para “interpretar correctamente *Mística Ciudad de Dios*, es preciso tener en cuenta –como clave de lectura–, que se trata de una “historia”, en sentido amplio, de

la Vida de la Virgen María, de una hagiografía, redactada en el corazón de la época del Barroco, en la que los adornos prevalecen sobre la pura historia, y los sucesos maravillosos tienen como finalidad resaltar la dignidad y excelencia de la protagonista. La historia se escribía y se adornaba en función de la ejemplaridad de los Santos, más que con criterios de una crítica histórica rigurosa” (Llamas, 2007, p. 126).

En un momento dado, y aunque Llamas no se detiene para identificarlo, nosotros nos hemos percatado de que evidentemente el concepto *histórico* se sustenta poco si lo aplicamos como clave fija dentro de la obra, puesto que esta *contraseña* implica una linealidad temporal así como espacial que no se cumple, como vamos a explicar más adelante. Por esa razón, llega un momento en el que el lector no tiene dónde asirse y los términos utilizados por la autora pierden consistencia de significado, haciendo perderse al lector que puede verse abocado al abandono de la lectura.

Pero para nosotros, y dentro de la línea de investigación que queremos desarrollar, la clave es la “historia interior de María santísima” y los hechos o sucesos maravillosos son la propia vida y conocimientos de Sor María de Jesús, Madre abadesa. Por eso el “maravillosismo” o la “falta de documentación” no se ajustan al sentido que les asigna Llamas, cuando afirma que “los datos y afirmaciones que contiene la *Mística Ciudad de Dios* como “hechos históricos” de la Vida de María, no son en realidad errores en sentido estricto. A falta de documentación histórica, han de ser juzgados, al menos, como hechos probables, que pudieron suceder así. Se puede pensar que la MCD abusa del “*maravillosismo*”, con relación a María” (Llamas, 2007, p. 126).

Obviamente el misterio verdadero en relación con Sor María de Jesús es la forma en que la abadesa obtuvo ese saber suyo que se muestra de forma evidente en la manera en que escribió su tratado. Tal como afirma el estudioso:

La mayor parte de los conocimientos [...] que constituyen el contenido fundamental de la “*Mística Ciudad de Dios*”, son fruto de la oración contemplativa, más que del estudio. Fueron gracias que podemos calificar como “iluminaciones” ordinarias y extraordinarias, “locuciones interiores”, como las que recibieron otros Santos (Llamas, 2007, p. 127).

Nuestro estudio sobre *Mística Ciudad de Dios* parte de un enfoque más laico, nunca irreverente, sino buscando todos aquellos elementos que hacen posible la comprensión de un texto que utiliza la tradición religiosa católica, así como la tradición

literaria española y europea, para poder transmitir un mensaje con unas características especiales. Con lo escrito y mencionado por estos autores estamos en total acuerdo, incluido ese peculiar influjo psicológico que ejerce este libro sobre quien lo lee.

Sintetizando todo lo expuesto de este capítulo, vamos a repasar lo que cada autor focaliza sobre el tratado agredano. En el caso de Pardo Bazán, esta se detiene en la reivindicación de lo femenino y toda la dimensión espiritual y social que se transmite en este sentido. García Royo, por su parte, se centra en el momento histórico en que Sor María estuvo, a su pesar, en el centro de las intrigas de la corte. Espósito percibe la ironía como figura retórica, presente en todo el tratado, aunque no profundiza los diferentes niveles y motivos que lleva a la autora a centrarse en la sugerencia utilizando un lenguaje sencillo en apariencia. Y por último Llamas explica la figura salvífica del concepto mariano por el que tanto hizo en su día la Venerable Sor María de Jesús.

5. TRADICIÓN, COMPOSICIÓN Y REPERCUSIÓN LITERARIA DEL TRATADO AGREDANO

La obra siempre se tituló *Mística Ciudad de Dios*. El primer proceso de creación fue entre 1637-1641, o bien 1643, y se quemó en 1645; el segundo comienza en 1655 y finaliza el 6 de mayo de 1660. En vida, Sor María no quiso que se publicara como advertimos al principio. Se editó por primera vez en 1670, cinco años después de su muerte, incluso, como aclara Martínez Moñux (2001) pudiera ser que “se hubieran repartido clandestinamente algunos pliegos antes de ser publicados” (p. 47) sin la aprobación de la Santa Sede por lo que, el decreto establecido por Urbano VIII en 1625, la consideraba “furtiva”. Este tratado “comenzó a difundirse, quizá ya antes de la edición de 1670. Y está traducida al portugués, latín, italiano, alemán, polaco, flamenco, holandés, francés, griego, árabe, inglés, croata, tamil..., y la edición castellana de 1970 cuenta ya con 20 000 ejemplares en su haber” (p. 47).

A su vez, Mendía y Artola Arbiza (2015) explican que “hubo una difusión de la obra por América, antes de que saliera de las prensas de Madrid el texto impreso de la *Mística Ciudad de Dios*. No solo eso, sino que ya en 1669 habían llegado a Lima ejemplares del volumen I” (p. 74). De las 162 ediciones conocidas desde la primera de 1670, que vienen recopiladas en la introducción al tratado agredano de Solaguren et al. (1970), en la edición de resaltamos que bien sea las de Lisboa, Amberes, Madrid o Barcelona tienen un período aproximado de reedición que dista unos tres o cuatro años de media, siendo Barcelona una de las que con más frecuencia aparece en el listado a lo largo de los siglos (pp. CXIV-CXVI). Por otro lado, a nosotros nos llama la atención la edición de Amberes, en 1736, realizada en árabe.

Hasta aquí hemos analizado lo que sería la periferia de esa metrópolis ideal que encarna *Mística Ciudad de Dios*: su contexto filosófico-estético, histórico-social y la variedad de perspectivas de aquellos que se adentraron en ella. Ahora, en este capítulo, vamos a delimitar todo lo que constituye el “orden” de la obra como si de una pieza arquitectónica se tratara, y se analizará la disposición de los elementos sobre los que se construye el edificio de esta “divina historia”. Aunque compleja y laboriosa ha sido esta tarea, y no por ello su resultado estará libre de críticas, debemos aclarar que en la tesis de Espósito la relación de todos los títulos de los capítulos -por extenso y pormenorizados- le ha servido para presentar el hilo narrativo de los argumentos en su

totalidad. Por nuestra parte el trabajo de síntesis ha tenido dos etapas y dos plasmaciones distintas: en la primera se resumen extensamente los argumentos de cada libro y se seleccionan de cada capítulo las doctrinas que nos parecieron de mayor importancia. Resúmenes y selección constituyeron una parte -excesiva, sin lugar a dudas- de los anexos del trabajo. A esto añadimos una tabla esquemática donde se expone toda la trama argumental con las acciones principales y secundarias y con las correspondientes explicaciones de cada argumento dependiendo del contexto de la historia. Ambas partes constituyen unos anexos extensos en demasía. En la etapa actual, en la que se ha seguido una línea metodológica diferente y hemos atendido al planteamiento de un trabajo de investigación estructurado de otra forma, hemos optado por presentar una visión sucinta de los argumentos y las doctrinas y la hemos incluido en el cuerpo, y no en un anexo, ya que nos parece ineludible para entender la arquitectura de *Mística Ciudad de Dios*. Evidentemente esta brevedad nos hace enumerar simplemente los elementos argumentativos y, aunque al buen conocedor de esta obra le pudiera parecer indispensable su inclusión completa, confiamos en que el análisis posterior llevado a cabo los haga ostensibles.

Para ello, primeramente, analizaremos las obras y corrientes literarias que pudieron haber influido en *Mística Ciudad de Dios*. En segundo lugar haremos una sinopsis sucinta de la trama narrativa de los ocho libros junto con las doctrinas que la acompañan, lo más concisa posible a pesar de lo barroco del planteamiento de la obra; se analizarán a continuación las variables de tiempo y espacio sobre las que se asienta el argumento. En tercer lugar, y antes de abordar el segundo nivel de lectura, veremos su influencia sobre autores posteriores como Emilia Pardo Bazán.

5.1. Antecedentes literarios del tratado

En este capítulo haremos una somera mención de algunos antecedentes de *Mística Ciudad de Dios* dentro de la literatura española y veremos una interesante influencia que nuestra autora ejerce sobre Emilia Pardo Bazán, a la luz del didactismo espiritual femenino presente en el siglo XIX.

Para sintetizar las fuentes de *Mística* seguimos a Gullón (1993) en su descripción. Para este crítico, el rasgo definitorio de *Mística Ciudad de Dios* es su

carácter de tratado en prosa con una profunda intención didáctica, cuya función educativa es la de enseñar al lector a apartarse del Mal y a escoger el Bien. Este tipo de escritos tiene su origen en la Edad Media, y a su vez proviene de las sentencias y cuentos de Oriente procedentes de India o Persia, transmitidos en árabe o hebreo y traducidos, posteriormente, al latín y al castellano. Estos aforismos darían origen a los cuentos que generarían el *Calila e Dimna* (1251), *Sendebär* (1253), *Flores de Filosofía*, *Poridat de poridades* y *Libro de los buenos proverbios*, donde se pone de manifiesto la fragilidad humana y la capacidad psicológica para poder adaptarse a determinadas situaciones así como superarlas, y están enfocados principalmente a la educación de príncipes y gobernantes (pp. 1333-1335). Gullón al estudiar estos textos ya advirtió las dobles lecturas que ofrecen:

Los autores se encargarán desde los prólogos de dirigir al lector hacia el sentido oculto tras las apariencias, como se advierte al principio del texto: «Si el entendido alguna cosa leyere de este libro, es menester que lo afirme bien, e que entienda lo que leyere, e que sepa que ha otro seso encubierto» (Gullón, 1993, p.1333).

Mística Ciudad de Dios refleja esta misma tradición cuando comienza con las siguientes palabras, dirigidas a las personas prudentes, cortesanas o regias:

Quien llegare a entender –si por dicha lo entendiere alguno- [...] y en ocasión tan importuna, cuando debajo del santo celo de las personas prudentes y sabias se hallan las que siguen vida espiritual turbadas y mareadas y este camino del mundo como sospechoso y el más peligroso de todos los de la vida cristiana; [...] si no es que en la misma obra y su conato halle encerrada la disculpa, pues hay cosas tan altas y superiores para nuestros deseos y tan desiguales a las fuerzas humanas que el emprenderlas o nace de falta de juicio o se mueve con virtud de otra causa mayor y más poderosa (MCD, 7).

En la literatura sapiencial se utilizaban más las sentencias que los cuentos, siempre dirigidas a un público entendido, selecto y regio. De sus recopilaciones se generaron distintos corpus literarios cuya elaboración dependía del acceso de los escritores cristianos a las bibliotecas en donde se encontraban. Ejemplo de ello es el *Libro de los buenos proverbios*, citado en las *Partidas* y en la *General Estoria* (IV) que, a su vez, inspira el *Libro del consejo e de los consejeros*, atribuido a Pedro Gómez Barroso, consejero de Sancho IV, y que después reaparecerá en *El conde Lucanor* del infante don Juan Manuel.

Los predicadores se servían de estas sentencias y cuentos haciendo las adaptaciones oportunas y aprovechándolos como *exempla ex contrariis* para adornar un sermón. En este sentido tenemos diferentes colecciones como las que Pedro López de Baeza adaptó de *Flores de filosofía* para su obra *Dichos de los Santos Padres*, así como la adaptación de *Flores*, “transvasadas luego al *Libro del caballero Zifar*, del *Libro de los cien capítulos* o del *Libro de los doze sabios*” (Gullón, 1993, p. 1334).

Siglos más tarde, en *Mística Ciudad de Dios* y en aquellos pasajes que se pueden incluir dentro de la tradición literaria doctrinal y didáctica religiosa, esas mismas sentencias junto con los cuentos se engarzan en relatos que propician el adoctrinamiento en el púlpito de las iglesias aderezándolos con la presencia de los *exempla*. Aparecen en aquellos pasajes enfocados a las clases más humildes, como en el que se refiere a María, cuando va a visitar a su prima Isabel, encuentra en la hacienda a una criada con los rasgos soeces del vulgo, pero que con la presencia mariana se tranquiliza y armoniza:

Servía en aquella casa una criada de inclinaciones siniestras, inquieta, de condición iracunda y acostumbrada a jurar y maldecir. Con estos vicios y otros desórdenes que hacía, guardando el aire a sus dueños, estaba tan rendida al demonio, que fácilmente la movía este tirano a cualquiera miseria y desacierto, y por espacio de catorce años la asistían y acompañaban muchos demonios, sin dejarla un punto, para asegurar la presa de su alma; sólo cuando esta mujer estaba en presencia de la señora del cielo María santísima se retiraban los enemigos (MCD, 449).

Dentro de la oratoria sagrada del siglo XVII, a la que tan aficionado era Felipe IV, la tradición medieval había llegado a grandes extremos de efectismo, que en el barroco era lo que se principalmente buscaba sirviéndose con exceso de elementos “culteranos” en busca del ingenio expresivo. Para Gullón (1993) se trataba de “exceso de gestos y declamaciones que emulaban las representaciones teatrales” (p. 1171). Asimismo afirmaba que:

Se había renunciado a cualquier ambición estética o a dar un sello personal al contenido, abusando de las citas y los tópicos, así como de los métodos exegéticos del escolasticismo, que al explotar los sentidos alegóricos, tropológicos y místicos daba lugar a interpretaciones descabelladas de los textos bíblicos. Por contraposición, los conceptistas construían sermones difíciles y oscuros, más de una vez sobre temas triviales, que versaban más sobre temas morales que doctrinales, buscando deleitar y conmover antes que persuadir; la originalidad se perseguía mediante un estilo esencialmente intelectual, basado en la sutileza expresiva y en las ideas ingeniosas, que agradaba a la minoría cortesana. Su afán era producir sorpresa mediante la novedad, pero no mediante el empleo de un estilo lleno de metáforas e imágenes –también abundantes en sus sermones–, sino mediante juegos de pensamiento, por lo que justamente los tratados de la época lo califican de conceptista (Gullón, 1993, p. 1171).

Volviendo al medievo, la enseñanza religiosa unida a la intención didáctica hará que las sentencias aparezcan a través de la ficción dialogada y hallamos este formato en don Juan Manuel, no sólo en *El Conde Lucanor* sino en el *Libro infinido*, *Libro de los estados*, *Libro del caballero et del escudero*. Esta organización didáctica entre sentencias y cuentos “puede engarzarse por medio de diversos recursos, desde el diálogo entre un padre y un hijo, un rey y un filósofo, etc., hasta el complejo procedimiento del marco narrativo” (Gullón, 1993, p. 1334). En lo que a *Mística Ciudad de Dios* se refiere, encontramos la forma dialogada entre maestra y discípula - “María santísima” con su “hija electa”-, que aparece en las doctrinas, así como el diálogo dentro del argumento, en momentos concretos, entre Dios y su Esposa María. La habilidad con que Sor María de Jesús teje la composición de su obra nos permite borrar la frontera entre la realidad y la ficción, puesto que no se sabe si “María santísima” es la autora misma, su conciencia, o si es una visión, o si “María santísima” es algo externo o algo interno, y si lo que narra en el argumento es la vivencia de la abadesa en su vida real y, por lo tanto, nos intenta explicar los trances espirituales que le acontecen desde niña, disfrazándolos con el personaje que lleva su mismo nombre: María.

Otro elemento importante en la prosa doctrinal del siglo XIII habría sido la literatura apologética, como la *Disputa del cristiano y el judío*, o la *Impugnación de la secta de Mahoma*. En este último, atribuido a San Pedro Pascual (1227-1300), se impugna la narración de las visiones de Mahoma, del cielo y el infierno, contenida en la *General Estoria de Alfonso X el Sabio*. En ella vemos la tradición del debate, que era una “práctica real” (Gullón, 1993, p. 1335) dentro de la idiosincrasia hispánica, producto de la convivencia de las tres religiones monoteístas. Este mismo espíritu de opinión múltiple y libre se transmite en *Mística Ciudad de Dios* cuando la autora plantea una pregunta al Padre en relación con las distintas opiniones e ideas en el seno de la Iglesia: “¿cómo en la santa Iglesia hay tan diversas opiniones sobre ello? Y la más común es que el Verbo eterno descendió del cielo, como de intento, para redimir a los hombre por medio de su pasión y muerte santísima” (MCD, 44).

Para la autora, el Señor concede a todos el derecho a opinar lo que consideren sin que por ello haya que castigarlos, ni perseguirlos:

Y advierte, esposa mía, que yo permito y dispongo que muchas veces los doctores y maestros tengan diversas opiniones, para que unos digan lo verdadero y otros, con lo natural de sus ingenios, digan lo dudoso; y otras permito digan lo que no es, aunque no disuena luego a la verdad oscura de la fe, en la que todos los fieles están firmes; y otras veces dicen lo que es posible, según ellos entienden (MCD, 47).

5.1.1. La importancia del *Liber Scalae Mahomete* y la tradición del debate

Los debates medievales reflejaban una disputa dialéctica entre dos puntos de vista contrapuestos. El ejemplo lo tenemos en el texto denominado *Impugnación de la secta de Mahoma*, que rebate otro texto de amplia difusión en la España del s. XIII, traducido en Toledo para Alfonso X el Sabio, denominado *Kitab Al-Mi'rai*, o *Libro de la Escala de Mahoma* y que forma parte de la *General Estoria*. Este relato de procedencia musulmana es analizado en la tesis doctoral de Abderramán El Fathi (1993) en un ejercicio de literatura comparada que demuestra la conexión literaria entre la *Escala de Mahoma* y la *Divina Comedia* de Dante, en un contexto cultural de simbiosis entre las tres culturas, como afirma, entre otros, López Baralt: “Suponer que los cristianos españoles no tomaron nada de prestado de sus cultísimos compatriotas árabes y judíos es juzgarlos como provincianos y faltos de toda curiosidad intelectual” (López Baralt, 1985; citado en El Fathi, 1993, p.16).

El Fathi (1993) apunta la tradición literaria que da origen a la *Escala* y la estima que en aquellos tiempos se tenía sobre esta narración:

Pero el Kitab al Mi'ray o Libro de la escala de Mahoma no es un libro sagrado del Islam, sino más bien una obra que surgió de la tradición popular a raíz de la mención del Sura XVII del Corán. Pese a ello, se difundió en Europa, considerándosele una gran visión y un milagro de sagrada reputación para los musulmanes (El Fathi, p. 100)

En relación con Alfonso X el Sabio, El Fathi marca la importancia que dio el rey en introducir esta visión del profeta, o viaje nocturno, dentro de la primera historia de

España⁸⁰. Probablemente, y eso es una hipótesis personal, suponemos que el monarca quiso transmitir una tradición espiritual regia para los futuros gobernantes:

El interés del monarca alcanzó tal extremo que llegó a incluir esta leyenda en sus dos libros históricos: la *Crónica General* o *Historia de España* y el *Setenario*. En la *Crónica General* aludió al viaje nocturno [...]. En esta primera historia de España en la que Alfonso X el Sabio incluyó también la vida de Mahoma, así como el relato de la escala, utilizó como fuente la *Historia Arabum* de Rodrigo Ximénez de Rada, arzobispo de Toledo, por ofrecer un abreviado resumen esquemático de la leyenda (El Fathi, 1993, pp. 118-119).

La descripción de la visión prosigue en la *Crónica General* (Alfonso X, el sabio, 1977) del viaje de Mahoma, donde el profeta hace un viaje de ida y vuelta de la Meca a Jerusalén con Alborach. Encuentra a los antiguos profetas del pasado que se hacen presentes y le ofrecen tres vasos con sustancias líquidas: leche, agua y vino. Tras la elección de la “leche” el fragmento finaliza con el elemento “agua” identificada con la metáfora “cabellos”. El sentido de la siguiente cita es la utilización por parte de nuestra autora de las mismas metáforas, pertenecientes a la narrativa mística por excelencia y que analizaremos más adelante. Además, resulta curioso que el fragmento “deste mio cuerpo dormien, mas los oíos del mio coraçon uelaban” que refiere Mahoma son utilizadas en el tratado agredano como una característica propia de María santísima. Se entenderá la comparación de ambas narraciones y la intención didáctica de María en relación con la expresión referida. Por lo que tenemos el siguiente fragmento de la *Crónica General* en relación con el viaje místico de Mahoma a la Jerusalén inefable:

E en el segundo libro de la estoria deste Mahomat fallamos que quando el querie yr a alguna part, que cabalgava en una bestia que dizen en arauigo *alborach*, que andaua mucho ademas, por que en tales bestias como aquellas solien andar los prophetas antigos dell otro tiempo; e en aquella bestia fue Mahomat a Iherusalem a fazer oración. Desta bestia dizen los moros que tiene alas, et aun dizen que non es bestia mas spirito en semejança de bestia. E el mintiendo dize que fallo y entonces Abraham et a Moysen et a Ihesu, et aun a otros de los prophetas antigos que vinieran y fazer oración, et quel dieron como en offrenda tres uasos; ell uno era lleno de leche, el otro de uino, e el tercero de agua; e que oyo una uoz del cielo quel dixo: «si el uaso dell agua beuieres seras crebantado tu con todo tu pueblo; si el uaso del uino beuieres perder te as con toda tu yent; mas si el uaso de a la leche beuieres seras enderesçado tu et tu pueblo». «E yo tome entonces, dixo el, uaso de la leche, et beui del et dixo me luego ell angel Gabriel: agora eres tu enderesçado et todos los qui creyeren en tu ley».

E pues que ell ouo fecha su oración en Iherusalem, tornosse pora Meca, e en uiniendo por el camino dixo tod esto que auemos dicho a sus discípulos que unien con el, et aun estas cosas que agora diremos: «quando yo ui a Abraham et a Moysen et Ihesu, dixo el, los oíos deste mio cuerpo dormien, mas los oíos del mio coraçon uelauan; e semeio me

⁸⁰ La edición de la *Primera Crónica General* que se vale El Fathi en su estudio es la de 1906 reeditada en 1977. Esta última es la que hemos considerado y señalado como dato bibliográfico en nuestro estudio al coincidir tanto en las páginas como en el formato.

que Abraham era tal como yo en forma et en cuerpo, et que semeiua mucho conmigo; mas Moysen era rubio et crespo; et Ihesu, fijo de Maria, auie los cabellos amariellos, et non era luengo nin pequenno, mas mesurado et conuenible, de forma mediana, e semeiauan los cabellos del que todos eran moiados et que corrien agua, tanto eran fermosos et claros» (Alfonso X, el Sabio, *Primera Crónica General*, 1977, pp. 270-271; citado en El Fathi, 1993, pp. 118-119).

Mientras en el fragmento agredano tenemos tanto la explicación del texto alfonsí como del bíblico, aunque desde la perspectiva mariana, donde la autora lo utiliza en su provecho para aportar, tras el “milagro”, el revelador significado de “entendimiento” entre dos religiones, o tres. Como vemos en el siguiente pasaje:

Pero desde este día añadió el Señor otro milagro a éste, y fue que dormía la gran Señora lo que era necesario y tenía fuerza en los brazos para sustentar y tener al niño como si velara, y le miraba con el entendimiento, como si le viera con los ojos del cuerpo, conociendo intelectualmente todo lo que hacía ella y el niño exteriormente. Y con esta maravilla se ejecutó lo que dijo en los Cantares (Cant 5,2): *Yo duermo y mi corazón vela.* (MCD, 571-572)

En este tipo de literatura los antecedentes son fundamentalmente orientales anclados, entre otros, en los relatos védicos:

Se han dado muchos casos de viajes al otro mundo, como el de Alejandro, en el carro de los grifos. Debe mencionarse también el ascenso aéreo en un águila de The House of Fame. Estos viajes se emprendían a pie, a caballo o a lomo de mula, con alas o en un carro volador, como en el Rig Veda, el cual refiere el ascenso a las esferas de Escipión. También suele darse la compañía de un guía, como el arcángel Gabriel. Como asevera Patch: Casi todos los motivos posibles se hallaban ya presentes en la literatura mitológica oriental y clásica (Patch, H., 1983, p. 326; citado en El Fathi, 1993, pp. 162-163).

En la *Escala de Mahoma* y en la *Divina Comedia* aparecen símbolos similares:

Los pisos infernales, los cielos astronómicos, los círculos de la rosa mística, los coros angélicos, que rodean el foco de la luz divina, los tres círculos que simbolizan la trinidad de personas que describen la palabra por el poeta florentino tal y como están descritos por Ibn Al-Arabí (Asín Palacios, 1984, p. 267; citado en El Fathi, 1993, p. 7).

La importancia simbólica de este texto medieval es patente por la controversia que suscita. Lo vemos en quienes siglos más tarde, lo rebatieron, entre ellos Juan de Torquemada con su *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et Turchorum*.

Teniendo en cuenta estos precedentes, *Mística Ciudad de Dios* es un tratado que utiliza elementos literarios que unen las dos obras citadas, la *Escala* y la *Divina Comedia*, y aun no siendo igual en cuanto al relato sí utiliza elementos alegóricos similares que sirven para explicar al lector la forma de entenderlos, además de ahondar exhaustivamente en los términos escatológicos y literarios de obras de escritores místicos y desarrollar lo que significan determinados términos que poseen en común los textos sagrados de las tres comunidades. Ejemplo de ello lo tenemos con “escala” o “piedra”, o las tres formas de alimento que entregaron los ángeles a María, en correlación con los tres vasos entregados a Mahoma por los antiguos profetas. Sor María de Jesús afirma mediante la figura dialógica aplicada a “vino”: “Vino disimulado y oculto en el aparato” (MCD, 481), o mediante la metáfora “dulce leche de luz” (MCD, 216) el “agua” es el “maná, que se llama pan de ángeles”. (MCD, 820) Todo ello relacionado con el “silencio y raro secreto” (MCD, 450) y “reservar la paz de tu interior” (MCD, 460) que explicaremos más adelante con Pardo Bazán a través de *Insolación*. Al entenderse desde una perspectiva interior no hay lugar para las discusiones, o como dice Sor María: “todo lo demás interior no les ofende en su estimación” (MCD, 482).

Los motivos se pueden repetir, y ejemplo de ello es la presencia de los ángeles que aparecen corporalmente o en visiones, como ocurría en la *Chanson de Roland*. En el caso de *Mística Ciudad de Dios* estos ángeles forman parte del argumento que acompañado a María santísima, pero otros elementos de tradición visionaria medieval, ya sea el río o el árbol de la vida o el jardín, que simbolizan lo maravilloso, se utilizan como los atributos de María santísima más que como parte del relato, igual que la descripción de la maravillosa ciudad de Jerusalén celeste del Libro I, que surge como explicación a los capítulos 12 y 21 del Apocalipsis, se desarrolla como la del concepto “María santísima”.

5.1.2. La *Vida de Santa Oria* de Berceo

Tenemos otro precedente en la Edad Media, en el campo de la literatura sobre lo maravilloso, muy popular tanto en el formato como en la presentación del argumento, y su fama podía influir en otras creaciones literarias. De entre ellas, El Fathi señala, como heredera del *Kitab Al-Mi'rai*, el poema *Vida de Santa Oria* de Gonzalo Berceo (1992).

La referencia a esta obra aparece también en autores como Espósito o García Royo. Analizando *Mística Ciudad de Dios* vemos que en su eje principal sigue la distribución de *Santa Oria* tal y como la dispuso Berceo. La obra posee tres partes, siguiendo la tradición trina de representar la Santísima Trinidad en la estructura del libro. La primera, la que señala el nacimiento, origen familiar y todas las virtudes que permiten a Oria obtener las purificaciones y visiones posteriores que aparecen en las dos partes siguientes. Del mismo modo María santísima, en *Mística Ciudad de Dios*, tras la exposición de sus orígenes y virtudes en la primera parte, se purifica con el sacrificio de su Hijo en la segunda para, posteriormente, en la tercera, narrar el “non plus ultra” de todas las visiones, repasando todo el ciclo vital de María santísima y cerrando un círculo como símbolo de perfección. Según El Fathi:

Las siete partes en las que se divide el poema de Santa Oria representan la progresiva perfección de la santa, desde su infancia hasta su muerte, siendo el epílogo la prueba testimonial de santidad y salvación. Como hemos indicado anteriormente la muerte está en función de las visiones a las que se somete Santa Oria (El Fathi, 1993, p. 168).

Santa Oria no puede considerarse un libro de vidas de santos al uso, porque existe una progresión en la purificación hasta la bienaventuranza, mientras que en los relatos hagiográficos se buscaba la justificación de la denominación “santo”, sus orígenes y sus milagros en vida y tras la muerte. El citado crítico (1993) afirma que “entre las principales características de este poema de Berceo destaca su corta extensión, ya que consta de 200 estrofas” (p. 168). Además considera que “el poema de Santa Oria no se incluye dentro del grupo de poemas de las vidas de santos: Vida de Santo Domingo y Vida de San Millán, ya que en su aspecto y estructura están compuestas por tres apartados: el esbozo de la vida del santo, los milagros realizados en vida y los prodigios después de su muerte” (p. 168).

Mística y Santa Oria sí que se asemejan en el argumento partiendo de la clave “interior” o visiones, por lo que no existen localizaciones geográficas concretas y exteriores, sino que pertenecen al tópico del “locus amoenus”. Por esa razón, dentro del tratado agredano no nos sirve buscar localizaciones geográficas de entonces ni actuales, como por ejemplo el “Monte Olivete”, cuya presencia está en ambas obras como símbolo de la sublimación en Cristo atrapado dentro de sí mismo y su victoria en el Gólgota que, como se sabe, significa “calavera” y por tanto “cabeza”, por lo que nos lleva a otra reflexión “interior” que no tiene nada que ver con un hecho “histórico”:

La primera visión de Oria es la contemplación del cielo, de sus habitantes, su organización y su estructura. La segunda visión: santa Oria es visitada por la Virgen María, quien le comunica que sus sacrificios y oraciones le han asegurado el premio, y que se acerca su muerte, y su consiguiente disfrute. Ya en la tercera visión se traslada Oria al Monte de los Olivos, donde goza de su eterna bienaventuranza. Al término de esta última visión se relata la muerte y el enterramiento de la santa, y en el epílogo del poema se reitera su triunfo, al haber ganado el cielo (El Fathi, 1993, pp. 167-168).

Por esta razón, la similitud de ambas obras, la de Berceo y la de Sor María de Jesús de Ágreda, se basa sobre todo en la técnica de purificación por la continua penitencia propia del ascetismo:

Si comparamos el relato de las vidas de Santo Domingo y de San Millán, con el de Santa Oria, vemos que éste se centra en las visiones tenidas en el cielo, y no en las buenas del mundo, constituyendo éstas una línea ascendente de penitencia de ascetismo que se ve rematada en la escena de la visita de la Virgen; por tanto, las visiones se desarrollan bajo un sistema subordinante, en el que se ven condicionadas por la penitencia y el continuado ascetismo. Debemos anotar a su vez el carácter alegórico del poema de Santa Oria, frente a las Vidas de Santo Domingo y San Millán (El Fathi, 1993, pp. 168-169).

Otro elemento importante que permite relacionar *Santa Oria* con *Mística* es la *Escala de Jacob*, que da título a otro libro de Sor María de Jesús (2012): “Esta es aquella escala de Jacob misteriosa, que es casa de Dios y puerta del cielo; si te dispusieres y tu vida fuere tal que no hallen reprensión mis ojos, subirás a mí por ella” (MCD, 20). Igual que ocurre en la obra de Berceo la subida no se debe buscar en un lugar “externo” sino “interno”. “En la descripción de la escalera de Oria, Berceo se refiere a la de Jacob, antes de iniciar el relato de la elevación de la Santa (El Fathi, 1993, p.185): “Quando durmié Jacob / Vido subir los ángeles / Aquesta reluzia / Estonz perdió la pierna / Cerca de la tierra / Por una escalera, / Ca obra de Dios era / En essa lit vezera.” y “Berceo alude a la imposibilidad de describir lo que en su viaje le va aconteciendo a Santa Oria” (El Fathi, 1993, p. 186). Esa imposibilidad es normal en aquellas obras de tinte místico puesto que las palabras son muy limitadas para poder describir experiencias de ese nivel.

Desde el inicio de la obra Sor María mantiene constantemente la misma disposición de no poder narrar todo lo que ve en esta ascensión interior. Así lo declara “para dejar advertido y declarado en lo restante de esta obra el modo con que me manifiesta el Señor estas maravillas, ha parecido conveniente poner en el principio de este capítulo, donde lo haré a entender como pudiere y me fuere concedido” (MCD, 23).

El tratado agredano nos señala la división en etapas u ocho libros que recuerda a lo que señala El Fathi en relación con los ocho cielos que aparecen en la *Escala de Mahoma*, donde hay distintos niveles de conciencia que se simbolizan utilizando las metáforas sobre metales y piedras:

Los siete cielos, más el octavo, donde se encuentra el Trono del Señor, son nombrados así en el *Liber Scalae Mahomete*:
1- Cielo de Hierro / 2- Cielo de Bronce / 3- Cielo de Plata / 4- Cielo de Oro / 5- Cielo de Esmeralda / 7- Cielo de Rubí / 8- Cielo de Topacio (El Fathi, 1993, p. 240).

Aunque en esta tesis se mencionan otras disposiciones en estratos como las que propone Ibn Arabí, en *Mística Ciudad de Dios* estas denominaciones forman parte de la “Jerusalén celeste”:

Dentro de la escatología musulmana, y en especial en el Libro del Nocturno Viaje hacia la Majestad del más Generoso, de Ibn Arabí, aparecen otras moradas con otras denominaciones:
Jardines
Puertas o mansiones
Pisos o estratos circulares (El Fathi, 1993, p. 241).

De todos estos conceptos se hace eco Sor María en *Mística Ciudad de Dios*, pero desde un punto de vista personalísimo a la hora de abordarlo. Los motivos son utilizados con un claro propósito, el de esclarecer aquello que está oculto: “muchos misterios hay en mi iglesia militante manifiestos de mi Madre y de los santos, pero muchos están ocultos, y más los interiores y secretos, que quiero manifestarlos y que tú los escribas como fueres enseñada, y en especial de María santísima” (MCD, 11).

La facilidad con que Sor María utiliza los recursos estilísticos, la maestría con que encadena conceptos de la religión que profesa más los libros en los que se apoya, y la luz infusa que la adoctrina, configuran una obra maestra única. Por otra parte, hay que añadir la *conciatio* a su condición femenina, o aprovechamiento del desprecio a la actividad literaria femenina en su propio beneficio y causa. Todo ello sirve de filtro para aquellos que considerándola poco menos que ignorante, no lean su escrito. Ya hemos señalado, al principio de nuestro trabajo, los precedentes la mística del siglo XVI con la autoridad de San Juan de la Cruz o santa Teresa, aunque en el capítulo dedicado a *Presencia especial de Sor María en la mística del XVII* las explicaciones que ofrecen

San Juan y Sor María en relación con el proceso místico podría ser un punto de partida para realizar otra memoria en lo que a literatura comparada espiritual se refiere.

5.2. *Mística Ciudad de Dios*: sinopsis del argumento y las doctrinas

Mística Ciudad de Dios está organizado en tres partes (libros I-II, del III al VI y VII-VIII) con una introducción en cada una de ellas; el cuerpo argumental abre paso a la historia o narración y a su vez, tras cada capítulo, Sor María de Jesús desarrolla la doctrina correspondiente según la acción descrita en él. En ocasiones, dentro de la misma trama argumental la autora hace amplias digresiones en donde, con el apoyo de la Biblia, desarrolla conceptos psicológicos cuyos principios trascienden la religión que los sustenta, de forma que la extensión aumenta considerablemente. La posibilidad por tanto de resumir el argumento de *Mística Ciudad de Dios* mediante una reescritura completa, sin duda constituiría otro libro⁸¹. En nuestra opinión aquí no tendría sentido tal resumen detallado de *Mística Ciudad de Dios*, pero en cambio creemos útil para el lector presentar un esbozo de lo más representativo de cada libro.

LIBRO I

Tras dar las gracias a Dios por las visiones que la autora recibe, es escogida como discípula de María para poder desvelar los misterios de lo inefable. Sor María desarrolla lo que es la idea de Dios, la luz infusa, sus atributos y la creación. Dios gesta “ad intra” para que se pueda manifestar en la creación “ad extra”. Gracias a los “instantes” existentes dentro de las “emanaciones eternas” de Dios se manifiestan “ad extra”: la idea de la unión hipostática de la segunda persona junto con la naturaleza humana, los dones y gracias en Cristo, los ángeles, el género humano.

Se sirve de los Proverbios 8, 22-31 para explicar la *Inmaculada Concepción de la Madre Virgen* y el concepto transcendental, y se apoya en el capítulo 12 del Apocalipsis para desarrollar la idea escatológica de la Madre de Verbo humanado.

⁸¹ Emilia Pardo Bazán en *Vida de la Virgen María* realiza un resumen de la historia quitando algunos datos. Ver el capítulo, *La recuperación del tratado agredano por Emilia Pardo Bazán*.

Explica el Génesis creando controversias con sus explicaciones como la relación de equivalencia entre “Cristo y Adán” y entre “María y Eva” (MCD, 72).

Después de tratar la genealogía de Cristo, su vida entre los hombres y su trágico final, comenta los capítulos 21, 1-8 y 9-18 del Apocalipsis de San Juan, en donde identifica a María con la Jerusalén Celeste, descifrando que la simbología que utiliza san Juan sirve para explicar los dones de María.

El libro I finaliza con la gestación de María y los acontecimientos transcendentales vividos por sus padres -santa Ana, san Joaquín- y la criatura que esperaban.

LIBRO II

Su tema principal es la niñez de María, su nacimiento, su ingreso en el templo para su educación, realizada bajo la tutela de la sacerdotisa Ana y el sacerdote Simón, junto con otras niñas, tanto de las tribus de Judá como las de Leví. En este contexto se preparan las bodas de María con el Altísimo quien en diferentes visiones le concedió el desposorio y los dones por los que podía considerarse su Esposa.

Siempre los ángeles acompañan a María: cuando ingresa en el templo, ante las tribulaciones de su soledad, cuando se despide de sus padres y cuando estos mueren.

Con el más mínimo detalle están narrados los votos de castidad, pobreza, obediencia y clausura; las virtudes morales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y teologales (fe, esperanza y caridad); los siete dones del Espíritu Santo: sabiduría, caridad, entendimiento, consejo, fortaleza, piedad y temor de Dios; las visiones: divinas, abstractivas, intelectuales, movidas en la imaginación o fantasía, y las proporcionadas por los sentidos corporales exteriores.

A cada visión María santísima se ve reforzada más y más con dones y virtudes extraordinarias con los que su estatus espiritual va subiendo de grado. Esta progresión culmina con el mandato del Altísimo que aparece ante Simón y le insta a encontrar un esposo para María. Tras rogar al Espíritu Santo, José es el elegido por aquellos hombres libres del templo. María obedece la orden de casarse con él y José, el esposo, para respetar el voto de castidad de su mujer, promete ser su siervo y fiel compañero.

Da fin al libro el comentario del Proverbio 31 de Salomón en el que identifica a María santísima con la mujer-fuerte salomónica y principal protagonista de dicho proverbio.

LIBRO III

Comienza con la disposición del Altísimo para la encarnación del Verbo en los nueve días previos al desposorio de María con José. La autora, como si fuera un Génesis cristianizado, va presentando día tras día los misterios de la creación del mundo material así como del espiritual desde un punto de vista mariológico y católico: postración de la Virgen ante el Verbo, Su Majestad otorga a María la Omnipotencia, María conoce todo el mundo vegetal con sus secretos para alivio del género humano, el Altísimo en una visión de luz le manifiesta a María todos los sacramentos y la nueva ley de Gracia, le otorga el conocimiento del mundo animal, de las ánimas vivientes, la engalana con todas las virtudes espirituales y la posee como Esposa del Altísimo.

Tras estos nueve días revela Dios al arcángel Gabriel los misterios de la encarnación que debía anunciar a María, mientras el arcángel san Miguel va al limbo para dar noticia a los padres y santos sobre la buena nueva.

La autora explica las maravillas que vivió María después de que el Todopoderoso celebrase la unión hipostática en su tálamo virginal. En ese mismo instante, la divina Señora fue elevada en visión beatífica, adquiriendo cada vez más dones y virtudes que la hacían incomparable y contando siempre con la excelente compañía de los ángeles que la asistían cuando lo necesitaba.

El relato prosigue cuando María conoce el estado de buena esperanza de su prima Isabel, y decide acompañarla, desplazándose a Judea desde Nazaret. El pasaje bíblico lo desarrolla Sor María añadiendo todo tipo de milagros y anécdotas en las que María santísima siempre vence al mal con su presencia, incluidos los errores de fe y las herejías. Ante María, Lucifer despliega a los siete pecados capitales pero María vence en la contienda haciendo gala de su humildad, por lo que el Altísimo la confiere más dones y virtudes espirituales.

LIBRO IV

En el quinto mes de embarazo, María afronta las tribulaciones ante las dudas de José sobre algo en lo que él no ha tenido parte, sin embargo, en divina revelación auditiva, el arcángel san Gabriel le revela al esposo los misterios del preñado de María, de la encarnación y la redención.

En este libro, Sor María desarrolla la vida en el hogar del santo matrimonio: su actividad, la disposición de su casa, la relación entre ambos, destacando el servicio mutuo, cómo y de qué se alimentaban y la siempre intercesión de los ángeles en cualquier dificultad doméstica.

Humanizando todavía más la figura de María, la autora desarrolla el relato neotestamentario sobre la orden de empadronamiento que el emperador César Augusto da a todo el Imperio y para cuyo cumplimiento el santo matrimonio tuvo que desplazarse, siempre acompañados de ángeles, a Belén donde, al no darles cobijo ningún miembro de la familia de José, debieron quedarse en una cueva de pastores. Llegados a ella a las nueve de la noche, la acondicionaron del mejor modo posible, y María se preparó para el parto, puesto que estaba muy avanzado su estado de gestación. El nacimiento del niño se produjo sin “secundina” o placenta y José, en éxtasis, tuvo la revelación sobre el parto sagrado.

En el relato no falta la llegada de los tres Reyes Magos procedentes de Arabia, Persia y Sabbá y, ante la presencia de éstos, Herodes consulta las profecías con los sacerdotes y ordena la matanza de los inocentes.

Mientras, los sagrados esposos presentan al recién nacido en el Templo de Jerusalén, y determinan quedarse nueve días y visitar el templo nueve veces. Sin embargo, al quinto día, la divinidad manifiesta a la Madre que no podía finalizar los nueve días de devoción que habían prometido sino que debían irse a Egipto. Sor María explica las vicisitudes del viaje, y especifica los lugares por donde pasan hasta llegar a Heliópolis o El Cairo, lugar en el que vivieron hasta volver a su tierra.

LIBRO V

Cuando contaba veintitrés años, María ya era la primera discípula de la nueva ley de Gracia, la más aventajada, y fue en ese periodo cuando la sagrada familia regresó a Nazaret.

Pasado un tiempo, cuando Jesús cumplió los doce años, fueron al Templo de Jerusalén para la Pascua de los Ázimos y al regreso, después de siete días de actos ceremoniales, María y José se percataron de que Jesús no estaba entre ellos, de que se había perdido. Pero Sor María nos desvela los milagros que estaba realizando Jesús entre los pobres, los enfermos y los desfavorecidos.

Cuando María y José encuentran a Jesús, nuestra autora desarrolla el pasaje de san Lucas en torno a la reunión y su significado profundo, y añade en su explicación el del Sermón de la Montaña (Mt:5,3) haciendo una disertación sobre las ocho Bienaventuranzas: la maestría de la Madre de la Sabiduría en la doctrina de Cristo; su conocimiento de los artículos de la fe de la santa Iglesia; la capacidad de predicción de los acontecimientos futuros, donde todo sucede en la forma oportuna en la unidad de la fe para evitar todo tipo de herejías, errores y sectas. También añade los conocimientos de María sobre los catorce artículos de la fe católica: siete pertenecientes a la divinidad y otros siete a la humanidad, y sobre los diez mandamientos que Sor María llama Decálogo: bautismo, confesión, penitencia, eucaristía, extremaunción, orden sacerdotal, matrimonio espiritual, incluidos los dos preceptos de ayunar y pagar el diezmo.

Continúa el relato con los treinta y tres años de María santísima y las dificultades económicas que tuvo que pasar ante la enfermedad que llevaría a su esposo al deceso. Esto obligó a María a trabajar para poder mantener a su familia hasta la muerte de su marido.

En el momento de quedarse viuda, se nos describe los actos piadosos y los milagros que realizaban María y su Hijo quien, con veintisiete años, determinó irse a predicar. Por aquel entonces, la fama del precursor san Juan ya era evidente, y a través de Sor María conocemos que María santísima siempre fue consciente de las penitencias del precursor y siempre le ayudó a través de los ángeles.

Sor María nos revela los pasajes neotestamentarios del bautismo de Cristo, así como de los cuarenta días de ayuno, la reunión de los cinco primeros discípulos y su regreso a Nazaret para bautizar a su Madre que se une al grupo para la evangelización.

LIBRO VI

En él hallamos una síntesis de lo que narran los cuatro evangelios en cuanto a la vida pública de Jesús, a quien no sólo se lo llama Redentor sino Maestro, y a los apóstoles se los denomina también discípulos.

El libro da comienzo con las bodas de Caná y la narración de los hechos neotestamentarios se perfilan con una visión muy personal de Sor María, que incluso da otros nombres a los personajes; así, por ejemplo, a Salomé la llama “saltatriz” y en un momento dado a Judas, Iscariote, lo denomina “caudillo”.

En el relato de Sor María cada acción descrita en los evangelios sobre el Maestro nunca carece de la presencia de María que, sin permanecer en el lugar donde está su Hijo, aun recluida en el cenáculo, es consciente de todo, como por ejemplo en la transfiguración del monte Tabor. Por supuesto que su presencia es real cuando el Maestro sufre el martirio, cuya descripción, en extremo realista, busca reavivar la piedad en el lector, estando la Madre al lado del Hijo en cada uno de sus pasos.

Finaliza el libro con la resurrección de Cristo de entre los muertos y su aparición primero ante su Madre, y después ante María Magdalena, la primera en verle de entre los discípulos.

LIBRO VII

A partir de este punto, y, ya sin la presencia del Hijo, es la Madre quien establece los cimientos de la nueva iglesia y san Juan quien la acompañará en todos sus viajes y será testigo de su ascensión a los cielos. Sor María explica la razón espiritual de esta prerrogativa, así como la bajada del Espíritu Santo en la primera congregación de los apóstoles y la masiva afluencia de los primeros gentiles, que por miles buscaban el bautismo y la rápida cristianización.

Sor María explica de forma alegórica el Credo católico y justifica cómo se repartió el mundo entre los doce apóstoles para que éstos fueran a predicar en cada rincón del planeta, otorgándole a Santiago predicar en España.

La conversión de Saulo en san Pablo permite a la autora adentrarse en describir la diferencia entre el bien y el mal y la motivación última que hay tras cada acción, incluso tras la procreación del género humano y las consecuencias que genera en la descendencia, y en este sentido da consejos para la educación de los niños en la fe.

Dentro de la descripción del viaje de Santiago a España resaltamos la aparición de María ante el apóstol, la consagración del templo del Pilar en Zaragoza que él estaba construyendo y la explicación de los misterios que encierra el lugar. Otro momento digno de mención en el relato es la estancia de Santiago apóstol en Granada, donde convirtió a muchos y donde falleció uno de sus discípulos.

LIBRO VIII

La Virgen vuelve a Jerusalén llevada por sus serafines, dejando la construcción del templo en manos del apóstol. Realiza un viaje a Éfeso junto con san Juan, en un trayecto por mar en el que ella era dueña de los elementos y las criaturas marinas. Ya en tierras griegas elimina herejías y deja discípulas que protegieran la nueva fe.

En este último libro del tratado se nos describen los viajes de los apóstoles y las relaciones entre ellos, como la desconfianza de Pedro hacia Pablo, su reconciliación y sus diferentes martirios por la fe en el Maestro, así como el establecimiento de la Silla Pontificia bendecida por María ante Pedro, Pontífice de la Iglesia, quien en su viaje a Roma pasa por España, pero del que no nos explica los últimos momentos de su vida.

A la vuelta de Éfeso y ya en Jerusalén, María santísima visita de nuevo los Santos Lugares, como había hecho antes de marcharse, buscando el recuerdo de su Hijo que bajó del Cielo para consolarla.

Tras la instauración de la nueva iglesia, Sor María cuenta que la Madre hace una recapitulación de la pasión de su Hijo, mirándole dentro de sí misma como un espejo clarísimo. En la rutina diaria de la anciana Madre ésta recuerda cada paso importante de su propia vida y de la de su Hijo mientras asciende al trono de Dios, a la vez que ayuda a los necesitados y a los fieles que venían a visitarla.

Finalmente muere por causas naturales situándose a la diestra del Padre.

Como epílogo, Sor María de Jesús pide por escrito la guardia y custodia de *Mística Ciudad de Dios* en el convento.

Ya hemos dicho que las doctrinas de *Mística Ciudad de Dios* son comentarios o advertencias que da María santísima a su discípula Sor María de Jesús de Ágreda y que generalmente las hallamos al final de cada uno de los libros, si bien en ocasiones están

en medio de ellos. En apariencia, en lo que a construcción argumental se refiere, estas doctrinas son la parte menos dada a la metáfora extrema o retórica más sutil, pero existe en ellas una progresión que busca la interiorización de la conciencia más que un adoctrinamiento ideológico. Se podría resumir “grosso modo” como una progresión en la práctica ascética hacia el mundo interior. Se expone el método en los libros de la primera parte (libros I-II); en los de la segunda (libros III al VI) se analizan los beneficios y las dificultades del método; en la tercera parte, (libros VII-VIII), se concluyen los resultados finales derivados de una práctica determinada.

En la primera parte, Sor María de Jesús ofrece dar una enseñanza que se pueda aplicar desde la infancia para desarrollar la voluntad y la razón en un sentido correcto: “instruir a sus hijos desde niños en este conocimiento, enderezándolos con cuidado, para que luego busquen su último fin, y le topen con los primeros actos de la razón y la voluntad” (MCD, 108-109).

Aunque parece una instrucción catequética, esta premisa se desmorona ante la siguiente afirmación: “Y para que lo consigas ha de ser tu continua habitación las alturas, estando tu mente fija en el conocimiento del ser inmutable y perfecciones de Dios” (MCD, 138).

Este conocimiento se adquiere si se siguen determinados preceptos como la práctica privada, en soledad, en silencio como dice en la siguiente línea “también quiero apreciar como gran tesoro la virtud del silencio” (MCD, 168) y siempre buscando la introspección, donde la autora enseña: “muere a todo lo terreno, sacrifica en presencia del Altísimo todos tus apetitos sensitivos y ninguno cumplas, ni hagas tu voluntad sin obediencia, ni salgas del secreto de tu interior donde te ilustrará la lucerna del Cordero” (MCD, 138-139).

Esto es una forma de entender o vivir la vida más allá de un adoctrinamiento circunscrito a un ideario religioso determinado, y así verdaderamente la “Madre del Autor de la gracia” (MCD, 153) es quien escoge a sus discípulos y con los que mantiene una relación en amistad y amor divinos: “yo con liberal piedad te elegí por mi discípula y compañera [...] de mi dulcísimo nombre serás muy devota” (MCD, 153).

La Maestra advierte a su discípula que conseguirá la libertad o la huida del servilismo y la perversidad del mundo retirándose de éste: “la mejor parte es la religión

y retiro; aquí se halla puerto seguro y lo demás todo es tormenta y olas alteradas y llenas de dolor y desdichas” (MCD, 184).

Cuando consiga olvidar el mundo y cultivar la amistad con lo divino, no sólo desde la conducta correcta sino también desde la introspección, entonces se caminará en la “escuela” de María. Una y otra vez, a lo largo de todo el tratado, este consejo se repite de muy diversas formas para que el lector advierta que esta disposición hacia lo interior forma parte de una práctica espiritual determinada, empezando por uno mismo para posteriormente proyectarla en la caridad hacia los demás “y si tal fuere necesario ejercitar la caridad con los prójimos, ordénala tan bien que en primer lugar pongas el bien de tu alma y tu seguridad y quietud, paz y tranquilidad interior” (MCD, 185). Por lo que “para esto es necesario estar retirada dentro de tu interior, olvidado todo lo visible y terreno, y atentísima a la divina luz que te asiste y defiende todas tus potencias con vestiduras dobladas” (MCD, 333).

Este método consiste en un hábito continuo o “trabajo”, donde la constancia es la base fundamental para poder alcanzar el éxito. La frecuencia de esta meditación es primero de dos veces al día y posteriormente hay que intentar prolongarla a lo largo de toda la noche, momento en que, por tradición inmemorial, resulta el más idóneo para “sintonizar” con lo divino; en caso de no llegar a ese momento de comunión a pesar de la práctica continua, queda la actividad del servicio a los demás con el que se evita todo tipo de crítica de aquellos que, aun intentándolo, no logran alcanzar los niveles de conciencia deseados:

Tu meditación de día y de noche sea cómo trabajarás para no perder el sumo bien que amas. No te conviene dormir ni dormitar entre invisibles enemigos, y si tal vez se te escondiere tu amado, espera con paciencia y búscalo con solicitud sin descansar, que no sabes sus ocultos juicios; y para el tiempo de la ausencia y tentación lleva prevenido el aceite (Mt: 25, 4) de la caridad y sana intención, para que no te falte y seas reprobada con las vírgenes estultas y necias (MCD, 291).

En la segunda parte, Sor María profundiza todavía más en las explicaciones de esta forma de meditación cuya finalidad básica es la comunión con Dios; la limpieza mental que se consigue permite acceder a estados de conciencia en los que la mente humana refleja como espejo todos los atributos de lo divino: “fue mi espíritu elevado y unido con el ser inmutable de la divinidad y quedó anegado. [...] espejo en que reverbera su divinidad” (MCD, 353-354).

En el ser humano se produce la transformación necesaria para no estar sometido a la decadencia que produce la “concupiscible” e “irascible”, denominación agredana de las tendencias o humores innatos en el individuo, porque las personas que adquieren este tipo de conocimiento, o “ciencia divina”, se diferencian del resto por su capacidad para estar en el mundo pero sin pertenecer a él, con la conciencia fija siempre en lo espiritual. Y desde esta perspectiva, las ideas fundamentales son las siguientes: primero, el valor del hombre como señor de sí mismo, primero, y , posteriormente, de la creación “en la creación del hombre [...] cómo su Criador le hizo de nada, no para que fuese siervo sino rey y señor de todas las cosas” (MCD, 357); segundo, este conocimiento no se busca por el menosprecio hacia el conocimiento de uno mismo, “entre los mortales esta ciencia es muy dificultosa y de pocos codiciada, con mucho daño suyo, por su ignorancia” (MCD, 419); tercero, implica una forma de vida en la que se es consciente de Dios en cualquier actividad diaria, “y sea comiendo, trabajando, descansando, durmiendo y velando, en cualquier, tiempo, lugar y ocupación, en todas adora, reverencia y mira a tu Señor grande y poderoso, que todo lo llena y lo conserva” (MCD, 448). La finalidad de todo este proceso es ser realmente feliz, o lo que es lo mismo, conservar la paz interior ante cualquier circunstancia: “Esto es, que procures con toda atención conservarte siempre en tranquilidad y paz interior, sin admitir turbación que te la quite ni impida por ningún suceso de esta vida mortal” (MCD, 519).

Tal sintonía permite que se cumplan en el aspirante determinadas leyes divinas que consisten en hacer lo que realmente se debe, y obtener lo que se pide. De este modo, Sor María afirma que “todas tus peticiones y ruegos [...] serán admitidos” (MCD, 455). Y agrega: “Por esto le importa tanto a la criatura racional dejarse encaminar de la mano del Señor, entregándose toda a su disposición divina; porque los hombres mortales ignoran sus caminos y el fin que ellos han de tener” (MCD, 508).

Esta sabiduría espiritual sirve para poder tener una mente tranquila y sana en un cuerpo sano, percibir lo divino, vivir en armonía y saber mantenerla ya que en las mentes inquietas no existe el reflejo de la divinidad: “porque no viene Su Majestad en torbellino, ni los rayos de aquel supremo sol de justicia se perciben, mientras no hay sereno en las almas (MCD, 519). Así mismo afirma: “el orden de tus potencias y sentidos ha de ser una armonía de instrumentos de música suavísima y delicada, y cuanto más lo son, tanto mayor es el peligro de destemplarse, y el cuidado ha de ser mayor” (MCD, 519).

Si bien esta enseñanza sirve para cualquier persona, Sor María de Jesús se refiere especialmente a los que han convertido la religión en su profesión y para ellos hace la siguiente recomendación de ser ejemplo en estas prácticas y no perseguir bienes materiales, así como no dejarse corromper por favores de índole económico. Avisa Sor María que la corrupción moral y económica en los religiosos indigna más que la de las personas mundanas:

¡Qué cosa más fea, más impropia y monstruosa que ver a un hombre de tierra, que sólo tiene corrupción y gusanos, levantarse contra otro como él con tanta soberbia y arrogancia! [...] Con verdad y fidelidad, fineza y caridad, advierte a tus religiosas de que, aunque se ofende gravemente la divina Majestad de todos los que no cumplen este mandamiento que mi Hijo llamó suyo y nuevo, sin comparación es mayor la indignación contra los religiosos, que habiendo de ser ellos los hijos perfectos de su Padre y Maestro de esta virtud, hay muchos que la destruyen como los mundanos, y son éstos más odiosos que ellos (MCD, 525).

También Sor María reprueba la codicia inmobiliaria o nobiliaria que tienta dentro del ámbito religioso: “porque es cosa fea y para vosotras las criaturas flacas muy peligrosa, atribuiros o apropiaros cosa ninguna de bienes terrenos, así de hacienda como de honra, pues todo esto se hace con codicia, ambición y ostentación vana” (MCD, 605).

Por último, condena y reprueba lo que hoy sería “tráfico de influencias” para conseguir puestos importantes sin hacer el esfuerzo legítimo para conseguirlo, y acceder mediante la mentira a cargos a los que no están capacitados, suponiendo un lastre para los subordinados que tienen que hacer un trabajo que no será considerado, o como dice Sor María, “porque les niegan la limosna que les deben”, como afirma:

Los que no sufren con paciencia y no quieren padecer necesidad y los que se convierten a cisternas disipadas confiando en la mentira y en los poderosos, los que no se satisfacen con lo moderado y apetecen con ardiente codicia lo que no han menester para la vida y los que tenazmente guardan lo que tienen para que no les falte, negando a los pobres la limosna que se les debe, todo esto pueden temer con razón que les faltará aquello que no pueden aguardar de la Providencia divina, si ella fuera tan escasa en dar como ellos de esperar y en dar por su amor al necesitado (MCD, 634-635).

El verdadero aspirante, por tanto, en su práctica diaria debe derrotar a sus enemigos interiores en una batalla constante: “la vida animal y terrena de los mortales es poderosa contra quien la sigue, las prisiones de las pasiones fuertes, la guerra continua [...] todo esto junto hace la peregrinación dudosa en su acierto y llena de

peligros y dificultades” (MCD, 687), con una disposición igual al que piensa que será el último día de su vida, “compongas tu alma de manera que con alegre rostro recibas la muerte si viniere” (MCD, 757). Y no pensar que se tiene ganada la batalla y pensar que uno es mejor que nadie: “porque las enfermedades espirituales son difíciles de conocerse y curarse” (MCD, 758). Por lo tanto uno debe “degollar a los asociados”, o los sentidos, por lo que “degüéllalos y sacrificalos todos, levántate a ti sobre ti y ponte en la habitación alta y encumbrada de tu Dueño y Señor; [...] toma tu cruz, sigue sus pisadas [...] y en teniéndole no lo dejes” (MCD, 798).

Obviamente, aquél que sepa conseguir sus objetivos espirituales ya no vive como los demás, ni se alimenta como los demás, incluso dentro de sí siente y obtiene una energía del “amor divino” como puro fuego inagotable, algo bastante complicado de explicar: “y le he llamado manjar celestial, porque no he tenido otros términos para explicarme” (MCD, 819). El proceso paulatino de alimento que apuntamos ahora, lo explicaremos más adelante con más detalle: “que la más ordinaria era agua [...] otras veces era pan y algunas fruta; [...] Y para que lo entiendas mejor [...] el primero, del pan subcinericio [...] el segundo, del maná, o pan de ángeles, [...] el tercer ejemplo [...] convirtiendo el agua en vino” (MCD, 820). Ese “trabajo continuado” tiene unas consecuencias psicofísicas y vitales que benefician al aspirante, como nos lo relata la autora:

Y te aseguro, hija mía, que ninguna buena obra de las que hacen los hombres con recta intención y corazón se queda sin gran premio de contado, porque ni el fuego en su grande actividad enciende tan presto la estopa muy dispuesta, ni la piedra quitado el impedimento se mueve tan presto para el centro, ni el mar corre en su ímpetu ni va con tanta fuerza como la bondad del Altísimo [...] y quitan el óbice de las culpas que detiene como violento al amor divino (MCD, 1087).

En la tercera parte del tratado nos explica mediante una serie de metáforas el método ancestral por el que la mente y el pulso cardíaco se controlan mediante la respiración con el subsiguiente cambio bioquímico del organismo. De ellas destacamos el siguiente proceso: primero, meditar apartado y apartar la mente de lo prosaico y lo cotidiano, “quiero que te alejes del todo de Babilonia y de tus enemigos y sus falsas vanidades [...] Medita y penetra con todo cuidado mis obras [...] Prepara tu corazón y dilata sus espacios” (MCD, 1127). Posteriormente, centrarse en la respiración, “hija mía, quiérote manifestar para tu aliento” (MCD, 1143), y perseguir con método y

paciencia los frutos de esta práctica “tiempo es ya, carísima, de que en ti cojas el fruto de esta ciencia” (MCD, 1152). Por último, controlar la respiración hasta la suspensión en la que se purifica el cuerpo y la mente, “dichosa es el alma que anhela y suspira por alcanzar este beneficio y participar de este divino fuego, que enciende, ilustra y consume todo lo terreno y carnal, y purificándola” (MCD, 1158). Donde la visión debe estar en el “norte”, o hacia arriba, “es menester no perder el norte de la luz interior en el profundo golfo y navegación” (MCD, 1189).

Evidentemente, de esta ciencia no se ve un, ni siquiera aparente, rastro en el mundo católico, por eso, la desaparición de aquellos que sí la conocieron y la de su conocimiento ancestral, verdaderas “piedras del santuario”, que en distintos conflictos a lo largo del tiempo fueron exterminados o “derramados en las plazas de los pueblos”, hizo que el verdadero conocimiento se perdiera o “vulgarizase” en aquellos que obligados a guiar espiritualmente al pueblo consintieron semejantes desastres a lo largo de la historia. Su texto es muy elocuente:

Y para que sea mayor la confusión de los malos ministros que hoy tiene la santa Iglesia, quiero que entiendas cómo en la voluntad eterna con que determinó el Altísimo comunicar sus tesoros infinitos a las almas, en primer lugar los encaminó inmediatamente a los prelados, sacerdotes, predicadores y dispensadores de su divina palabra, para que [...] todos fuesen de santidad y perfección de ángeles más que de hombres [...] la misericordia mira a las miserias y éstas hoy son sin medida; [...] los prelados, sacerdotes y ministros nunca llegaron a tanto número. Pues si todo esto es así, ¿a quién se ha de atribuir la perdición de tantas almas y la ruina del pueblo cristiano y que hoy no sólo no vengan los infieles a la santa Iglesia, sino la tengan tan afligida y llena de tristeza, que los prelados y ministros no resplandezcan, ni Cristo en ellos, como en los pasados siglos y la primitiva Iglesia? (MCD, 1237-1238).

Y dentro de este contexto tan amargo, Sor María se fija, así mismo, en las metáforas de las “piedras”, como representantes del fundamento espiritual, tan duramente perseguidos y sacrificados en las piras o picotas de las plazas de las ciudades: “considera las piedras del santuario derramadas en las plazas de las ciudades (Lam: 4,1). Atiende cómo los sacerdotes del Señor se han hecho semejantes al pueblo (Is: 24,2) cuando debían hacer al pueblo santo y semejante a sí mismo” (MCD, 1238).

Al final del tratado, en el apartado “doctrinas”, y creemos que a sabiendas de que hasta allí no había llegado ningún censor, da un ejemplo relacionando la práctica espiritual con la historia de la nación en el tiempo real en el que ella vive, dando detalles más concretos. Por tanto, estas enseñanzas en manos de una minoría al mando de la

nación o “patria” podrán ayudar al desarrollo de la misma desde el mundo espiritual. Probablemente el rey Felipe IV captó el mensaje cuando leyó, el primero, este tratado en el que aparece un último consejo relacionado con el mundo espiritual o angélico. De hecho, la propia Sor María sugiere que gracias al beneficio espiritual, de sólo una persona, se puede proteger a una nación de sus enemigos, como en el caso de España, cuyo destino hubiera podido ser su total desaparición, a no ser que dicha persona tuviera el beneficio espiritual de sus prácticas:

Lo segundo que en prueba de la verdad te digo es que este beneficio que yo recibí no se acabó en mí sola, porque respectivamente le ha hecho Dios con otras almas. Y en estos tiempos ha sucedido en la Iglesia [...]. Y en otra ocasión sucedió que el mismo Lucifer con intervención de algunos herejes y otros malos cristianos intentó un gravísimo daño contra este reino católico de España y, si Dios no le atajara por medio de esta misma persona, ya estuviera hoy España de todo punto perdida y en poder de sus enemigos [...]. Y no te declaro quién es esta persona, porque no es necesario y sólo te he manifestado este secreto para que entiendas la estimación que tiene en los ojos de Dios un alma que se dispone a merecer sus favores y dignamente le recibe sacramentado (MCD, 1359-1360).

Por esta razón, si la práctica de dicha meditación hace que el aspirante se conecte con su naturaleza angélica, tendría todavía un reflejo social mayor si quien practica es un gobernante o un rey que con su ejemplo se repercute en sus súbditos que lo secundarían: “quiero que tengas singular veneración y afecto a la naturaleza angélica [...] Quiero que procures asimilarte a ellos en la pureza de tu alma [...]. Ellos han de ser tus amigos y compañeros en tu peregrinación, para que después lo sean en la patria” (MCD, 1442).

Este es el verdadero tesoro que debe guardar cualquier gerente de su propia vida y su trabajo, que para poder salir victorioso debe saber que existe siempre un final, como es la “muerte” que no es sino otro comienzo: “guarda tu tesoro y no le pierdas, trabaja con todas tus fuerzas para lograr el fruto de esta ciencia y de mi doctrina. Y quiero de ti que una parte de ella sea imitarme en disponerte desde luego para la hora de tu muerte (MCD, 1449).

En esta tercera parte recapitula todo lo explicado hasta el momento, dando un particular punto de vista sobre la autoría de la obra, que hoy se podría denominar como “feminista” o reivindicativa en relación con el género femenino y de aquello que ellas pueden llegar a conseguir:

El crédito de esta Historia [...] no pende del instrumento sino del autor. [...] necesario era que el instrumento fuera hombre; pero no era conveniente el más docto, ni sabio, a cuya ciencia se atribuyera, o que con ella se equivocara la divina luz y se conociera menos, o se atribuyera a industria y pensamiento humano. Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer, a quien nada pudo ayudar la ciencia ni la propia industria (MCD, 1409).

Concluimos en que el propósito básico y fundamental de *Mística Ciudad de Dios* es recordar el plan divino que subyace en la vida de cada uno, frente al olvido o la ignorancia que nos dominan, así como la intención profunda de hacer un mundo mejor, cuya semilla se encuentra en la práctica espiritual diaria de aquel que pretenda no sólo ese objetivo, sino el de vivir en armonía consigo mismo o tener constantemente la “memoria” de lo divino o aquello que se entiende por “Dios”: “Hija mía, lamentable y sin excusas es la ignorancia de los hombres en olvidar tan de propósito la eterna gloria que Dios tiene prevenida para los que se disponen a merecerla” (MCD, 1476).

5.3. Arquitectura interna: coordenadas tridimensionales

A través de *Mística Ciudad de Dios* vemos que Sor María de Jesús pone especial énfasis en las referencias temporales resaltando cada edad de la protagonista o realizando cálculos matemáticos que buscan cuadrar los tiempos de la edad de María con la de otros personajes. Por otro lado, los viajes de la sagrada familia, así como los de la Madre o del Hijo, en donde hay un sentido de ida y vuelta una y otra vez, nos llaman la atención porque representan el espacio donde se desarrolla la trama narrativa. Por lo tanto, establecemos la hipótesis de que el Tiempo y el Espacio, como dijimos anteriormente, lo ponemos en mayúscula por su importancia y porque fundamentan la composición y merecen una explicación del tratamiento que de ellos hace la autora.

Tiempo-Espacio son los pilares sobre los que, a lo largo de los ocho libros, se desarrolla la Historia, concepto que es aludido como Historia Divina o viceversa, Divina Historia, y que consiste en la sucesión de hechos consecutivos en el tiempo, en un espacio determinado, generando movimiento o avance hacia adelante, donde el pasado deja paso al presente y éste al futuro. Pero además, en el espacio tridimensional (largo, ancho y alto) de las idas y venidas de María, hay un avance temporal (pasado, presente o futuro) que con el movimiento permite generar una “Historia”. Éste es repetitivo y cíclico dentro de la narración y nos sugiere la forma de un ocho en horizontal

representando el concepto de infinito⁸² en un espacio circular o elíptico con movimiento de ida y vuelta de forma infinita.

Consideramos que existe una voluntad estética de transmitir mediante esta obra verdades atemporales, que se repiten una y otra vez, cíclicamente y sin interrupción, a través de las edades del ser humano, de la misma manera que se repiten situaciones idénticas en tiempos diferentes, vividas por personajes o sociedades distintos, y en espacios que pueden ser los mismos u otros remotos.

La representación del número ocho admite diversas explicaciones de índole metafísica, filosófica y esotérica, convirtiéndolo en un símbolo que, entre otras cosas, nos muestra un movimiento circular, reflejo de otro situado en el plano opuesto y tocándose ambos en un punto gracias a la intersección de sus elipses.

5.3.1. Las coordenadas temporales

En *Mística Ciudad de Dios* hay una progresión temporal⁸³ que genera acción y se enmarca dentro de la vida de María. Comienza a partir de unos “instantes” divinos en los que se crea la idea de María, siguiendo con las edades de la protagonista, y en ellos se resaltan aquellos años significativos para la narración hasta finalizar el tratado. En el título del capítulo cuarto del primer libro, Sor María de Jesús puntualiza, “distribúyase por instantes los divinos decretos, declarando lo que en cada uno determinó Dios acerca de su comunicación ad extra” (MCD, 32).

Y en el final se justifica por lo osado de su planteamiento “pero callo porque no sé hablar y soy mujer ignorante y porque mi intento sólo ha sido declarar cómo la Virgen Madre fue ideada y prevista ante saecula en la mente divina” (MCD, 37).

Por otro lado, en el siguiente pasaje vemos que existe una clara intención de relacionar el concepto temporal con la protagonista:

Y llegando ya el tiempo oportuno y determinado las tres divinas Personas en sí mismas dijeron: Tiempo es ya que demos principio a la obra de nuestro beneplácito, y criemos

⁸² “El objeto es infinito” (MCD, 187). El infinito (∞) y la frase anterior aparecerán en diferentes partes de nuestro trabajo con diferentes matices.

⁸³ Debido a la extensión del tratado ejemplificamos solo con algunas referencias sin pretensión de exhaustividad.

aquella pura criatura y alma que ha de hallar gracia en nuestros ojos sobre todas las demás (MCD, 91).

Y esta relación continúa en el cuarto día en el que María es desposada con el Altísimo para obtener “la dignidad de Madre suya” (MCD, 362):

Luego le manifestó el Señor en la misma ocasión las obras de la creación del cuarto día y conoció la divina princesa María cuándo y cómo fueron formados en el firmamento los luminares del cielo para dividir el día de la noche y para que señalasen los tiempos, los días y los años (MCD, 363).

Se avanza en un proceso de gestación en que las virtudes y los dones de María son como las joyas de la Jerusalén celeste apocalíptica, no sin antes mencionar que “el día en que sucedió la primera concepción del cuerpo de María santísima fue domingo, correspondiente al de la creación de los ángeles, cuya reina había de ser y señora superior a todos” (MCD, 101).

Vemos cómo todos los dones de su alma, es decir, lo puro y transcendental, se crean en “instantes” y cómo este término, inconcreto en el tiempo, hemos de relacionarlo con lo inefable:

Y por todos estos modos le fueron luego patentes, desde el instante de su concepción, todos los hombres y los ángeles con sus órdenes, dignidades y condiciones [...]. Por todas estas maravillas que fue conociendo por su orden aquella alma santísima de María, en el instante que fue unida con su cuerpo, fue también obrando heroicos actos de las virtudes con incomparable admiración, alabanza, gloria [...] Manifestóle también el Señor en aquel instante a los ángeles de guarda que la daba (MCD, 105).

En el capítulo veintiséis del tercer libro se vuelve a repetir el término “instante” en clara referencia a lo inefable para que al lector le quede claro esa vinculación conceptual. A esto hay que añadir que la indicación misma de la numeración nos va señalando la progresión en el tratado: “en el instante que se ejecutó el inefable misterio de la encarnación, dije arriba en su lugar, capítulo 11, número 40, que Lucifer y todo el infierno sintieron la virtud del brazo poderoso del Altísimo, que los derribó a lo más profundo de las cavernas infernales” (MCD, 478).

En la vida de María los sucesos acaecidos en cada edad provocan en el lector la sensación de que se realiza una gradación temporal y paulatina que nos lleva a una culminación final: con tres años y medio entra en el templo; con catorce años, y ya encinta, se casa con san José que tiene treinta y tres; con quince años, tras el parto,

recibe a los Reyes Magos y posteriormente huye junto con su familia a Egipto; con veintitrés, sabia y docta en la nueva ley de gracia, vuelve a Nazaret y algún tiempo más tarde pierde a Jesús, con doce años, en el templo de Jerusalén entre los doctores; María con treinta y tres, perfecta en cuerpo y vitalidad, trabaja para mantener a su familia. A partir de aquí se desarrolla el relato subdividiendo el tiempo entre las edades y los hechos de Jesús desde los veintiséis años hasta su muerte a la edad de treinta y tres. Una vez muerto el Maestro se sigue subdividiendo el tiempo repartido entre los nuevos creyentes dentro de la nueva iglesia, la duración de los viajes y las estancias de los apóstoles, como lo acaecido a Santiago en España. Y en el octavo libro se vuelve a mencionar a través del cómputo del calendario romano los años en que María aún estaba en la tierra. Se puede ver la organización en los siguientes pasajes de la obra, con una progresión numérica de 5, 1, 40, en el primer fragmento, 2, 48, 63, en el segundo, y 4 y 58, en el último, cuya intención vislumbraremos más adelante:

En el ínterin el evangelista san Juan prevenía la jornada y la embarcación para Éfeso, y al cuarto día, que era el quinto de enero del año cuarenta, la dio aviso san Juan cómo era tiempo de partir, porque había embarcación y estaba todo dispuesto para caminar. La gran Maestra de la obediencia sin réplica ni dilación se puso de rodillas y pidió licencia al Señor para salir del cenáculo y de Jerusalén (MCD, 1300).

Dos años después, que fue cuarenta y ocho, y de la Virgen sesenta y tres, escribió san Lucas en lengua griega su evangelio (MCD, 1384).

El último de los cuatro evangelistas que escribió su evangelio fue el apóstol san Juan en el año del Señor de cincuenta y ocho. Y escribióle en lengua griega estando en el Asia Menor, después del glorioso Tránsito y Asunción de María santísima (MCD, 1385).

Pero sabiendo que estamos dentro de los sesenta y tres años de María, ya se nos ha informado que aquellos primeros tres años y medio de María, con los que ingresa en el templo, se transforman en el libro octavo con la siguiente afirmación que rompe cualquier canon lógico de un personaje real y pasa a ser ante nuestros ojos un concepto o idea atemporal:

Y los tiempos y tiempo y mitad del tiempo, son tres años y medio, que hacen los mil doscientos y sesenta días que arriba se dijo menos algunos días. Y en este estado, y otros que diré, estuvo María santísima lo restante de su vida mortal (MCD, 1369).

En aquel capítulo queda escrito que la gran Reina del cielo fue alimentada con aquel sustento que le señaló el Señor, del estado y disposición que allí declaré, por los mil doscientos y sesenta días que dijo el evangelista en el capítulo 12 del Apocalipsis. Estos días hacen tres años y medio poco más o menos, con que la purísima Madre cumplió los sesenta años de su edad y dos meses, pocos días más, y el año del Señor de cuarenta y cinco (MCD, 1398).

Desde la edad de sesenta y hasta el último momento de la vida de María representado en la edad de setenta, se repasan los pormenores de su vida mediante ejercicios espirituales en los que era “levantada a la visión intuitiva de la santísima Trinidad” (MCD, 1407): “y luego el mismo Señor levantaba a la divina Madre de la tierra donde estaba postrada y colocada a su diestra” (MCD, 1408).

Existe también a lo largo de la obra una progresión de tiempos menores en los que se va segmentando el tiempo en el mundo material mencionándose como años, meses, días, horas, etc. Por ejemplo, la “media noche” de la ignorancia, cuando María realizaba sus genuflexiones, o cuando todos los soldados fueron derribados “medio cuarto de hora” (MCD, 944), momento en el que estuvieron como muertos antes de apresar a Jesús, y donde la progresión se encamina hacia lo más pequeño. En el siguiente ejemplo se parte del embarazo de Isabel, prima de María, y calculando el periodo de gestación termina el parágrafo haciendo referencia a la numeración que aparece en el tratado, es decir, en una progresión en la que interviene el propio libro, por lo que su numeración tiene una justificación narrativa:

Advierto que el preñado de esta admirable concepción duró nueve meses menos nueve días. [...] se perfeccionó el concepto en este tiempo y llegó al estado de nacer; y cuando san Gabriel dijo a María santísima que su prima Isabel estaba preñada en el sexto mes, hase de entender que no era cumplido, porque faltaba de ocho a nueve días. Dije también, arriba, capítulo 16, que al cuarto día después de la encarnación del Verbo partió la divina Señora a visitar a santa Isabel; y porque no fue luego inmediatamente, dijo san Lucas que salió María santísima en aquellos días y fue con diligencia a la montaña, y en el camino gastaron otros cuatro días, como queda dicho en el mismo lugar núm. 207 (MCD, 457).

Más abajo aparece otro cómputo que tiene en su progresión otro sentido distinto, centrado en los ciclos del astro rey, como los “meses solares”, “días” y “mañanas”.

Porque contando ocho días después que encarnó el Verbo, llegó nuestra señora con san José a casa de Zacarías a dos de abril, conforme nuestra cuenta de los meses solares, y llegó aquel día por la tarde; añadiendo ahora otros tres meses menos dos días, que se comienzan de tres de abril, se cumple este término a primero de julio inclusive, que es el día octavo de la natividad de san Juan y el de su circuncisión; y a otro día de mañana partió María santísima para volverse a Nazaret (MCD, 457).

Así se circunscribe un contexto reglado que permite descifrar un mensaje definido. Cada edad establece un conjunto temporal que puede transmitir un contenido de significado como vemos en este fragmento:

Conforme a este cómputo, la creación del mundo fue en marzo, y del día que fue criado Adán hasta la encarnación del Verbo pasaron cinco mil ciento y noventa y nueve años, y añadiéndolos nueve meses que estuvo en el virginal vientre de su Madre santísima, y treinta y tres años que vivió, hacen los cinco mil doscientos y treinta y tres, y los tres meses que conforme al cómputo romano de los años restan hasta veinte y cinco del mes de marzo; porque según esta cuenta de la Iglesia romana, al primer año del mundo no le tocan más de nueve meses y siete días, para comenzar el segundo año del primero de enero (MCD, 1016).

Como investigadores, el valor del tiempo es una variable importante a la hora de establecer el “cuándo” de cada acción. El Tiempo del tratado agredano puede ser considerado un personaje más con una carga esotérica en su significado más profundo y a la vez permite integrar las metáforas en un periodo temporal que nos sirve de contexto y referente para dar con su sentido y significado. Además, como variable tridimensional, necesita del Espacio para completar el mensaje de la obra en cuestión, como vamos a comprobar a continuación.

5.3.2. Las coordenadas espaciales

La otra variable que da sentido al concepto tridimensional es el Espacio. Surge en el infinito desde un lugar intangible o punto cero, lugar del movimiento-sin movimiento:

¡Qué infinidad reconozco en vuestro ser infinito! No se termina la vista, ni se acaba mirando a este objeto ilimitado. Este es el ser inmutable, el ser sobre todo ser, la santidad perfectísima, la verdad constantísima; esto es lo infinito, la latitud, longitud, la alteza y profundidad, la gloria y su causa, el descanso sin fatiga, la bondad en grado inmenso. Todo lo vi junto y no acierto a decir lo que vi (MCD, 30).

A lo largo del tratado este movimiento se traslada por el espacio con una triple direccionalidad: en primer lugar, circular o elíptica; en segundo, lineal con dos sentidos en las dos direcciones, interno-externo en dirección horizontal y, finalmente, superior-inferior en dirección vertical.

En el primer libro de *Mística Ciudad de Dios* se nos da noticia de los viajes de ida y vuelta, “traslaciones” o “mudanzas”, que va a vivir María. Tenemos, por ejemplo, las marchas de “casa” al “templo”, después a “diferentes lugares”:

Por esto ordenó el mismo Autor de esta maravilla que María santísima fuese colocada en su casa y templo, cumplidos los tres años de su felicísima natividad [...], pues cuando el rey David trasladó el arca a diferentes lugares, y después su hijo Salomón la trasladó o colocó en el templo como su lugar y asiento propio, aunque no tenía aquella arca más grandeza que significar a María purísima y sus misterios, fueron sus traslaciones y mudanzas tan festivas y llenas de regocijo para aquel antiguo pueblo como lo testifican las solemnes procesiones que hizo David (MCD, 180-181).

Rodeos desde la ciudad de Judá a la de Nazaret, polos, inferior y superior, de un recorrido circular o vuelta:

Para dar la vuelta de la ciudad de Judá a la de Nazaret salió María santísima, vivo tabernáculo de Dios vivo, caminando por las montañas de Judea en compañía de su fidelísimo esposo José (MCD, 474).

Se entiende en el siguiente pasaje que cuando “volvieron de presentar en el templo”, tuvieron la “determinación” de volver durante nueve veces y se entiende que desde su casa al templo:

Cuando María santísima y el glorioso José volvieron de presentar en el templo a su infante Jesús, determinaron de perseverar en Jerusalén nueve días y en ellos visitar al templo nueve veces, repitiendo cada día la ofrenda de la sagrada hostia de su Hijo santísimo (MCD, 617).

En la huida a Egipto se hace mención a lugares como Hermópolis (ciudad de Hermes o Mercurio) y Babilonia hasta llegar por fin a Heliópolis. El valor simbólico de este lugar lo encontramos en Born et al. (1993):

Heliópolis era la ciudad santa de la divinidad solar, adorada bajo los nombres de Atum, Khepri y Re-Harakhty y encarnada en especial en el toro Mnevis. «Lugar de la cuna de todos los dioses», fue un centro espiritual de Egipto. Sus tradiciones teológicas predominan en los *Textos de las Pirámides* e influyen en la concepción que se hacía de otros dioses, en particular de Amón, que se identificaba con Ra; incluso están en el origen de la doctrina amartiana de Atón, el disco solar. Hasta los griegos alababan la sabiduría y ciencia del clero heliopolitano, «muy versado en el conocimiento de las cosas celestes» [...]; en Judá era conocido el esplendor de Heliópolis y sus obeliscos, nacidos del culto de una milagrosa piedra alzada sobre la cual daba el Sol al salir. Por otro lado, fue en Heliópolis desde donde se extendió por todo Egipto el uso arquitectónico del obelisco (Born et al., 1993, p. 700).

Es decir, transitó por los sitios que por tradición fueron la cuna de la astronomía, el estudio del Sol, sus planetas, sus recorridos y sus connotaciones astrológicas,

Hablando de diferentes tiempos en que estuvo en Hermópolis, en Menfis, o Babilonia de Egipto y en Mataría, pues no sólo estuvo en estas ciudades, pero también en otras. Lo que yo he entendido es que habiendo discurrido por ellas llegaron a Heliópolis y allí tomaron su asiento (MCD, 640-641).

Probablemente, esa ciudad de Heliópolis, tiene un misterio innato que es la razón por la que se llama así, “mientras estuvieron en Egipto fue en la ciudad de Heliópolis, que no sin misterio se llama Ciudad del Sol y ahora le dicen El Gran Cairo” (MCD, 638).

María santísima es equiparada a conceptos circulares como el sol -”esferas”-, o de connotación cíclica, como “fénix”, “cíngulo” para transmitir su perfección. Así se manifiesta en MCD:

Tú sola eres la perfecta, tú sola la dilecta, tú sola la escogida para tu madre la caridad increada; ella te formó única y electa como el sol para resplandecer en tu hermosísimo y perfectísimo amor (MCD, 222).

María purísima, que siendo autora de la gracia, principio de todo el bien de las criaturas, la suprema de ellas, el prodigio de las perfecciones divinas, el centro de su amor, la esfera de su omnipotencia, la que le llamó Hijo y se oyó llamar Madre del mismo Dios, se humilló al más inferior lugar de todo lo criado (MCD, 250).

Perseveraba siempre el fuego lento de aquella persecución ya dicha para que la divina fénix María se renovase muchas veces en las cenizas de su humildad y renaciese su purísimo corazón y espíritu en nuevo ser y estado de la divina gracia (MCD, 300).

Entregó también, no vendido pero⁸⁴ graciosamente, el cíngulo al cananeo, hijo de Canaán, maldito de su padre porque todos los que participaron de la primera maldición, y quedaron desceñidos y sueltas las pasiones y desordenados apetitos, se pudieron ceñir de nuevo con el cíngulo que María santísima les entregó en su Hijo primogénito y unigénito, y en su ley de gracia, para renovarse, reformarse y ceñirse (MCD, 330).

La horizontalidad con sentido interior-exterior viene dada por la repetición constante de los términos “ad-extra” y “ad-intra” que aparecen sobre todo en la primera parte del tratado en relación con las emanaciones divinas. Por otra parte, el movimiento espacial vertical se demuestra por las subidas al Trono del Altísimo y las bajadas para luchar contra los demonios. Entre los ejemplos podemos señalar algunos:

⁸⁴ El texto es así aunque parece que falta una palabra. Las razones de la autora podrían ser la inclusión de un hipertexto sobre la narración. Esta hipótesis se desarrollará más adelante.

Y la divina Señora engolfada en aquél océano de la divinidad se alejaba cada día más del ser terreno y se transformaba en otro celestial, descubriendo nuevos sacramentos que la manifestaba el Altísimo (MCD, 358).

Levantóse del polvo con profunda humildad, encogimiento y veneración, y acompañada de los ángeles se llegó a los pies del trono, donde se humilló de nuevo. Y el eterno Padre le dijo: Amiga, asciende más alto; y obrando estas palabras lo que significaban, con virtud divina fue levantada y puesta en el trono de la Majestad real con las tres divinas personas (MCD, 1090).

Sor María de Jesús concluye su obra en el octavo libro con la subida y bajada de la Madre al Trono de Dios, rememorando una y otra vez cada hecho transcendental de su vida, como un disco sin principio ni fin. El espacio y el tiempo se funden en la figura de María santísima.

La insistencia temporal y la localización exacta de la protagonista nos llaman poderosamente la atención y nos llevan a considerar, en el marco de la técnica retórica basada en relación con el *locus a loco* y el *locus a tempore*, los posibles significados que se pueden deducir de tal artificio. Evidentemente las constantes referencias al disco solar y sus movimientos, así como el uso de metáforas en las que se equipara a María con el astro rey, nos remiten al pasaje bíblico de *Eclesiastés* “nada nuevo bajo el sol” aplicado a un personaje neotestamentario, y se entiende que esas verdades atemporales se vuelven a repetir entre los cristianos. Por ejemplo, la gente de bien sigue luchando contra los conciliábulos oscuros que buscan proteger sus intereses mezquinos, o siguen existiendo los Herodes que malogran la inocencia, bien por la violencia o por la lascivia. Esos mismos conciliábulos crearon el examen inquisitorial al que Sor María hizo frente por ser una mujer excepcional y luchó desde su convento contra aquellos Herodes que estaban minando la monarquía de Felipe IV. Este razonamiento nos lleva a entender la elección del personaje principal porque comparte con la autora el mismo nombre de pila, y sobre él recaen las explicaciones de los fenómenos que surgen en la práctica espiritual de la autora. En este último pasaje se explica el don de la bilocación que dio a Sor María de Jesús tanto renombre en tierras transatlánticas y ella misma nos explica el mecanismo de este fenómeno: “Y como el cuerpo purísimo estaba en dos partes, aunque la atención y el uso de las potencias y sentidos fuese más perfecto y real en el cielo, es verdad que asistía con los apóstoles y que todos la veían” (MCD, 1145).

Entendemos la importancia de “las metáforas y enigmas” (MCD, 1129) a los que hace referencia Sor María de Jesús de Ágreda y su constante presencia en la obra,

máxime si de lo que nos habla, entre otras cosas, es de los aspectos más relevantes de su propia vida, como el hecho de estar en dos sitios a la vez y, por lo tanto, controlar el tiempo y el espacio.

Como conclusión propia, podemos decir que dentro del despliegue tan ingenioso de las variables espacio temporales dentro de la narración, el que más nos llama la atención es la expresión “Tiempo es” que lo interpretamos como eterno presente. Dicha expresión aparece cuando Dios decide crear en su mente a María y cuando Saulo es transformado en Pablo gracias al poder de la luz divina cegadora. El vínculo de ambas historias por esta referencia temporal nos indica que nuestra autora desarrolla el método de un proceso espiritual que no entiende de tiempos ni de espacios y, por extensión, tampoco de religiones porque exclusivamente depende del Espíritu.

5.4. La recuperación del tratado agredano por Emilia Pardo Bazán

Aunque ya hemos mencionado previamente, y en otro capítulo, la perspectiva femenina con la que Pardo Bazán aborda *Mística Ciudad de Dios* (2009a) en su *Vida de la Virgen María* (1899), en este capítulo abordaremos la influencia del tratado agredano en el corpus literario de doña Emilia, así como en su técnica narrativa. Sería la muestra más directa de dicha influencia agredana, dentro de la historia de la literatura española.

Partimos de la *teoría de la recepción literaria*, una vertiente de la crítica literaria, creada en la Universidad de Constanza en 1967, que restituye la figura del lector dentro del proceso de comunicación que constituye una obra literaria. Desde este “movimiento estético-crítico” podemos circunscribir este capítulo en relación a la lectura de *Mística Ciudad de Dios* que realizó en su momento Emilia Pardo Bazán. Sin adentrarnos en detalles teóricos expondremos con amplias pinceladas, a modo de boceto, la forma en que la escritora naturalista recibió e interpretó el mensaje transmitido desde el barroco por Sor María de Jesús. Aunque hemos elegido sólo dos obras de la autora gallega, *Insolación* y *La piedra angular*, sugerimos en este capítulo una hoja de ruta para futuras investigaciones que demostrarán todavía con más argumentos la multiplicidad de puntos de vista que ofrecen “ciencias como la lingüística, la semiótica, la sociología, la antropología, la lógica e incluso la biología”

(Acosta Gómez, 1989, p. 16). Por otro lado, en el contexto o “*dimensión social*” dado por un tiempo, el siglo XIX y la sociedad en que la condesa “*recibe*” el tratado agredano, siempre desde una postura crítica gracias a sus propios conocimientos, se debe considerar un “*fenómeno histórico* [...] constituido por dos vertientes, una de las cuales es la recepción y la otra la de la producción.”(Acosta Gómez, 1989, p. 19). Creemos que esta lectura pudo influir en la capacidad creadora de Pardo Bazán y su impronta técnica como vemos en *Insolación*. Desde la teoría de la recepción, en la obra escrita se desarrolla una “*teoría del texto* propia [...], como una estructura de signos de naturaleza puramente material y desprovista de sentido hasta no haber llegado al lector, a la que el estructuralismo checo ha denominado *artefacto*, y, en segundo lugar, como una estructura que, en cuanto que asumida en su calidad de *artefacto* por el lector, se ha convertido en estructura significativa, y que los checos han denominado, a su vez, *objeto estético*.” (Acosta Gómez, 1989, pp. 21-22). Por lo tanto, desde esta perspectiva y teoría crítica, aquello que no tenía sentido cobra significado completo, sobre todo a la hora de analizar *Insolación*.

Abordamos este capítulo a la luz de la teoría de la recepción como fenómeno que podría “ser definido como el conocimiento, acogida, adopción, incorporación, apropiación o crítica del hecho literario en cuanto operaciones realizadas por el lector, o como la adaptación, asimilación o incorporación de una obra en tanto que actividades llevadas a cabo por otro escritor” (Acosta Gómez, 1989, p. 13)

Por otro lado, uno de los términos fundamentales en *Mística Ciudad de Dios* es la palabra “comunicación”, sobre todo la escrita, aunque hace referencia también a la hablada. No nos extrañaría en absoluto que la dinámica de escribir se fraguara en Pardo Bazán gracias al estudio, entre otros, del tratado agredano, ya que anima a conocer y saber más sobre el don de la palabra, su fuerza, la capacidad conciliadora y transformadora. Si la disposición intelectual se le suma a la personal vemos que a la capacidad de comunicación, entre ellas la periodística que tenía doña Emilia, había que sumarle “sus condiciones personales y su talante”, que:

la hacían especialmente apta para un trabajo en el que no bastaba poseer una amplia cultura y una gran riqueza de lenguaje, sino además un vivo interés por cuanto la rodeaba, una gran curiosidad intelectual, una enorme agilidad mental, y unos arraigados principios que no le impedían estar abierta a cuanto de bueno aparecía en el horizonte, ver la parte aprovechable de lo que no era tan bueno, y ser flexible con quienes no pensaban como ella en determinadas materias. Al lado de todo esto, poseía una gran

capacidad para comunicar, para transmitir, para divulgar sin vulgarizar lo que deseaba compartir (Freire López, 2003, p.117).

Hemos constatado la fuerte influencia que ejerció *Mística Ciudad de Dios* sobre aquellos que la leyeron por su marcada idiosincrasia y por su mensaje, esto se refleja inevitablemente en Emilia Pardo Bazán, que la conocía perfectamente y la había estudiado, “mil veces, al recorrerla”, dentro del seno familiar “sin embargo”, es decir “sin requisito”, como ella misma afirma en el prólogo de la *Vida de la Virgen María* (Pardo Bazán, 1899): “para mí eran, sin embargo, familiares, y muy antigua mi convicción de que la Venerable de Ágreda merece figurar entre nuestros clásicos” (Pardo Bazán, p. 8). Y prosigue:

Mil veces, al recorrerla, pensaba yo que era gran lástima desapareciesen bajo el follaje y la balumba de tanta demostración y sutileza piadosa los encantos y primores de una narración como la que propiamente constituye la *Vida de la Virgen*, contada por la Venerable. Sus episodios se me ofrecían revestidos de la tierna dulzura de un lienzo murillesco ó el ingenuo realismo y la mística inocencia de una tabla de Mantegna (Pardo Bazán, p. 18).

En este prólogo la autora resume perfectamente la existencia de un significado del primer nivel de lectura de *Mística*, que resulta evidente, donde “segrega” “lo que hoy no interesa a la mayoría del público” (p.18), pero que sí capta su atención, como gran intelectual que era, absorbiendo perfectamente ese mensaje “segregado” que, aplicado mediante técnicas narrativas específicas, utilizará en trabajos como *Insolación* o *La piedra angular*.

Prendada de estas hermosuras, juzgué que no sería desacato atreverme á poner las manos en la obra de sor María, segregando lo que hoy no interesa á la mayoría del público, y aislando y conservando lo que en realidad puede considerarse verdadero relato de la vida de la Virgen María, Madre del Verbo; relato escrito con pluma de oro por una escritora española (Pardo Bazán, 1899, p. 18).

Mediante recursos retóricos se explican meticulosamente los conocimientos de la sabiduría de las Escrituras y esto no hace sino avivar la curiosidad para poder entender desde la óptica agredana los vericuetos lingüísticos que utilizan los antiguos escribas-sacerdotes para poder explicar lo espiritual-individual y lo histórico-colectivo. Así lo reconoce la narradora:

Su conocimiento é interpretación de las Escrituras; la comprensión y delgadez con que trataba los puntos más arduos y escabrosos de la teología escolástica, usando (dice el

jesuita Andrés Mendo) términos tan ajustados como si hubiese cursado en las escuelas; su doctrina celestial para hallar á Dios y seguirle por las vías purgativa, iluminativa y unitiva; su fundamento en las enseñanzas de Santo Tomás y Escoto, cuyas sutilezas eran para ella transparentes; su iluminación, en fin (tomando esta palabra sospechosa en el sentido puro é intelectual que le atribuyen San Buenaventura y San Dionisio), hacían de la pobre reclusa de Ágreda maravilla viviente; y en fuerza descriptiva y destreza de la pluma á nadie tiene que envidiar (Pardo Bazán, 1899, p.16).

Como mujer de su tiempo Emilia Pardo Bazán se centra en este prólogo en la sabiduría “en femenino” de la Venerable⁸⁵, con la admiración que merece Sor María de Jesús como representante de la “robustez” de un colectivo que soporta el comportamiento misógino y que lleva milenios aguantando una ideología tan atroz como ignorante:

Los biógrafos admiradores de la monja anduvieron muy atareados al querer compaginar la debilidad é inferioridad del sexo femenino y la robustez moral, ciencia y enseñanza que descubre la *Mística Ciudad de Dios*, de donde extraigo la presente *Vida de la Virgen* (Pardo Bazán, 1899, p. 19).

Dentro del relato de *Mística Ciudad de Dios*, Pardo Bazán es consciente de la excesiva idealización de determinados pasajes en la vida de María santísima, como la lucha de humildad y servicio entre san José y la “Reina del cielo”, algo que en la realidad no existe ni en el tiempo de Sor María, ni en el de la Pardo Bazán, ni siquiera hoy: “la gran Reina y Emperatriz del cielo, que ya estaba informada del misterio que se había de celebrar, determinó limpiar con sus manos aquella cueva que luego había de servir de trono real y propiciatorio sagrado” (MCD, 553).

Con esta pugna por ver quién era más humilde y entender el matrimonio como un camino espiritual de servicio mutuo más que de dominación entre sexos, en su novela *La piedra angular* nos indica la cruda realidad con un estilo descarnado. Las

⁸⁵ Resulta profundamente significativo que la identificación de María con el término “mujer-fuerte” que la abadesa atribuye a la madre de Cristo, y que los críticos de Sor María de Jesús utilizan, se pueda aplicar, y de hecho se aplicó, a la actividad literaria de Emilia Pardo Bazán como recoge a principio de su ponencia Botrel, J.-F., (2003) “Emilia Pardo Bazán, mujer de letras”. A. M. Freire López (coord.) *Estudio de la obra de Emilia Pardo Bazán, actas de las jornadas conmemorativas de los 150 años de su nacimiento*, pp. 153-168: “Por más que la propia Emilia Pardo Bazán se considerase como “hembra escritora”, “literato”, “dramaturgo” o mera “profana aficionada a la hermosura” y sus colegas masculinos la calificaran o tildaran de “sabia y erudita”, “dama y escritor” o “mujer que se mete a hombre”, etc., su calidad y condición de “mujer de letras”, como réplica española y femenina de “homme de lettres / hombre de letras”, es tal vez lo que mejor sirve para dar cuenta de lo que llegó a ser: una mujer cuyo oficio era escribir, cultivando todos los aspectos del “trabajo literario” y situándose, con clara conciencia, en el llamado “campo literario”.

doctrinas que ofrece Sor María de Jesús de Ágreda alaban la figura de la mujer y del hombre en relación con el trabajo compartido, en parangón con lo que hoy denominaríamos “conciliación” laboral, por lo que la condesa exclama con profundo respeto: “¡Dichosa y merecedora de eterna alabanza la mujer que dió ocasión á que se estampasen y propugnasen tales doctrinas!” (Pardo Bazán, 1899, p. 21).

El santo esposo José, atento a la majestad de su divina esposa, que ella parece olvidaba en presencia de la humildad, la suplicó no le quitase a él aquel oficio que entonces le tocaba y, adelantándose, comenzó a limpiar el suelo y rincones de la cueva (MCD, 553).

La presencia de la mujer trabajadora en el siglo XVII, a la que hace referencia Sor María de Jesús, no pasa desapercibida para nadie y sus palabras hoy día nos suenan profundamente contemporáneas y plenas de significado. Con ellas nos preguntamos si esas mujeres humildes de antaño, sin ningún tipo de remuneración, sostenedoras del mundo, eran las mismas que recibían todo tipo de adjetivos vejatorios a la par que tenían que soportar la carga de la “honra” familiar y social, sin posibilidad de queja. En el siguiente pasaje, la figura metafórica de la “muestra de tejido” misterioso que teje la protagonista, María, forma parte del mensaje “segregado” que explicaremos en el segundo nivel de lectura, en donde con una ilustración veremos cómo los “hilos” se cruzan en ese trabajo que tiene como “patrón o muestra” los Proverbios salomónicos que indica Sor María de Jesús:

Tomó por su cuenta la Señora del mundo sustentar desde entonces con su trabajo a su Hijo santísimo y a su esposo, disponiéndolo así la eterna Sabiduría para el colmo de todo género de virtudes y merecimientos y para ejemplo y confusión de las hijas e hijos de Adán y Eva. [...] Comenzó la gran Reina a trabajar más, hilando y tejiendo lino y lana y ejecutando misteriosamente todo lo que Salomón dijo de ella en los Proverbios, capítulo 31 (MCD, 744-745).

Desde esta perspectiva, en la que es evidente la fortaleza espiritual femenina, así como la inteligencia y la astucia, Emilia Pardo Bazán podría haber visto la continuidad de problemas pretéritos que no se habían solucionado en su tiempo, a la vez que en Sor María pudo ver la receta para que semejantes errores sociales pudieran eliminarse.

García Royo advirtió la influencia inmediata de Sor María de Jesús en la Pardo Bazán en obras como la *Vida de San Francisco de Asís* (2014), que emula la idea romántica que se tenía sobre la Edad Media y sobre el fundador de la orden franciscana. Aunque de muchas y de variadas formas aparece sor María en la obra de Emilia Pardo

Bazán con su variante concepcionista o descalza. La presencia franciscana aparece en “La Borgoñona”, como afirma Sanmartín Bastida, R. (2005). La cita completa de este trabajo es la siguiente: “Prólogo de la primera colección en la que se publica *La dama joven*, de 1885, [...] comenta la autora: “ya la momia de una abadesa muerta en olor de santidad, que se levanta del sepulcro y viene a presidir el rezo de maitines” [Pardo Bazán, 1994:12-13]” (p. 30). De la misma forma, Paredes Núñez, J. (1979): “«La Borgoñona», cuento que ya había sido publicado antes en la colección *La dama joven*, está basado, según la autora, en una leyenda que encontró en una crónica franciscana cuando consultaba los libros necesarios para su *San Francisco de Asís*” (p. 103).

En el prólogo a la *Vida de la Virgen María* (1899) aparece el siguiente fragmento que nos puede dar pistas en relación con la amplitud del significado “franciscano” por la forma de redactarlo:

Fué, en suma, un alma grande, con aquel género de grandeza moral que consiste en practicar á rajatabla lo que se cree, logrando la perfección: grandeza la más absoluta, que distingue al *Santo*. Sólo un santo, en realidad, escribe con tanta sencillez como María de Ágreda la noticia de su primera entrevista con el rey (Pardo Bazán, 1899, pp. 11-12).

Es decir, en la imagen metafórica bajo la denominación de *Santo* tenemos a Sor María de Jesús de Ágreda, su orden franciscana-concepcionista, su moral -propia de su comunidad franciscana- y al vincularlo con el siguiente fragmento, donde relata la primera entrevista con Felipe IV, el término queda ligado con el de la historia y la conciencia colectiva de la nación. Extracto de esta carta aparece en Seco Serrano, (1958, p. XLVII) que comentaremos en el segundo nivel de lectura, ver *el principal receptor del tratado: Felipe IV*.

«Pasó por este lugar y entró en nuestro convento el rey nuestro señor, á 10 de julio de 1643, y dejóme mandado que le escribiese. Obedecíle, y en seis ó siete cartas le dije que oyese á los siervos de Dios y atendiese á la voluntad divina, que por tantos caminos se le manifestaba, y también supliqué á S. M. que mandase quitar los trajes profanos, como incentivo de los vicios; ofrecíle las oraciones de la comunidad y las propias mías; pedíle *obligase al Altísimo, mejorando y perfeccionando las propias costumbre*» (Pardo Bazán, 1899, p. 12).

Al leer *Mística Ciudad de Dios* nos percatamos de que esos personajes que conforman la “Historia Divina” de nuestra abadesa son personificaciones de conceptos mucho más abstractos, y en este sentido podemos derivar el mensaje en la descripción

de la conciencia colectiva. En Emilia Pardo Bazán tenemos el ejemplo de su novela *La piedra angular* (1985), concepto agredano que le sirve de título, y no en vano el argumento narrativo nos recuerda estas palabras de Sor María de Jesús en *Mística Ciudad de Dios*:

Y si los precitos e incrédulos tropezaron y ofenden en esta **piedra angular** buscando su ruina donde podían y debía hallar la resurrección a la eterna vida, esto no fue culpa de la piedra, mas antes de quien la hizo piedra de escándalo, ofendiendo en ella (MCD, 567).

En esta obra, si dejamos de lado el determinismo de los personajes como entidad individual y los entendemos como representaciones de la colectividad, encontramos que Telmo, sobre el que gira la acción, es la nación española, su base más humilde, en cuyo nombre se representa aquella fragata construida en Ferrol, la de San Telmo, y que a principios del XIX desapareció en una expedición a la Antártida. Su paradero y su desgracia todavía resultan una incógnita a día de hoy, tal como debió de ser una incógnita la pérdida de la identidad del imperio español para la mentalidad decimonónica. Pero ese Telmo tiene su redención en la bondad de Moragas, médico cuyo nombre es un juego gráfico de las “moradas” teresianas y vinculado mediante su nombre de pila, don Pelayo, a la esencia cristiana de la Reconquista de otra colectividad, aquella que está obligada a ayudar a la representada por Telmo. Este médico y padre abnegado cuida de su hija, Nené, “clorosítica”, o enfermiza de urbanidad, que vincula con otro “nene”, que es la denominación que da doña Emilia, en esta novela, a Alfonso XIII, y por extensión a la monarquía.

El padre de Telmo es el verdugo, Juan Rojo, despreciado por todos y que simboliza la Iglesia, el Ejército, la “secretaría” y el sistema educativo, profesiones que ha ejercido el personaje en su “vida”. La manera de redimir a su hijo, Telmo, de un destino desgraciado, apoyado por la bondad de Moragas, es que el Verdugo se “suicide” y vuelva de nuevo al mar, como acto de regeneración para dar vida gracias a su muerte.

Este podría ser perfectamente otro nivel de lectura anclado en unos nombres discursivos, en el juego de palabras muy propio de la estética agredana, que nos transmite otra historia al margen de la realista determinista focalizada en el individuo. En este sentido también se entiende la “pedrea” de la que es víctima Telmo ante la bien estructurada supremacía inglesa de *Edison*, o la francesa de *Cartucho*.

Encontramos otro ejemplo en la novela *Insolación* (Pardo Bazán, 1980) que ya en el título, atendiendo al desmembramiento de sus partes in-sol-ación, y sorteando la etimología, nos habla de “la acción del sol dentro de uno”, el Conocimiento. Si además tenemos como referencia la lectura de *Mística Ciudad de Dios*, en esta pequeña novela vemos un verdadero resumen de la técnica literaria de Sor María de Jesús de Ágreda, así como una muestra sucinta del contenido del tratado agredano.

En un primer nivel de lectura se trata de una historia de amor que escandalizó a la sociedad de su tiempo por la visión femenina de una relación amorosa. Asís Taboada o la Viuda de Andrade, el personaje sobre quien gira la historia, decide con quién desea estar en la madurez de su vida en vez de ser un elemento pasivo en una historia de amor. Al margen del vocabulario franco y directo de la protagonista, aparecen otros giros y relaciones asociativas que se entienden tras la lectura de *Mística Ciudad de Dios*.

Es evidente la presencia franciscana en la denominación de Asís, en el “tabor” y viuda del “hombre” o “de andros”, o la búsqueda de un destino espiritual al margen de las consideraciones de los demás, y es una búsqueda interior o, como diría Sor María de Jesús, “huérfana quedáis y sin amparo de los hombres, pero con la protección del Altísimo” (MCD, 303).

Por la forma de articularse la novela podríamos identificar varios grupos sobre los que se apoyan los diálogos, así como las descripciones que permiten entender un significado inmanente e “interior” dentro de lo evidente y escandaloso para la época. De esta forma tenemos un grupo articulado por el lenguaje en el que se desarrolla el concepto “no sé que” o “que no se”⁸⁶ (MCD, 1276), que aparece en *Mística Ciudad de Dios*, como los silogismos agredanos⁸⁷; en segundo lugar la identificación de los lugares

⁸⁶ “La una de estas apariciones y venida de María santísima a España es la que hizo en Zaragoza, tan cierta como celebrada en el mundo, y que no se pudiera negar hoy sin destruir una verdad tan piadosa, confirmada y asentada con grandes milagros y testimonios por mil seiscientos años y más; y de esta maravilla hablaré en el capítulo siguiente. De la otra, que fue primera, no sé que haya memoria en España, porque fue más oculta, y sucedió en Granada, como se me ha dado a entender” (MCD, 1276).

Otro “no sé qué” histórico relacionado con las características personales de Felipe IV lo tenemos en el siguiente fragmento: «Andaba a caballo, corría lanzas, torneaba, jugaba de armas, sin comparación, dando a todas las cosas un no sé qué de regio con hacerla de Rey. Dibujaba, componía música, cantaba, tañía». (Malvezzi, 1968, p. 5; citado en Francisco de Quevedo, *Obras completas en prosa*, 2005, p. 112, ref. 176)

⁸⁷ Entre ellos tenemos el de “a Dios como a Dios” (MCD, 1148), o “misterioso silogismo” (*Insolación*, p. 139) que Emilia Pardo Bazán interpreta: “Así como así” (*Insolación*, p. 138) y además en toda la obra la presencia de la afirmación “sí” es Dios frente al “no” de la ignorancia.

históricos que conciernen tanto a Sor María de Jesús como a Felipe IV; en tercer lugar, todos aquellos términos relacionados con la espiritualidad y la meditación que la condesa captó perfectamente y, por último, lo relacionado con lo inefable de la creación representado en el misterio del Tiempo y en sus representantes, los números o “querubines”.

El primer grupo, articulado en el conjunto fónico [no] [se] [ke], Pardo Bazán (1980) lo desarrolla gramaticalmente en todas las posibilidades que ofrece para que tengan sentido en un castellano coloquial⁸⁸. Por ejemplo tenemos: “no sé qué para “er churumbeliyo” (p. 77), “árabe o qué sé yo” (p. 41), “¡yo qué sé! ¡Qué más da!” (p. 54), “No sé qué me fue diciendo por lo bajo” (p. 93), “dije “que no” con la cabeza” (p. 94), “Y puedo jurar que no me acuerdo” (p. 96), “No sé lo que me dijo al despedirse” (p. 97). Más adelante desarrolla “ya no sé en qué” (p. 127), “qué sé yo cómo” (p.133), “qué sé yo por qué” (p. 143).

Del segundo grupo, el relacionado con personajes históricos, tenemos los nombres discursivos⁸⁹, así como la localización geográfica del Museo del Prado, zona en la que existió el Palacio del Buen Retiro para disfrute de Felipe IV.

El nombre que en primer lugar identificamos con la creación del convento agredano de Sor María es “Caballero de Gracia” (Pardo Bazán, 1980, p. 57), calle donde está la “cochera” en la que descansa la berlina o “simón” de Asís Taboada. Esta es la misma denominación de las primeras pobladoras carmelitanas descalzas que vinieron de Madrid y habitaron el convento de Ágreda. Además, el nombre de este pueblo soriano se puede ver en el ejercicio de fonética sintáctica que aplica la condesa a imitación de su maestra Sor María: “El piso del merendero era de greda amarilla, la misma greda de todo el árido cerro” (p. 71), recordando el paisaje soriano donde está el convento. Con la misma técnica fonética, tenemos los siguientes nombres que nos transportan, a

⁸⁸ En esta misma novela utiliza la onomatopeya “clap, clap” (Pardo Bazán, 1980, p. 93).

⁸⁹ En *Mística Ciudad de Dios*, de la misma forma que en los autos calderonianos, puede aparecer, aunque no siempre, algún gesto evidente de que la obra está enfocada a la mayor gloria de Felipe IV. Un ejemplo de ello es la descripción de las puertas de Jerusalén celeste, en donde Sor María de Jesús escribe: “Tres puertas al Oriente, tres puertas al Alquilón, tres puertas al Austro y tres puertas al Occidente”. (MCD, 121). Posteriormente, cuando explica estas líneas, en vez de Austro escribe “Mediodía” (MCD, 125), y como ya han señalado los estudiosos de Calderón, “Austro” era otra de las denominaciones intratextuales referidas a los Austrias, es decir, el linaje de Felipe IV, con el que el ilustre dramaturgo podía utilizar contantemente las correspondencias dependiendo de la trama de su relato.

propósito de la “fiesta taurina”, al XVII español: Juanito Albares, Perico Gonzalvo, Paco Gironellas, Fernando Hurtado, a los que llama “muchachos finos” y sigue con los “Banderilleros: Fernando Alfonso Hurtado de Mendoza, (a) *Pajarillas*; José María Aguilar y Hustria (a) el *Chaval*.” (p. 107). El desarrollar estos nombres podría llevarnos a escribir “otro” tratado de historia, en el que el “chaval” pertenecería a la casa de Austria y sería guiado por el “águila” María⁹⁰, la de José, o Sor María, bajo el contexto de las casas de abolengo desde la Reconquista, “Los Torres-Nobles” o las familias ligadas a la tierra “Pinogrande” y los duques de “Sahagún” (p. 136).

Entre los términos que transmite como ejemplo de espiritualidad y meditación, existe la dicotomía en un mismo personaje: la sirvienta de Asís, a la que en ocasiones la llama Diabla o Ángela. Por otra parte, con esta enseñanza espiritual se busca escuchar el sonido “interior” o el “ven a oír” (p. 145) o logos⁹¹, que reclama el meridional Diego Pacheco, con sus “ternezas moriscas” (p. 145) cuya pupila, identificada con el mar, era “no la verde y plomiza del Cantábrico, sino la del Mediterráneo, azul y tranquila” (p. 92), en alusión directa a los *Libros de Plomo* y a la leyenda morisca del viaje de Santiago desde Granada, junto con la transmisión de una espiritualidad que enlaza a los gnósticos con los musulmanes en España, desde la Edad Media o incluso antes. Dicha transmisión de las escrituras por los “escriturarios” de los que nos hizo mención la condesa en el prólogo a la *Vida de la Virgen María* (1899), aparece en el nombre del padre Urdax, con mención a la antigua civilización antes mencionada y con el juego de grafías entre “d” y “p”, es decir, “pax”.

El cuarto y último conjunto relacionado con el Tiempo y lo inefable lo tenemos en una metáfora, construida en la secuencia del camino a Ventas, en la que los personajes de Pacheco y Asís se cruzan con el entierro de un niño: “un entierro de angelito, una caja blanca y azul que [...] inundado de luz solar, como deben ir los querubines camino del Empíreo” (1980, pp. 163-164). Este mismo motivo “lúgubre”

⁹⁰ “concediéndole a esta águila sagrada que viese subir al sol Cristo nuestro bien con luz doblada siete veces” (MCD, 1128).

⁹¹ Para poder conseguir esto existe una postura en la que “faltábale saliva en la boca; la lengua se le pegó al velo del paladar” (Pardo Bazán, 1980, p. 140), que va unida a la “hiel” bíblica o el “pan de ángeles”: “hiel amarga entre la lengua y el paladar”, es decir, el “silencio y raro secreto”(MCD, 450) o “la preñez de concepto” (MCD, 1087), “cíngulo” (MCD, 330), que doña Emilia explica con “toca con placer el cinto de oro” o “pudo distinguir un punto blanco” (Pardo Bazán, 1980, p. 152), en definitiva, todos los elementos relacionados con lo que se conoce como Raja Yoga, o lo que es lo mismo, técnica denominada “rey de la contemplación”.

aparece en otros cuentos, como las *Cháchara de horas* (1910, pp. 417-420); el Tiempo lo controla todo, incluido el momento de la propia muerte como en *El conjuro* (1909, pp. 414-416), pudiéndose ver reflejado el espíritu de ese relato en las siguientes palabras de nuestra abadesa: “Y el remedio y seguro ha de ser tomar de lejos la corrida, y así te advierto que cada día que amaneciére para ti, en viendo la luz, pienses si aquel será el último de tu vida, y como si lo hubiera de ser, pues no sabes si lo será, compongas tu alma de manera que con alegre rostro recibas la muerte si viniere” (MCD, 757). También, conceptos como “media noche”, “cuarto de hora”, “nueve”, aparecen diseminados a lo largo de la novela, como “las ocho” (Pardo Bazán, 1980, p. 140), o las “nueve menos cuarto” (p. 141), en alusión directa al significado inefable que Sor María de Jesús deja traslucir a lo largo de *Mística Ciudad de Dios*.

Con esta relación se podrán entender las diferentes progresiones matemáticas que aparecen en relación con las dos gitanillas, “el pajarillo abría dos ojos como dos espuertas” (p.170)⁹² en el que prevalece el número dos como el eco de las referencias a Sor María sobre los “dos serafines” que fueron Isabel y María (MCD, 435-436), o “de entre los sesenta y dos discípulos se nombrasen dos” (MCD, 1151).

En *Mística Ciudad de Dios*, en el viaje de María a Heliópolis, aparece la equiparación cultural de “gitano” con “egipcio”, muy frecuente en el Siglo de Oro, que sirve a doña Emilia para explicar en *Insolación* (1980) un concepto que pudiera ser la transmisión de un saber “solar” procedente de la India. El interés que muestra Pardo Bazán por la cultura oriental se refleja en el cuento que apareció en la revista *El Imparcial* titulado *El sabio* (1903, pp. 394-398). Nos hace interesarnos por todo lo relacionado con Helios, el sol, y los conocimientos antiguos que se pierden en la noche de los tiempos. En el cuento de doña Emilia se habla de un concepto solar que es Indra, aspecto de Dios que simboliza el orden divino y sus leyes. La narración se desarrolla con la presencia de una virgen, alabada como una diosa, que se va a desposar con el famoso Arjuna, que en la tradición hindú es quien recibe la revelación de Krishna del *Bhagavad Gita* en la batalla de Kurukshetra. A la perfección explica Pardo Bazán las bases de la trinidad hindú, la esencia del “omkar” o sonido cósmico, y la filosofía védica inmanente dentro del concepto “yoga”, o el proceso por el que el alma elimina la

⁹² “A los tres minutos de haberse colado el primer gorrión migajero en el palomar, apareció otro. El primero representaba cinco años; el segundo, más formal, pero no menos asustadizo, tendría ya ocho lo menos” (Pardo Bazán, 1980, p. 170). En otro pasaje dice: “No, no: dos lo menos. Dos, dos” (Pardo Bazán, 1980, p. 146).

identificación con los sentidos y su conciencia poco a poco se funde con lo divino, todo ello mediante un método lógico de actuación. Evidentemente, la tendencia filosófica de finales del XIX iba tras un orientalismo generado por el colonialismo de tierras remotas y esto afectó a las creencias europeas del momento, incluso hasta hoy en día. Pero tras la lectura de *Mística Ciudad de Dios*, los conceptos que pudieran parecer extraños se hacen más comprensibles para una mentalidad occidental y católica.

En definitiva, en la obra de Pardo Bazán aparecen muchos conceptos agredanos que bien merecen un trabajo exhaustivo en el que descubrir los pensamientos más profundos de doña Emilia tanto sobre sí misma, como sobre su devenir, su espiritualidad y sobre la nación en donde desarrollaba su vida, delimitada en un tiempo y un espacio, y consciente de la herencia histórica recibida. Emilia Pardo Bazán escribió *Insolación* (1980) o *La piedra angular* (1985) con una técnica, más sucinta, lúdica y novelesca, que toma su fundamento literario y espiritual de *Mística Ciudad de Dios*, por lo que en relación con la condesa, merece estas y otras consideraciones en otro trabajo de investigación más profundo.

6. UN PRIMER NIVEL DE LECTURA DE *MÍSTICA CIUDAD DE DIOS*

Hemos utilizado la experiencia de lectura de *Mística Ciudad de Dios* para poder comprender que en un tratado como este podemos advertir la fuerza psicológica que existe en la asociación de conceptos. Apreciamos un trasfondo en el que el mensaje no necesariamente se tiene que manifestar con palabras explícitas, sino que basta colocar las palabras en el sitio adecuado en el contexto preciso para poder sugerir un significado determinado. Hoy en día, en cualquier medio de comunicación o publicidad esta es una técnica muy utilizada para lograr una inmediata consecuencia política o de consumo. Las técnicas que utiliza Sor María de Jesús en su tratado nos obligan, por la continua referencia a las citas, a releer con otra perspectiva la *Biblia*, el libro cuya reseña otorga autoridad al texto, que forma la estructura fundamental del pensamiento colectivo en Europa⁹³, y con el que nuestra autora nos permite acceder a la “piedra oscura” (MCD, 1139) mosaica sobre la que se apoya todo el tratado agredano, porque en sus orígenes los primeros cristianos eran una secta nacida del tronco hebreo. Al leer *Mística Ciudad de Dios*, lo primero que uno se plantea es cómo y en qué medida se han ido construyendo todo tipo de ideologías religiosas y políticas con múltiples objetivos.

A partir de los recursos utilizados en *Mística Ciudad de Dios* entendemos que con la misma técnica narrativa, o parecida, se ha permitido a aquellos escribas o “escriturarios” del pasado, que sabían leer y escribir “excesivamente” bien, transmitir al gobernante iletrado, así como al “vulgo”, conceptos determinados sobre cualquier religión o secta que más tarde sería utilizada en el propio beneficio de los sacerdotes. Evidentemente existía una “brecha” entre ambos grupos, los gobernantes, o clase dirigente, y el resto, a la vista está lo que opina Emilia Pardo Bazán en *Insolación*, en el contexto de “romería del Santo”, con todas las implicaciones culturales, sociales,

⁹³ Considerada como producto, como resultado, cada lengua contiene una visión del mundo, una *weltansicht*, como la denominó Humboldt, o bien una imagen del mundo, un *weltbild*, según prefieren algunos de sus seguidores. Pero en el lenguaje no hay solo producto, *ergon*, sino actividad creadora, *energía*. Precisamente la concepción humboldtiana del lenguaje insiste en este aspecto dinámico, y considerada así la *weltansicht* o visión del mundo propia de una lengua es un elemento activo, una forma formante que modela pensamiento y expresión; en tal sentido constituye lo que desde Humboldt viene llamándose *forma interior del lenguaje*. El aprendizaje de una lengua equivale a iniciarse en una peculiar manera de interpretar el universo, forjada por una larga acción de experiencias vitales, hábitos imaginativos, corrientes ideológicas, etc. (Lapesa, 1968, pp. 131-150; citado en Abad Nebot, 1986, pp. 110-111).

religiosas y políticas. Así, empezando por el término *Santo*, antes aludido, por la doble lectura podemos entender la crítica sin tapujos de Doña Emilia al concepto religioso que se impone al pueblo desde siglos, muy en el estilo de Sor María de Jesús. Es significativo el siguiente pasaje de *Insolación* (1980), en el contexto de la “romería popular”:

-Bonito está el *Santo*, y valiente saturnal asquerosa la que sus devotos le ofrecen [...] Aquello es un aquelarre, una zahúrda de Plutón. [...] Borracheras, pependencias, navajazos, gula, libertinaje grosero, blasfemias, robos, desacatos y bestialidades de toda calaña... [...].

-Si me habla usted de la gente ordinaria...

-No, es que insisto: todos iguales en siendo españoles; el instinto vive más allá en el fondo del alma; el problema es de ocasión y lugar, de poder o no sacudir ciertos miramientos que la educación impone: cosa externa, cáscara y nada más. (*Insolación*, pp. 43-44).

Por lo que en este sentido habría que estudiar los antiguos textos que hay en la *Biblia*, por referirnos de nuevo al conjunto de los mismos con más influencia en Europa, como una amalgama de diferentes recursos técnicos literarios, sin conceder tanta importancia al concepto “histórico”, aunque es evidente que existe, o ¿puede ser que esa historia se solape con otra y donde aparece un nombre puede ser que no sea sino el pseudónimo de otro? Eso se sabría si alguien desvelara las claves del escrito, o también, si no se perdiera tanto significado en las traducciones, así como en la disposición en prosa de aquello que en su origen fue verso, y otrora tradición oral.

Hemos ido comprendiendo poco a poco que una historia escrita, que durante siglos fue cantada por rapsodas, no siempre obedece a hechos que realmente ocurrieron. Se pueden mezclar relatos “históricos” con los “religiosos”, así como con fábulas, y todo junto puede formar parte de una alegoría, o bien, un mensaje cifrado que utilizan entre sí los reyes para poder comunicarse entre ellos ante una posible guerra o amenaza o por intereses comerciales, o bien puede utilizarse para ofrecer sentencias morales-espirituales a aquellos que a lo largo de su “profesión” deben guardar diferentes secretos, de orden espiritual o técnico o ambos, para que no caigan en malas manos. La buena intención de toda esta “maraña” está en que la “historia” no se olvide, por esa razón y para que no se pierda en el tiempo, todas estas “historias” orales se transforman y encriptan para quedar escritas y entendidas siempre desde su formato original. Igualmente ocurre con las otras dos tradiciones religiosas más modernas que nacen del contexto semita.

Comprendiendo este sentido dentro de la intención didáctica y literaria evidente de *Mística Ciudad de Dios*, nos apoyaremos en las palabras de Henri Cazelles (1981), en su interpretación del Antiguo Testamento, que secundan nuestros argumentos en *pro* de la crítica literaria ante la comprensión de los textos sagrados, a lo que nos empuja la lectura del tratado agredano y que hemos venido desarrollando hasta ahora. Para este escritor:

Exégesis judía y exégesis cristiana tenían en común el admitir ambas la alegoría (*mašal* en hebreo): «Importa saber que la clave para conocer todo cuanto dicen los profetas y conocerlo en toda su realidad está en comprender las alegorías y su sentido y saber interpretar sus palabras», dice Maimónides; su principio desborda los profetas, pues el primer ejemplo que da es la escalera de Jacob (Gén. 28). Pero si en la exégesis patristica y en la exégesis rabínica el principio regulador había sido la vida de la comunidad creyente, serán en adelante principios metafísicos y racionales los que tienden a ejercer esta regulación. La palabra o expresión constituirán el objeto de una auténtica «crítica». Así Maimónides en el mismo pasaje demostrará:
Que el *šlm*, la imagen de Dios, no implica su corporeidad,
Que el hombre se distingue de los demás seres porque posee la «comprensión intelectual»,
Que el vocablo *Elohim* tienes varios sentidos, aplicándose a Dios, a los ángeles y a los gobiernos que rigen los Estados,
Que el hombre era a la imagen de Elohim gracias a la razón que discierne lo verdadero de lo falso, pero que, con la caída, adquirió el conocimiento de las opiniones probables (Cazelles, 1981, p. 132).

Maimónides, como Sor María, coloca como primer concepto de exposición en sus respectivas argumentaciones la *Escala de Jacob* en relación con lo místico. De este nombre, Jacob, se hace eco Henri Cazelles (1981), quien narra en el capítulo referente a la civilización egipcia los movimientos fronterizos de este pueblo, su indudable supremacía política en relación con otros y su escritura jeroglífica utilizada para componer obras literarias maravillosas. Cazelles afirma:

Sus faraones, algunos de cuyos amuletos (escarabajos) llevan nombres como Jacob-el, introducen costumbres semíticas (tumbas de El Dabaa, cerámica de Tell el Yahudiyeh) y no dejará de tener cierto brillo. Los escarabajos de Hyan se encuentran asimismo en Creta, en Anatolia y Mesopotamia (Cazelles, 1981, p. 42).

Nosotros también lo resaltamos para poder explicar lo que entendemos del concepto de “alegoría”. Para ello consultamos la Biblia, y analizamos que en un momento dado, por ejemplo, “Dios se apareció a Jacob una vez más a su llegada a Paddán Aram y le bendijo. Díjole Dios: «Tu nombre es Jacob, pero ya no te llamarás Jacob, sino que tu nombre será Israel.». Y le llamó Israel (Gén 35, 9-10).

Por lo que nos preguntamos de qué se está hablando realmente con esta permutación nominativa, si de una persona, de un colectivo personificado, de “amuletos” que son “piedras” con un significado oculto, o de todo a la vez. Porque, si se mira con detenimiento, el dibujo del caparazón de un escarabajo coincide con el de la perspectiva superior de un cráneo humano. Los huesos se solapan haciendo el mismo dibujo que el caparazón del insecto, viéndose una unidad dividida en tres partes.

Los antiguos escribas hacían malabarismos con las palabras y con las letras como indica Cazelles (1981) que señala la existencia de una corriente yahvista y elohista en lo que a la creación de estos textos tan complejos, enfocados de forma mística o racional:

Estas exigencias racionales obligarían a profundizar en los conocimientos filológicos y a empalmar con la exégesis judía, muy atada a la letra del texto hasta el punto de especular sobre las mismas letras, consideradas para ciertas escuelas como poseedoras de un valor místico. Ahora bien, había escuelas que enfocaban el problema de un modo más racional, y los cristianos estuvieron interesados en consultarlas. Y es lo que hizo Rabano Mauro en el siglo IX (Cazelles, 1981, p. 132).

Y en este sentido, como muy bien aprecia Emilia Pardo Bazán, y de la misma forma los que hemos leído *Mística Ciudad de Dios*, nos damos cuenta de que no está reñida la narración de una “historia” con la creación de un pensamiento dentro del lector mediante una serie de recursos fónicos a la par que retóricos. Todo se puede aprovechar para elevar la conciencia del individuo y conseguir lo que doña Emilia realiza maravillosamente en *Insolación* debajo de lo que aparentemente es una “historia” de amor poco decorosa para la época. Recordemos que Pardo Bazán utiliza elementos de su propia cultura y entorno para transmitir verdades espirituales, así como los hagiógrafos de esos textos denominados sagrados que, utilizando elementos de la cultura a la que pertenecen, esgrimen metáforas específicas de sus particulares entornos para transmitirnos verdades universales, y no al contrario, es decir, que esas verdades universales obligatoriamente impliquen un mismo uso o costumbre de una tradición religiosa o cultural determinada. Esta última forma de concebir esos textos implicaría una dictadura religiosa, y a la par económica, donde aquellos que no compartan esas formas “exteriores” pueden ser víctimas de persecuciones, por esa razón citamos a Cazelles y compartimos su afirmación final de este fragmento, en el que la “tradición” sirvió para crear una “historia de salvación”, y no al revés. Cazelles afirma, en relación

con los estudios de G. von Rad (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*⁹⁴, 1938), un punto de partida de la evolución de los textos una especie de *credo histórico*, una confesión de fe relativa a la intervención de Dios en la historia de Israel. “Todos estos elementos culturales recibieron su primera forma literaria gracias al genio del yahvista. Éste unió las tradiciones del Sinaí y las tradiciones sobre la conquista, “la Ley y el Evangelio”. Añade las tradiciones sobre los patriarcas, anunciadores de la alianza y de la conquista. Finalmente, forma todo el conjunto un prefacio, la historia primitiva, “etiología de todas las etiologías de Israel”. Por ésta, la historia de Israel, compuesta también de relatos y de leyes que expresan su vida y su estructura, recibe un sentido universal, un valor para todas las naciones. El yahvista en función del credo primitivo a que se mantenía fiel, hizo de todas las tradiciones una historia de la salvación” (Cazelles, 1981, p. 181).

Pero para llegar a esa conclusión tenemos que tener una clave “interior”, donde el centro es el individuo, como el hombre vitruviano de Leonardo da Vinci, y dentro de él o ella podremos encontrar esos “sacramentos ocultos”.

Evidentemente, esta clave rompe con cualquier costumbre externa que genere conflicto porque en el “interior” es donde realmente reside el sentimiento amoroso acompañado del Conocimiento inefable. Ahora bien, esta vía no se puede controlar por aquellos que gobiernan; es incontrolable. No habría, porque no harían falta, las peregrinaciones, ni un movimiento económico en relación con las mismas; no tendría sentido la lucha entre religiones, ni utilizar una religión con fines políticos, ni con fines sociales, como someter a lo femenino con la excusa de la “pureza”, como se ha hecho desde siempre, y como siempre, en una condición de poder, cuando varón o hembra que obligan rara vez respetan al que consideran que tienen que aleccionar a la fuerza. Se entendería todo desde otro punto de vista en el que el individuo se enfrentaría a sí mismo, donde la lucha por la autosuperación sería lo que realmente hace al hombre o la mujer merecedores de cualquier cielo.

En relación con lo que dice el concilio Vaticano II, al considerar lo filológico y literario dentro de lo que son las sagradas escrituras semíticas -al fin y al cabo las bases del Nuevo Testamento-, se resalta la consideración que se va tomando en lo que a contenido literario se refiere:

⁹⁴ *Sobre el problema histórico de la forma del Hexateuco*

El concilio Vaticano II no trató explícitamente del Pentateuco, pero consagró en la constitución *Dei Verbum* los principios sentados por la encíclica *Divino afflante Spiritu*, que constituían ya la base de la respuesta de la Comisión bíblica al cardenal Suhard: géneros literarios en uso, intención y cultura del autor humano: «Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los «géneros literarios», puesto que la verdad se propone y se expresa de manera diversa en los textos históricos de diverso género, ya sean proféticos, poéticos, o de otros géneros de expresión. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombre» (n.12) (Cazelles, 1981, p. 163).

Estas mismas palabras las podemos aplicar a *Mística Ciudad de Dios*, porque las consideraciones exclusivamente “históricas” tienen un inconveniente: si tenemos en cuenta que en la política y en la diplomacia nada es lo que parece, la Historia no es más que una ciencia que, si bien se apoya en una serie de documentos para justificar las acciones de los personajes que la construyen, rara vez es capaz de demostrar la motivación última que anima a quien mueve la ficha en el “tablero del juego”. Si los textos antiguos, a los que se les denomina religiosos, tienen infinidad de lecturas, habría que entenderlos con los estratos que pueden contener: leyendas, cuentos, refranes, formas literarias en donde se da respuesta a vicisitudes de la vida en las que el uso de las palabras puede admitir infinidad de acepciones, etc. Como escribe Sor María:

Las opiniones de los letrados variaban sobre este artículo, afirmando unos y negando otros. Y los de la parte negativa alegaban algunos testimonios de las Escrituras y profecías entendidas con la grosería que dijo el Apóstol: Mata la letra entendida sin espíritu. Porque estos sabios consigo mismos afirmaban que el Mesías había de venir con majestad y grandeza de rey para dar libertad a su pueblo con la fuerza de su gran poder, rescatándole temporalmente de toda servidumbre de los gentiles, y de esta potencia y libertad no había indicios en el estado que tenían los hebreos, imposibilitados para sacudir de su cuello el yugo de los romanos y de su imperio (MCD, 695).

Si captamos la técnica de los “letrados” basado en la retórica, se podría entender el significado profundo que da libertad en vez de esclavitud, y por lo tanto haría legítima la búsqueda espiritual en lo religioso por encima de lo “cultural”:

En el pagar los diezmos entendió María santísima era especial orden del Señor que los hijos de la santa Iglesia de los bienes temporales de la tierra le pagasen aquel tributo, reconociéndole por supremo Señor y Criador de todo y agradeciendo aquellos frutos que su providencia les daba para conservar la vida, [...] y alimento de los sacerdotes [...] y junto con esto entendiesen su obligación de cuidar siempre de la salud espiritual de los fieles y de sus necesidades, pues el sudor del pueblo se convertía en su beneficio y

sustentación, para que toda la vida se empleasen en el culto divino y utilidad de la Iglesia santa (MCD, 735).

Es decir, el concepto religioso se creó para poder encauzar espiritualmente a la población y no como instrumento que aprovechara el “sudor del pueblo” por la codicia económica, o bien, la ira de la guerra. Por esa razón, y para que el endémico mal del egoísmo extremo no llegase a ese conocimiento tan sutil y poderoso, se creó la retórica y con ella vinieron las interpretaciones de todo tipo, por las que, incluso, se llega a matar, como ocurrió en las guerras de religión del XVII, y si no se entiende en su contexto literario, se mata el significado profundo, por lo que dejan de tener sentido espiritual para ofrecer solamente un significado “histórico” o “costumbrista”.

Tras esta explicación, Sor María de Ágreda nos obliga a buscar ese significado profundo. La clave principal que nos sugiere es “interior” y con ella vamos a hacer el recorrido de nuestro estudio para poder encontrar el “sacramento oculto” del que tanto nos habla en su tratado y que justifica nuestro segundo nivel de lectura.

7. SEGUNDO NIVEL DE LECTURA Y POSIBLE INTERPRETACIÓN

A partir de la indicación que la propia Sor María de Jesús nos ofrece en la máxima “pondera con discreción lo que de mí escribes y entiendes y cómo quiero que lo imites” (MCD, 1381), comenzamos el siguiente nivel de interpretación tomándonos la licencia de no ser demasiado explícitos, sobre todo en el capítulo del *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*. Porque, si la propia autora desarrolla su discurso dentro del ámbito de la “sugerencia”, nosotros hemos decidido –dentro de la claridad de nuestra exposición– ser también discretos, especialmente en algunos temas verdaderamente peliagudos, como el nombre del tratado agredano, *Mística Ciudad de Dios*, en las siglas MCD que nos servirán sobre todo para explicar, en el tercer nivel de lectura y desde la perspectiva matemática, otros aspectos de la obra.

Por otro lado, nos hemos tomado la libertad, al mencionarlos dentro del cuerpo del trabajo de investigación, de abreviar el nombre de Sor María de Jesús en su acrónimo, SMJA.

7.1. La comunicación a través del tratado entre individuos de un grupo social

Hemos escogido para este título una frase extraída del siguiente fragmento de Acosta Gómez (1989): “Y no es algo de extrañar, puesto que la obra de arte literaria se conforma a partir de elementos verbales, es decir, toma configuración específica desde elementos lingüísticos, y el sistema de este tipo de elementos, la lengua, fenómeno social por excelencia, sirve para poner en comunicación y comunicar entre sí a individuos que forman parte de un grupo social” (p. 18). Este “grupo social” es la clase dirigente, que en los tiempos áureos la formaron la Iglesia y el Rey absolutista. Esto no abre la clave de interpretación del tratado, o segundo nivel, aunque nos permite identificar a la emisora y a su receptor, y en su contexto, nos permite entender la técnica narrativa utilizada.

Como ya se ha dicho en el anterior nivel de lectura, compartimos con García Royo y Pardo Bazán la idea de que MCD está escrita en un lenguaje velado, porque no

tienen acceso a su comprensión, a los lectores comunes, o “público en general” como los denomina Pardo Bazán en *Vida de la Virgen María* (1899). La razón de dicho uso narrativo y lingüístico del lenguaje dentro del mundo religioso y espiritual necesita de una escrupulosidad máxima porque la religión siempre ha estado unida al poder que se respalda con ella para actuar. Por lo tanto, aquellos que señalan los abusos y las desviaciones deben velar obligatoriamente lo que comunican para defender su integridad como la de aquellos que les siguen. Y esto está presente tanto en los textos sagrados de cada religión como en los escritos de los ascetas-espirituales. Sainz Rodríguez (1979) ejemplifica la pugna entre Nebrija y la Inquisición de su tiempo, donde “los teólogos se enfrentaban con los gramáticos, pues tenían interpretaciones peligrosas de textos, por fijarse éstos exclusivamente en la parte lingüística. Por otro lado, los teólogos ignoraban las lenguas que era preciso saber para conocer el texto bíblico, y estos dos puntos de vista fueron dividiendo a los gramáticos de los teólogos y originaron casi todos los procesos de que fueron víctimas los biblistas del siglo XVI” (p. 40). Si unimos la incompreensión de estos dos mundos, el de lingüistas y el de teólogos, junto a la necesidad de reforma de las órdenes monacales masculinas y femeninas por su concepción medieval de la religión, más la aparición del protestantismo y el humanismo, es lógico que los textos místicos, en los que se busca la libertad del individuo a partir de un esfuerzo personal determinado por unas enseñanzas, tenga que estar velado, porque si bien en un momento dado es permitido, como sucedió en los tiempos de Cisneros, también puede estar prohibido aduciendo que se desvían de lo marcado por el poder religioso, como ocurrió posteriormente.

Tras lo dicho, lógicamente la correspondencia entre el símbolo y el término referido no siempre es fácil de dilucidar. MCD no escapa de este laberinto de palabras y, no habiendo prácticamente aproximaciones a ella desde una perspectiva literaria, pretendemos hacerlo en este trabajo de investigación.

Una dificultad para admitir esta codificación de este texto radica en el hecho de que nuestra autora pertenece a la cultura europea que ha optado decididamente por el desarrollo tecnológico, viendo en las manifestaciones espirituales una “desviación” del comportamiento civilizado. Esta progresión hacia el materialismo tiene su sustrato en los padres de la Iglesia, como San Agustín, por ejemplo, negaba la interpretación onírica de los textos bíblicos, o como San Vicente Ferrer de quien refiere Sainz Rodríguez (1979), “como muchos autores espirituales que desconfiaban de los arrobamientos y de

otras manifestaciones extraordinarias de espiritualidad, prevenía a sus lectores del peligro de hacer caso de estos fenómenos de la vida espiritual de origen dudoso y que tanto podían ser inspiración divina como diabólica. [...] San Vicente Ferrer compara los arrobamientos con crisis de rabia -rabiamenta-, y precisamente esta actitud suya es la que hace que Cisneros, acaso personalmente, diese orden de que se suprimiera los capítulos XIV y XV [del Tratado de la vida espiritual, 1510] donde se reprueban los arrobamientos. Encontraría para esto la colaboración entusiasta en los medios franciscanos que vivían ya en España la reforma de los espirituales” (Sainz Rodríguez, 1979, pp. 47-48). Por esta razón, el lector se extraña de que Sor María de Jesús haya escrito, en el periodo de decadencia de la literatura mística, un tratado que explica un método que sirve para adentrarse precisamente en ese mundo, advirtiendo de sus riesgos y desmarcándose con seguridad de todo lo relacionado con la histeria o desarreglos de tipo cerebral o freudiano.

Siendo literario el enfoque de nuestra tesis no vamos a rebatir teorías basadas en conceptos filosóficos, teológicos o científicos, pero sí subrayaremos el carácter transgresor de los místicos de cualquier religión en todos los ámbitos o aspectos de la vida, porque cada uno en su estilo, con cuerpo de hombre o de mujer, han roto lo establecido por los teólogos y políticos de su tiempo, haciendo evolucionar la sociedad en la que han desarrollado su vida.

Conceptos como “imposible” no pueden tener cabida en este estudio porque, recordando las palabras de nuestra autora, se nos permite la posibilidad de interpretar el tratado dependiendo de la perspectiva que tomemos. Básicamente porque se fundamenta en la experiencia personal e intransferible de una autora que, haciendo uso de “malabarismos” lingüísticos, pretende llevar su mensaje a través de los siglos y sobre todo a las nuevas generaciones de “su” futuro⁹⁵, que a partir del siglo XVII entiende el mundo bajo una visión racional y empírica en la que caben los hechos probados y medidos, aunque están aquellos otros que sin poder analizarse, de momento, merecen un

⁹⁵ Evidentemente, la ciencia no puede explicarlo todo. Las fórmulas matemáticas o físicas, por ejemplo, son puramente descriptivas porque, con la combinación de las variables que conforman un fenómeno, éste se traduce en una ecuación en la que se realizan una serie de cálculos para demostrar su comportamiento, pero nunca la causa última que lo origina. De esta forma se desconoce por completo de dónde viene la luz, la electricidad, el magnetismo, o la gravedad. En este punto, Newton, gran eminencia del saber científico de su época y precursor de una metodología específica utilizada actualmente, no podía descubrir el origen de todos los fenómenos que investigaba, pese a sus extensos conocimientos alquímicos guardados en el arcón de su despacho y reflejados en sus documentos y papeles.

interés. En este sentido, no olvidemos que en todo proceso fenoménico existe lo que se llama el “margen de incertidumbre”. Este concepto se calcula mediante fórmulas estadísticas con las que se mide la probabilidad de *no* aparición de un fenómeno a pesar de la confluencia de las variables que lo originan. En cualquier investigación científica rigurosa este margen es imprescindible, y en la mística, que es el caso que nos ocupa, ella se remueve ampliamente en este “paréntesis científico” donde lo “no-posible” es una realidad imprevisible.

El tratado agredano es mucho más complejo de lo que parecería a simple vista y la visión mariológica no es la única forma de entenderlo; como afirma la autora, “en este conocimiento hay modos o grados de ver” (MCD, 24).

Si en el primer nivel de lectura hemos enmarcado la obra en su contexto estético, social y literario, que hunde sus raíces en la historia política y religiosa del XVII, hemos revisado algunos puntos de vista sobre ella, hemos analizado su estructura y la hemos presentado como tributaria de un pasado literario y generadora de ecos futuros, en este segundo nivel de lectura, para abordar el estudio de una obra tan compleja, lo hacemos mediante la célula elemental de comunicación de Jakobson. Procedemos a presentar sus componentes por el orden en el que los vamos a tratar: primero expondremos el contexto histórico en el que surge la obra; analizaremos las vicisitudes del canal o libro a lo largo del tiempo y nos acercaremos a la emisora y al receptor desde los datos que nos proporciona el propio canal. A continuación nos adentraremos en el código sirviéndonos de algunos procedimientos que nos permitan decodificar aquello que utiliza Sor María de Jesús para transmitirnos el mensaje, que cierra esta célula de comunicación, y veremos que no se trata de un compendio exclusivamente moralizante, sino que es una obra que sintetiza el saber de una época.

CONTEXTO

CANAL

CÓDIGO

EMISORA ----- MENSAJE ----- RECEPTOR

ESQUEMA 2. EMISORA Y RECEPTOR, SEGUNDO NIVEL DE LECTURA

MCD es un elemento de comunicación en sí misma⁹⁶, como afirma SMJA:

Determinó Dios acerca de su comunicación ad extra [...] Vio que tan suma bondad era convenientísima en su equidad y, como debido y forzoso, comunicarse, para obrar según su inclinación comunicativa (MCD, 32).

El “contexto” es, por supuesto, la historia del imperio de España en el siglo XVII, el “canal” es el tratado y ambos componentes obvios establecen una interrelación sugerida y velada dentro de la obra gracias a la maestría de quien lo escribió. El “emisor” es Sor María de Jesús, abadesa del convento de Ágreda, y representa a la sociedad eclesiástica de una época. El “receptor”, según hemos estudiado es, en primer lugar, el rey Felipe IV, que encarna la Historia de España, de Europa y América, y quien recibió de la autora la primera copia del primer manuscrito de MCD, terminado en 1643 y entregado al monarca cuando se dirigía a Zaragoza para hacerse cargo del ejército apostado entre Aragón y Cataluña. En segundo lugar, son receptoras las hermanas del convento, que guardan el manuscrito original de la segunda redacción. Por último, son también receptores todos aquellos que lo lean, o como dice Sor María, “quien llegare a entender –si por dicha lo entendiere alguno” (MCD, 7).

El “código” está formado por los recursos retóricos que vehiculaban el mensaje encriptado en fórmulas conceptistas y alegóricas. Las figuras literarias cuya correspondencia entre lo real y lo alegórico les era familiar solo a determinados lectores cultos que podían perfectamente entender el mensaje de la obra, permiten que el contenido ofrezca un nivel de lectura distinto al literal. El uso del lenguaje, el vocabulario y la norma ortográfica en ocasiones son ajenos a lo normativo, pero definidos y acotados por los recursos retóricos. Sin duda, Sor María crea un mundo propio literario, encerrado en sí mismo:

Y asegúralo más diciendo: Yo soy alfa y omega, la primera y última letra, que como principio y fin encierro la perfección de todas las obras, porque si les doy principio es para llevarlas hasta la perfección de su último fin (MCD, 118).

⁹⁶ En esta cuarta reimpresión de la edición de 1970 se conmemoraba, además, el tercer centenario de la muerte de Sor María. Hicieron una edición crítica con la única licencia de transcribir con ortografía moderna el texto para una lectura más asequible. Explica el editor, Solaguren et al. (2009a): “No tenemos intención de hacer aquí, como se podría muy bien, algunas acotaciones, y mucho menos un estudio, sobre el estilo y las notables calidades literarias de la Venerable escritora” (p. LVI).

Podríamos considerar “ruido” a diversos elementos con los que Sor María esconde el mensaje y las claves del código y también a elementos de su contexto que dificultaron su comprensión. Entre las probabilidades de interpretación están las consideraciones filosóficas, como la filiación escotista; entre los segundos, las censuras y estudios que sufrió el libro por parte de la Inquisición⁹⁷; por último, la misoginia, no sólo de la sociedad de su época, sino de aquellos historiadores que no entienden que una mujer, monja de clausura, pudiera dar consejos espirituales o de estado a un rey de una nación en crisis.

En el ámbito metalingüístico hay que resaltar el aspecto lúdico que invadía la vida cotidiana de la clase culta⁹⁸, por lo que el carácter sumamente severo que se pretende dar a la obra se diluye en el contexto social elitista de la época. En algunos momentos, el “juego” aparece de forma evidente y es uno de los apoyos a la hora de desentrañar muchos de los mensajes transmitidos. Así, los supuestos “errores” doctrinales de los que se acusa a Sor María dejan de serlo porque significan conceptos completamente diferentes de lo que aparentan.

El “mensaje” que subyace en todo el tratado es la clemencia y la compasión que nos transmite la Madre divina a través de sus enseñanzas o doctrinas, frente a la función de castigo de la Justicia del Padre eterno o, yendo más lejos aún, el mensaje último que cristaliza en *Mística* es el conocimiento más profundo de uno mismo que se logra sobrepasando cualquier fundamentalismo religioso. La autora lo expone de la siguiente manera, donde todos son bienvenidos:

Anímate, hombre vil y pecador; que sin duda te admitirá y perdonará la que rogó por ti, por ser Madre verdadera del que también murió por tu remedio, y obrará como Madre de tal Hijo, que todos son misericordia y clemencia y no desprecian al corazón contrito y humillado (MCD, 1250).

Y porque después que fundó el Altísimo esta ciudad de María franqueó liberalmente sus tesoros y por ella quiso llamar a todos los mortales al conocimiento de sí mismo y a la eterna felicidad sin excepción de gentiles, judíos, ni bárbaros, sin diferencia de naciones y de estados, por eso edificó esta ciudad santa con doce puertas a todas las cuatro partes del mundo sin diferencia (MCD, 1137).

Utilizaremos esta célula en nuestro beneficio con el siguiente orden en nuestro estudio, en el que preferimos visualizar el encuentro histórico de 1643 entre la abadesa

⁹⁷ Martínez Moñux (2001), afirma que desde su edición en 1670 “el examen duró 16 años” (p. 44).

⁹⁸ Huizinga, J. (1987). *Homo ludens*. Madrid: Alianza. Hacemos referencia a la totalidad de esta obra para comprender lo que es el sentimiento lúdico, el concepto juego, la intención lúdica y, finalmente, la figura del “aguafiestas”.

y el monarca, cuando ella le hace entrega de su tratado, que nos imaginamos, a través del torno conventual. Así, por la importancia esencial del tiempo en el que se genera la obra, situaremos, en primer lugar, el contexto de la España de Felipe IV como marco fundamental de esa comunicación; segundo, el canal de dicha comunicación, en donde detallamos el proceso de escritura del tratado; tercero, situaremos a nuestra autora como emisora de su comunicación y cómo se refleja en su obra; cuarto, focalizaremos nuestra atención en el receptor de la obra, Felipe IV; quinto, abordaremos todo lo relacionado con el código que nos parece más significativo; sexto, describiremos las dimensiones más relevantes del mensaje dispuesto como una letanía mariana; por último, articularemos el proceso místico que nos muestra Sor María, como síntesis de nuestra investigación, previamente, a la conclusión de este segundo nivel.

7.2. La España de Felipe IV como marco fundamental de esa comunicación

No tratamos de resumir las condiciones de la época, sino de trazar unas pinceladas para situar la obra y por qué se dirige a Felipe IV.

En la España del siglo XVII, especialmente en el reinado de Felipe IV, se tuvo que hacer frente a las consecuencias de muchas decisiones de los monarcas precedentes y que él heredó. En primer lugar, la política de los “validos”, en los que recaían todas las decisiones de gobierno, y cuyas cotas de poder alcanzaron su máxima expresión en las figuras del duque de Lerma (bajo el reinado de Felipe III), su hijo el duque de Uceda, y el Conde-Duque de Olivares (título de don Gaspar de Guzmán). En segundo lugar, la profunda crisis económica debida a la mala gestión de las riquezas venidas de América, que básicamente servían para financiar las guerras contra Francia, Inglaterra, Países Bajos y aplacar las revueltas en los territorios de Nápoles, Portugal y Cataluña.

La política del Conde-Duque consistía en apoyar a la aristocracia castellana, que se beneficiaba de toda prebenda relacionada con la corte a cambio de una fidelidad al valido para que pudiera mantener su red de control en torno al rey y su familia. Por el contrario, no respaldaba a la aristocracia catalana, que no obtenía ningún beneficio ni apoyo, pero que sí debía pagar unos impuestos para sufragar cualquier tipo de gasto militar exigido por el estado. Esta situación provocó la rebelión de las clases pudientes

en Cataluña, posteriormente apoyada por los campesinos, obligando al rey Felipe IV a defender con el ejército la unidad de España (batalla de Lérida, en 1643) en peligro.

En tercer lugar, la expulsión de los moriscos que entre 1609 y 1611 alteró demográfica y económicamente a la nación, no sólo despoblándola sino también disminuyendo la capacidad de tributo ante el fisco para mantener las necesidades de la corte y el país. Estas expulsiones habían tenido su razón de ser en la Guerra de las Alpujarras que, en 1588 y durante el reinado de Felipe II, levantó a toda la población morisca de Granada y tuvo por consecuencia dicha expulsión con Felipe III.

En cuarto lugar, el Concilio de Trento (1545-1563), o Contrarreforma frente a la Reforma Luterana, que fue adversa para España. El clero se hizo todavía más poderoso, con la Inquisición al frente, y la búsqueda de ortodoxia frente a cualquier herejía –falsos conversos: criptomoriscos o criptojudíos–, iba acompañada en muchos casos de una limpieza étnica y del pensamiento libre. Todo ello motivado por las ansias económicas y de poder de una institución religiosa.

Los logros de Felipe IV fueron eliminar la política de “validos” sustituyéndola por consejeros que apoyaban sus decisiones personales en lo referente a los destinos de su nación; dar unidad y paz a España; mediante la Paz de los Pirineos, acabar las guerras entre los distintos reinos cristianos de Europa; en lo religioso, dar apoyo en España a la “herejía” de la Inmaculada Concepción que siglos más tarde se convertiría en dogma de fe y cuyas consecuencias sociales, políticas y religiosas se pueden vislumbrar en el estudio de Ruiz-Gálvez Priego (2017, pp. 1745-1824) y dirigida por Martínez Millán & Rivero Rodríguez. En el aspecto negativo hay que señalar las pérdidas de Portugal, Sicilia y del ducado de Milán, sin olvidar “que, a pesar del casi universal acoso, el rey y su reino resistieron” (p.1789).

7.3.El canal de comunicación: proceso de escritura del libro

El “canal”, que es la propia obra de MCD, tuvo un azaroso periodo de escritura. En un breve repaso cronológico⁹⁹ tenemos la siguiente serie de acontecimientos, que seguimos de la mano de Martínez Moñux (2001), quien nos narra que su primera

⁹⁹ Es preciso señalar que en este segundo nivel de lectura me he tomado una libertad ortotipográfica, la de escribir, en la medida de lo posible, con cifras y no con letras todas las cantidades -como ejemplo, la indicación del número de años- para destacar con mayor claridad los conceptos numéricos que quiere resaltar la autora en su obra.

redacción comenzó en 1637, tras 10 años de negativa e incertidumbre en Sor María porque no se decidía. “Pocas obras habrán en el mundo que se hayan visto envueltas en una polémica tan ardiente durante tres siglos y medio. Dos veces la escribió la confidente de la Virgen: la 1ª entre 1637 y 1643, después de 10 años de duda, discernimiento y preparación; la 2ª entre los años 1655 y 1660” (p. 37). Es decir, “María de Ágreda quemó la primera redacción de su obra. Por qué y cuándo no lo sabemos con certeza. Samaniego y por lo general los biógrafos, afirman que cuando su confesor, Andrés de la Torre, se marchó de Ágreda para presidir el capítulo general de Toledo el 3 de junio de 1645, otro padre anciano -consejero religioso suyo en la infancia- le ordenó que la quemara por razón de que “mulieres in Ecclesia taceant”. Sor María puso de muy buen grado su obra en las manos del “hermano fuego”, como quitándose una pesadilla de encima. Pero lo más probable es que la verdadera causa de tal decisión fuera lo complejo de la empresa y el miedo al interrogatorio inquisitorial, al que de hecho fue sometida del 18 al 29 de enero de 1650. Ella apunta únicamente los temores y escrúpulos que la invadían por haber cometido un proyecto tan arduo” (p. 39). Transcribimos de MCD uno de los pasajes que señala Moñux: “Por voluntad del Señor, y orden de la obediencia he escrito segunda vez esta divina Historia; porque la primera, como era la luz con que conocía sus misterios tan abundante y fecunda y mi cortedad grande, no bastó la lengua, ni alcanzaron los términos, ni la velocidad de la pluma para decirlo todo; dejé algunas cosas y, con el tiempo y las nuevas inteligencias, me hallo más dispuesta para escribirlas ahora, aunque siempre dejaré de decir mucho de lo que entiendo y he conocido, porque todo nunca es posible” (MCD, 14).

Sin embargo, antes de la primera destrucción, había entregado una copia manuscrita a S. M. Felipe IV. Sucedió en el mes de julio de ese año, cuando el monarca en su camino a Aragón se detuvo en el convento. Tras una entrevista en la que ninguno de los dos vio la cara del otro, comenzó una amistad reflejada en la correspondencia que mantuvieron hasta el final de sus días. Sobre este particular, Martínez Moñux (2001) afirma que “podría haber sido interesante determinar las diferencias existentes entre la primera y la segunda redacción de la Mística. Pero es un intento al que parece hemos de renunciar ya que el único ejemplar que quedaba en posesión del rey siguió la misma suerte que el original a la muerte del monarca, en presencia de Samaniego y de su secretario Pedro Martín (noviembre de 1682). No nos quedan sino algunas alusiones generales a los cambios y correcciones hechas en las cartas. Sí conocemos el título de la

primera redacción, pues el primer folio de la tercera parte se salvó del fuego. Es preciso observar que ya el propio rey había nombrado una comisión que analizase críticamente la obra; tal comisión estaba formada, entre otros, por Juan de Nápoles y Juan de Palma. Una vez terminado el examen, dieron su aprobación unánime” (pp. 42-43). Moñux (2001) aporta en referencia de dicha cita el “interrogatorio inquisitorial al R. P. fr. Joseph Ibáñez en el que declara que se quemaron los tres tomos de la copia de la Historia de la Virgen. Cfr. Expediente acerca de los escritos de la Ven. Madre, Biblioteca Nacional de Madrid, c.38-18675-n.26, ff. 6 y 7”, y también un documento en relación con la revisión de los libros, por orden del monarca, en una carta de P. Juan de Nápoles a la Ven. Madre del 12-XXI-1648, recogido por el biógrafo de la Venerable, Ximénez Samaniego, en lo que se denomina el *Prólogo Galeato*, 1755, p. 50: “Aquí se han visto los libros por orden de Su Majestad por personas muy graves de fuera y de nuestra Religión, y no se ha hallado (a Dios gracias) cosa, por pequeña que sea, que quitar. Y así hemos de asistir a su divina gracia, que continúe las mercedes a gloria suya y de su Madre santísima” (2001, pp. 43). También, como apuntó Solaguren et al. (2009a), en el prólogo a la obra de Sor María: “Indicamos a continuación las cartas de la correspondencia entre Felipe IV y la Venerable en que se habla de la obra, la necesidad de escribirla de nuevo, o se dan referencias sobre la marcha de la composición de la misma en su segunda redacción: 5 de diciembre de 1649, 18 de diciembre de 1649, 26 de febrero de 1650, 11 de marzo de 1650, 23 de marzo de 1650, 1 de abril de 1650, 11 de diciembre de 1652, 3 de febrero de 1657, 12 de febrero de 1657, 2 de marzo de 1657. Estas cartas pueden consultarse en cualquiera de las dos ediciones conocidas, la de Silvela y la de Seco Serrano” (p. XXXI).

Comenzó una segunda redacción y la quemó de nuevo en 1647, antes de morir su confesor Andrés de la Torre. En 1650, entre el 18 y el 29 de enero, fue interrogada por el Santo Oficio.

Redactó el tratado por segunda vez entre 1655 y 1660, terminándolo definitivamente, como ella misma señala en el epílogo, el día 6 de mayo de 1660.

Recordemos que tras “morir” Sor María, su cuerpo permanece incorrupto, sin ningún tipo de sustancia química añadida, como testimonio de ser alguien excepcional y buen ejemplo del “margen de incertidumbre” expuesto en la introducción. Ante este referente misterioso, la segunda copia pasó por diferentes estadios ante la censura inquisitorial.

Hubo que esperar cinco años a que la obra fuera editada en Madrid, por Bernardo de Villadiego (Ruiz-Gálvez Priego, p. 1785), lo que tuvo lugar en 1670, año que según Martínez Moñux, (2001), “se editaba uno de los libros más polémicos de la literatura mariológica, embrujo de unos, veneno para otros. A la muerte de la autora, Alonso Salizanes había nombrado una comisión compuesta por franciscanos de la provincia de Burgos que examinaran el original. Esta comisión -en la que también se encontraba Andrés de Fuenmayor, último confesor de la Venerable- delegó en Ximénez Samaniego el trabajo de su publicación, con el mandato expreso de no variarla en nada. Su propósito era editarla juntamente con el “Prólogo Galeato”, unas anotaciones en los lugares más oscuros-discutibles, la vida de la autora, índices complementarios, etc.” (p. 44).

Sin terminar de imprimir fue sometida de nuevo a estudio durante 16 años tras los que la Inquisición lo dio por favorable en 1686. Ya en 1673 esta primera edición llegó a Roma donde se le abrió otro proceso que, en esta ocasión por orden papal (Inocencio XI), la catalogó en el Índice de los libros prohibidos (1681). Con Clemente XI (1681) sería retirada del Índice, pero en 1713 se la condenó de nuevo y sólo la intercesión de Felipe V logró que se permitiera su lectura en Europa.

Con papas posteriores –Benedicto XIII, Clemente XII, Benedicto XIV, Clemente XIV– se repitieron la condena y la enmienda. Después de 1773 se paralizó la causa de beatificación de la Venerable y no se ha retomado desde entonces.

Martínez Moñux (2001) se pregunta por las razones de tanta aprobación y condena del tratado agredano como de la beatificación de su autora y llega a los siguientes conclusiones:

1. El haberse repartido clandestinamente algunos pliegos antes de la publicación. El decreto de Urbano VIII de 13 de mayo de 1625 exigía la aprobación de una comisión de teólogos y de la Santa Sede para la publicación de tales obras; sin estos requisitos, la obra se consideraba como furtiva; 2. La Inquisición española redactó un elenco de reparos-objeciones, que entregó a la Orden de San Francisco para su defensa. No es descartable la rivalidad entre ambos santos oficios; 3. Para el santo Oficio romano se trataba de una obra que no convenía al ambiente; 4. El mantener como reveladas divinamente las doctrinas de Escoto; 5. El que se narren en la obra historias apócrifas y exagere el culto a la Virgen.

No obstante todas estas vicisitudes judiciales, la Mística Ciudad comenzó a difundirse, quizá ya antes de la edición de 1670. Y está traducida al portugués, latín, italiano, alemán, polaco, flamenco, holandés, francés, griego, árabe, inglés, croata, tamil..., y la edición castellana de 1970 cuenta ya -como antes hemos anotado- con 20.000 ejemplares en su haber” (pp. 46-47).

Se puede afirmar que MCD es un manual cuya base didáctica influye decisivamente en su estilo. Como referencia fundamental utiliza la Biblia aunque se vale de otras fuentes literarias porque Sor María no es ajena a la cultura del momento, y en su tratado proclama la importancia de la “memoria”. En nuestra apreciación al abordar nuestro trabajo de investigación vemos que la autora se refiere a que ella es poseedora de una prodigiosa memoria, que implica que con una sola lectura o audición de un texto es capaz de memorizar palabra por palabra lo aprehendido sin necesidad de repetición. Por ese motivo no nos extraña que los datos no bíblicos tuvieran como única fuente las “conversaciones con los confesores” o lecturas que ellos trajeran y leyeran una sola vez.

Siendo mujer y monja de clausura, su vida se desarrollaba dentro de un enclave profundamente religioso y femenino. Las 3199 referencias bíblicas que han registrado los estudiosos (Martínez Moñux, 2001, p. 37) tienen la función evidente y fundamental de ser utilizadas como “bisagra” para poder explicar determinados conceptos que entre lo humano y lo divino poseen un significado específico en el contexto bíblico o neotestamentario, así como en los textos sagrados de otras religiones anteriores y coetáneas.

Una de las preguntas que nos hacemos es ¿por qué escoge el concepto entonces herético de la Inmaculada Concepción de María que, por otra parte, el monarca mismo también aceptaba? Hay que recordar, como aclara Moñux (2001), que “a partir del concilio de Basilea (1439) la doctrina sobre la inmaculada concepción de María adquiere su estado definitivo en la conciencia de la Iglesia [...]. Pero lo que más contribuye el acrecentamiento de la aceptación de la pía sentencia son las constituciones de Sixto IV, especialmente la Grave nimis (4-IX-1483), en la que se conmina con la pena de excomunión a cuantos falsa y erróneamente se apartan de la verdad diciendo que la fiesta de la Concepción se refiere únicamente a la santificación o concepción espiritual de la Virgen María” (p. 232). En la España del siglo XVII la pugna entre maculistas e inmaculistas se resuelve con la victoria de estos últimos, quienes mantienen “un talante positivo, no polémico. Con todo, cuando se preparaba la legacía de Antonio de Trejo a Pablo V, los maculistas comenzaron a proponer objeciones sacadas de la Escritura y de los SS. PP. y doctores. En este momento sobresale especialmente la actividad teológica de Alva y Astorga. Eguiluz, A., «Fr. Pedro de Alva y Astorga OFM en las controversias inmaculistas», en *Verdad y Vida*, 12, 1954, pp. 497-594” (Martínez Moñux, p. 232, ref. 143).

Creemos que esta elección ofrece un punto a favor de la escritora en la confección de este tratado porque todo eran “lagunas” documentales, ya que los libros en relación con la vida de la Virgen María no estaban institucionalmente respaldados desde Roma y muchos pertenecían al mundo apócrifo como, por ejemplo, el *Evangelio árabe de la infancia* o el latino del Pseudo Tomás (Martínez Moñux, 2001, p. 67). En este margen de libertad creativa, se podía escribir sobre aquellos personajes y situaciones que mejor sirvieran para su historia, y hacer con ellos lo que quisiera, dentro de unos límites, siempre en beneficio de la autora que puede explicarse y explicar lo que considere oportuno, e incluso omitir pasajes muy importantes para la tradición católica en la que “después de las constituciones de Sixto VI, el hecho de la concepción inmaculada de María adquiere ya la calificación de “prope deffinibilis”. Se la considera incluso como una de las verdades que puedan fundamentar el testimonio marital” (Martínez Moñux, 2001, p. 233).

Ejemplo de una de las omisiones, de un hecho básico en la tradición católica y que no considera ni nombra es la salutación del ángel que da lugar a la oración que comienza diciendo “Dios te salve, María” (Martínez Moñux, 2001, p. 155). Aun así, la escritora confirma la importancia definitiva de María en su obra:

Diré algo con la luz que me ha dado esta gran Señora y dejaré siempre oculto lo más que se podía decir, porque no todo es posible ni conveniente alcanzarlo en esta vida y se reserva para la que esperamos (MCD, 671).

7.4. La autora como emisora de su comunicación

Como preámbulo a lo que la propia emisora nos desvela acerca del receptor, esbozamos unos rasgos de su biografía antes no registrados en la presentación de la autora y de su obra, que se completan con la expresión de sus inquietudes personales plasmadas en las introducciones a cada una de las tres partes del tratado.

Además de los datos que nos pueda aportar Martínez Moñux (2001), en el *Tomo V* (1985) aparecen hechos autobiográficos con las delimitaciones que la propia SMJA estableció, ante esto, la crítica sólo puede confirmar los datos gracias a los documentos inquisitoriales, por lo que aquello que pudiera aparecer explícito en el *Tomo V*, en MCD se entrevé como sugerencias dentro del relato. Así, en dicho tratado histórico (1985) tenemos desde el capítulo titulado, *Relación breve de la vida y muerte del padre Fr.*

Coronel, de su condición y cualidades; y de la madre sor Catalina de Arana, su mujer, mis padres, fundadores de este convento de la Purísima Concepción de descalzas de esta villa de Ágreda, hijo de nuestro seráfico Padre S. Francisco y en su orden apostólica, hasta el escrito en primera persona, De los sucesos que tuve en la edad pueril; la entrada religiosa; lo que la diestra del Altísimo me favoreció en el año de noviciado, o también, los favores primeros de la Religión; comenzaron las obras exteriores y públicas; pedí a los preladados las atajasen, y al Altísimo las quitase, concediéndomelo Su Majestad; los grandes trabajos que me resultaron. A partir del capítulo VI se narra en tercera persona, utilizando fuentes testimoniales de la propia autora a partir de fragmentos de *Las sabinas, Mística Ciudad de Dios y Leyes de la Esposa*, más fragmentos del proceso de examen inquisitorial con el testimonio epistolar a partir del estudio de Francisco Silvela y del informe que sobre la correspondencia realizó el Marqués de Molins para la Real Academia.

Sor María de Jesús de Ágreda, monja franciscana concepcionista, nació en 1602 en el seno de una familia de hidalgos muy religiosos, llamados Catalina de Arana y Francisco Coronel, siendo ella –María Coronel y Arana– una de los cuatro hijos que les quedaron al matrimonio tras malograrse otros siete.

En el ámbito religioso los franciscanos eran los que velaban por este núcleo familiar y con esta influencia religiosa quiso ingresar con 12 años en algún convento religioso, incluso lo intentó en las carmelitas descalzas de Tarazona (Martínez Moñux, 2001, p. 24). En un momento dado, se decidió crear un convento en la propia casa quedándose allí Catalina con sus hijas María y Jerónima, mientras el padre cogió los hábitos en el convento de la orden franciscana de “San Antonio de Nalda (Soria), perteneciente a la provincia franciscana de Burgos; los otros dos hermanos ya anteriormente habían abrazado la vida religiosa franciscana” (p. 24). Este acontecimiento no estuvo exento de polémica en la localidad agredana ante este a modo de divorcio “extrañamente religioso”.

El convento de nuestra autora vio la luz en 1620, cuando a la edad de 16 años y con una salud frágil María Coronel ingresó en él y se convirtió en Sor María, como aparece en la siguiente cita:

Afligida con gravísimas enfermedades, se la veía paciente, conforme y alegre, y aunque la fuerza de la enfermedad aumentase, llevada del gran deseo de padecer más, [...] y volviéndole a interrogar el mismo médico que por qué no se quejaba, respondía: «me abstengo de lamentarme, por no inquietar ni dar pena a mis padres». Así que los que la admiraron entonces con pruebas evidentes de santidad, no dudaron en afirmar unánimemente, que en esta sierva de Dios se había cumplido y verificado lo que veinte años antes de nacer María Coronel, profetizó santa Teresa de Jesús, al pasar por esta villa de Ágreda en dirección a Soria: «Este jardín de Ágreda, dijo la esclarecida carmelita, ha de producir para la Iglesia de Dios una fragantísima flor» (*Tomo V*, 1985, pp. 105).

Poco tiempo después empezó a sufrir los primeros éxtasis, causantes de una expectación a los ojos de las gentes sencillas que casi podríamos denominar circense y de envidias por parte de sus compañeras de religión. Cuando llegó a oídos del responsable de la congregación, el “espectáculo”, generado en contra de la voluntad de Sor María y a expensas de ella concluyó. “A petición de la propia Venerable, Juan de Villalacre, ministro provincial de Castilla (1620-1623), terció en el problema para poner fin a semejante exhibición” (Martínez Moñux, 2001, p. 25).

María pronto ascenderá en la escala eclesiástica convirtiéndose en abadesa en 1627 con 25 años y en este cargo permaneció durante 35 años, salvo el lapso de tiempo en que se retiró, y que abarca entre los años 1652-1655, volviendo de nuevo a él con resignación.

En el periodo entre 1620 y 1631 mediante un acto de bilocación aparece en Nuevo México, “como evangelizadora, lo menos 500 veces -dice en las primeras declaraciones- en los reinos de Chillescas, Cambrujos, Sumenas y Titlas” (Martínez Moñux, 2001, p. 26). Los testimonios de esos indios sobre la descripción física de quien allí se materializaba y que ellos denominaban “dama azul” generó un proceso de búsqueda, por el que en el año 1630 llegó a España el padre Benavides, de quien comentamos que obligado por Urbano VIII escribió sus investigaciones que envió al papa en 1634. Dicho “Memorial”, igual o parecido lo habría escrito previamente en 1630 dedicado al rey Felipe IV (Martínez Moñux, 2001, p. 26, ref. 9).

Benavides contó al ministro Bernardino de Seña la previa evangelización en dichas tierras, anterior a la llegada de los primeros misioneros españoles. Éste, que “ya la conocía por otras referencias, envió a Benavides al convento de la Purísima Concepción de Ágreda” y se entrevistó con ella ante su confesor en la primavera de 1631 (*Tomo V*, 1985, pp. 129-130). La consecuencia a largo plazo para SMJA fue que la

Inquisición la interrogó “por este asunto en 1635, 1648 y 1650”. Entre 1627 y 1633 cambia de convento, debido a la construcción de uno nuevo, y esta fue la única vez en que salió físicamente de un entorno cerrado en el año 1633. En 1637 comienza a redactar por primera vez MCD y en 1643, al terminarla, entrega la primera copia al rey Felipe IV.

A partir de ese momento la relación de amistad entre Sor María y el rey Felipe IV fue conocida por todos y su comunicación epistolar se mantendría 22 años hasta la muerte de ambos, ocurrida en el mismo año de 1665, ella en el mes de mayo, en el día de Pentecostés, y él en septiembre.

Esta influencia que la Venerable ejerció sobre el rey Felipe IV en tan desolador contexto histórico, probablemente fue el motivo de la escasa trascendencia de Sor María de Jesús en el ámbito literario. Ella es una de las grandes desconocidas dentro de la literatura mística y religiosa del siglo XVII, aunque citada sucintamente por Sainz Rodríguez en su *Antología sobre la literatura espiritual española, siglos XVI y XVII*, (1980-1985)¹⁰⁰ o por Ángel del Río en su *Historia de la literatura española* (1988). Pese a que su actividad creadora es importante, son pocos los estudiosos que la mencionan y si lo hacen, como en estos casos, no es sino de forma testimonial.

Los críticos se lamentan de que el corpus literario de temática mística de Sor María carezca de estudios filológicos profundos como los de otros autores en este campo de lo inefable, bien por lo antes indicado, bien por los temas tratados, en los que de forma directa y explícita aborda cuestiones eclesiásticas y teológicas bastante complejas. Incluso las referencias sobre ella en manuales históricos y literarios son mínimas.

Existen trabajos más exhaustivos apoyados en los testimonios epistolares, como el de Seco Serrano (1958) que permiten una aproximación mayor a la figura de Sor María y a la de aquellos con quienes se escribía como estudió en su día Pérez Villanueva, (1986) sobre la correspondencia del rey con Sor Luisa, nombre de clausura de la Condesa de Paredes y lo compara con aquellas otras cartas que el monarca

¹⁰⁰ En dicha *Antología*, en el cuarto volumen dedicado al s. XVII, y tras una sucinta presentación de Sor María de Jesús de Ágreda, Sainz Rodríguez transcribe completo el capítulo XI, del libro III, junto con su doctrina consiguiente y añade, al final del capítulo, una bibliografía adicional sobre la autora y su obra (1985, pp. 579-593).

intercambiaba con Sor María de Jesús de Ágreda. Otro ejemplo, lo tenemos en relación con los estudios realizados por Baranda Leturio sobre la correspondencia que mantuvo con tres personajes destacados, el duque de Híjar, el Virrey Fernando de Borja (Baranda Leturio, N., 2013) y el rey Felipe IV (Baranda Leturio, C., 1990). En estas cartas se trataba lo referente a cuestiones de Estado y se daban consejos espirituales. El elemento críptico es determinante ante los delicados temas mencionados en ellas.

En relación con MCD, Ángel del Río (1963), en su *Historia de la Literatura Española*, afirma:

Otro género que es también simple continuación del impulso recibido es el de la literatura religiosa, aunque aquí la decadencia es más evidente. Lo característico es que el misticismo sea llevado a sus consecuencias extremas, ya literarias, en las fantásticas visiones de *La Mística Ciudad de Dios* (1670), de sor María de Ágreda. (Río, A. del, 1963, p. 652).

Por último, recordemos que hay ediciones de *Las Sabatinas* (2005), *La Escala para subir a la perfección* (2012) y *Algunos sucesos de doctrina y enseñanza para el alma* (1993) que abordan su estilo literario, así como algunos estudios que analizan de forma mariológica y teológica los conceptos que aparecen en MCD.

Sor María de Jesús es una emisora omnisciente desde el principio hasta el final de MCD, pero a partir del capítulo 19 del Libro I se transforma también en receptora de una doctrina. “María santísima” es la “Maestra” o emisora real, y la escritora se transforma en simple mensajera de lo que le está dictando su divina Maestra. Este es un concepto o noción aristotélica, el de “asimilación-imitación”, que se basa en que el buscador de la Verdad no sólo se identifica con la Bondad o las más bellas cualidades, sino que se hace uno con ellas, no habiendo diferencia entre el objeto de imitación y el que quiere imitarlo. La fusión es total e invade toda la conciencia del individuo, como le ocurre a Sor María con María, madre de Jesús a lo largo de la “divina historia”, compartiendo con la protagonista el mismo nombre y transmitiendo, a su vez, detalles de la propia vida de la autora para que podamos conocerla y entender que MCD también es un libro autobiográfico.

“María santísima”, la protagonista, es el hilo conductor y da cohesión a toda la obra. Su presencia “pasiva” o “activa”, dependiendo del contexto, es continua, como un recurso narrativo que transmite un “valor” que puede ser un personaje, una creencia,

una historia, un conocimiento, un concepto o proceso de pensamiento que nos lleve a una determinada reflexión en un momento dado. Se generan distintos modos de comprensión y este recurso literario se podría comparar con el musical del “bajo continuo” que sustenta la estructura de los diferentes modos y voces que se desarrollan por encima de él, como estudiaremos en el código del tratado. En este sentido, “María santísima” es el pilar de la obra.

Hija mía y esposa mía, tu amor y fidelidad sobre todas las criaturas nos obliga y nos da la plenitud de complacencia que nuestra voluntad santa desea. Ascende a nuestro lugar y trono, para que seas absorta en el abismo de nuestra divinidad y tengas en esta Trinidad el lugar cuarto, en cuanto es posible a pura criatura. Toma la posesión de nuestra gloria, cuyos tesoros ponemos en tus manos. Tuyo es el cielo, la tierra y todos los abismos. Goza en la vida mortal los privilegios de bienaventurada sobre todos los santos. Sírvanse todas las naciones y criaturas a quien dimos el ser que tienen, obedézcante las potestades de los cielos y estén a tu obediencia los supremos serafines, y todos nuestros bienes te sean comunes en nuestro eterno consistorio. Entiende el gran consejo de nuestra sabiduría y voluntad y ten parte en nuestros decretos, pues tu voluntad es rectísima y fidelísima. Penetra las razones que tenemos para lo que justa y santamente determinamos, y sea una tu voluntad y la nuestra y uno el motivo en lo que disponemos para nuestra Iglesia (MCD, 1280).

“María santísima” invade todos los rincones de la conciencia de Sor María que, gracias a su extrema humildad, puede entrar en un proceso místico cuyo estado ideal lo denomina “María milagro” y del que la autora es ejemplo. Esta denominación se resalta en el título del tratado en una segunda redacción, gracias a una corrección que pidió su confesor, quedando el término “milagro” vinculado a la palabra “María”. Así, primeramente decía “Mística Ciudad / de Dios Milagro de su omni / potencia”, y finalmente quedó: “Mística Ciudad de Dios / Vida de María milagro de su omnipotencia/ y abismo de la Gracia”.

Con esta humildad reforzada por el recurso estético de autodenominarse “vil gusanillo”, se nos transmite una actitud de prudencia extrema. Si prestamos atención, la emisora mantiene su anonimato a lo largo de la obra, salvo en el título de la segunda copia que estudiamos. Al final, y como firma, sí que nos revela su nombre de religiosa enlazando el relato sobre la ciudad de Zaragoza y la figura de la Virgen del Pilar. Nos preguntamos al respecto si, en la primera copia, enviada a Felipe IV, existía o no el título inicial de la obra y, por lo tanto, si lo que se envió al rey fueron los manuscritos tal como habían sido escritos, sin el formato de libro trabajado, encuadernado y firmado. De todas formas hemos escogido este pasaje por ser significativo respecto a la imitación, pero hay otro en que claramente se llama a sí misma María de Jesús en honor

a Jesús y su madre María, que está “escondido” también hacia el final del tratado (MCD, 866) y que veremos en el capítulo en el que el receptor ineludible es Felipe IV:

Y llamar a la Reina Madre de Dios fue acuerdo de los apóstoles después que ordenaron el Credo, y que unos con otros la llamasen Virgen y Madre, por lo que importaba a la santa Iglesia asentar en el corazón de todos los fieles el artículo de la virginidad y maternidad de esta gran Señora. Algunos otros fieles la llamaban María de Jesús o María la de Jesús Nazareno; otros menos capaces la nombraban María, hija de Joaquín y Ana; y de todos estos nombres usaban los primeros hijos de la fe para hablar de nuestra Reina. Pero la santa Iglesia, usando más del que le dieron los apóstoles, la llama Virgen y Madre de Dios, y a éste ha juntado otros muy ilustres y misteriosos (MCD, 1340).

Merced a su prudencia, vemos que su autoría se escuda en el concepto de “madre”, que junto al de “hermana” y al de “sor”, es un modo habitual de denominar a las monjas. En este pasaje los “apóstoles” serían aquellos fieles a la figura de Sor María. Al igualar a “María de Jesús” con “María la de Jesús Nazareno”, se refiere a su propia penitencia ascética. Cuando la mencionan los del pueblo o, como ella dice, “otros menos capaces”, es decir, los aldeanos, la nombraban como la hija de su padre y de su madre: María la de Francisco (su alias aquí es Joaquín) y Catalina (su alias es Ana).

Siguiendo con la denominación de “vil gusanillo”, apreciamos que con esta referencia que Sor María no escapaba a la tendencia expresiva de un tiempo en el que advertimos que la sociedad culta de la época utilizaba el artificio de “motejar” dentro de las figuras del equívoco, en el que entraban también juegos de palabras por disociación, juegos con citas bíblicas entre personas y lugares. Se buscaba la brevedad expresiva a través de juegos verbales o verbos lexicalizados e incluso refranes alterados (Chevalier, 1992).

Este mote o apodo agredano tiene una curiosa procedencia popular, tomada de una copla que se cantaba en Semana Santa en Segovia, Burgos, Soria y otros lugares de Castilla. Se entonaba en la festividad del “lavatorio de los pies” y su fragmento más significativo dice:

Pues sois un señor tan grande
y yo tan vil gusanillo,
primero prefiero que antes
sea de fieras comido,
que consentir que me laves

El texto completo sería:

Cuán humilde y amoroso / tomó una blanca toalla, / el Señor y puesta al hombro / una bacía con agua / para hacer el lavatorio. / Púsose a los pies de Pedro / el Señor para lavarle, / y al punto se arrojó al suelo / diciendo maestro amado / eso yo no lo consiento. / Eso de lavar los pies / para mí Señor se queda, / soy un pobre pescador / que vengo de baja esfera / mas vos sois mi Redentor. / Pues sois un señor tan grande / y yo tan vil gusanillo, / primero prefiero que antes / sea de fieras comido, / que consentir que me laves. / Le miró el Señor y dijo / si no te dejás lavar, / no me tendrás por amigo y / menos podrás gozar / del eternal paraíso. / Al punto se arrojó al agua / diciendo lava mis pies, / y todo mi cuerpo lava / Señor aquí me tenéis, / vuestra voluntad se haga¹⁰¹.

El mote de “vil gusanillo”, con que Sor María se autodenomina desde el principio de la obra, aparece en muchas ocasiones, una de ellas en el acuerdo matrimonial con Dios a quien la Virgen le pide mantener la castidad:

Atended, Señor y Dueño mío, que soy un vil gusanillo y flaco y despreciable por mi bajeza; y si en el estado del matrimonio desfallezco, faltaré a vos y a mis deseos; determinad mi seguro acierto y no os desobliquéis de que no lo he merecido; aunque soy polvo inútil, clamaré a los pies de vuestra grandeza, esperando, Señor, vuestras misericordias infinitas (MCD, 313).

El uso de estos nombres tiene doble sentido, dado que, como ejercicio del arte de “motejarse ella misma”, sirve para ponerse el mote antes que otros lo hagan por ella. El receptor principal e inmediato de la obra, el rey Felipe IV, no sólo podría leer este tratado de forma privada en su sala de lectura, sino que en algún momento podría hacerlo en un entorno cortesano y siempre desde la discreción absoluta, pues el propio monarca entregó la MCD a los sabios de San Lorenzo del Escorial para su estudio.

Según el hispanista francés Chevalier (1992), en la corte española desde el siglo XVI era muy común el desarrollo del ingenio lingüístico por parte de los cortesanos. Con este comportamiento social se utilizaba la agudeza verbal entre aquellos que pudieran ser enemigos para referirse a un tercero, o incluso delante de él sin que se apreciara de una manera patente. En el mote obviamente iría añadido muchas veces el sentido mal intencionado, de forma que la envidia o la maldad pudiera más que la diversión por sí misma. En otras se utilizaría buscando el “equivoco” con el apodo o “alias”. Creemos que Sor María era muy consciente del comportamiento cortesano.

Consideramos que el vínculo personal–espiritual que existía entre nuestra autora y el rey despertaba muchas envidias. Antes que un mal intencionado pudiera sacar

¹⁰¹ <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=255> (27/07/2015). Debo esta referencia a Felisa Bernardo Martín.

partido de algún mote, de forma muy previsoramente Sor María se autodenomina “vil gusanillo”. Pero con esta denominación se envía al rey un mensaje espiritual y hermético, aparte del llamamiento a la humildad y la prudencia: “compadeciéndome con verdadera ternura de las personas, sin darme licencia para hablar con claridad con nadie, ni descubrir lo que conozco” (MCD, 26).

El gusano se desenvuelve en la tierra, *humus* en latín, de donde surge la palabra *humilitas* –humildad–. El concepto “vil”, del latín *vilis*, vemos en su tercera acepción: abatido, bajo, despreciable / indigno, torpe, infame. / Aplícase a la persona que falta o corresponde mal a la confianza que en ella se pone (DRAE). Sugiere, por tanto, que nos revela un secreto que no debiera transmitir, faltando al compromiso de guardarlo: “Estos privilegios y favores tuvo siempre ocultos la prudentísima Princesa y Señora y no usaba de ellos para sí misma” (MCD, 360).

De la palabra “gusanillo, por disociación no etimológica, sino lúdica, obtenemos “gus-”, de “gustar” y “-anillo”, que lo comentaremos más adelante al abordar el código que justifique este “modo de ver”. También puede ser algo circular con lo que se consigue las aguas de la fuente de la divinidad. Este es el “raro secreto” (MCD, 450) de “María santísima” que desarrollaremos en el capítulo *Mensaje oculto*.

Creemos que nuestra autora justifica la identificación de su persona con la de la Virgen para transmitirnos una determinada altura espiritual e intelectual. Sor María de Jesús se relacionaba de forma epistolar con personajes históricos con poder religioso o de Estado. En el siguiente ejemplo la autora explica una situación que se puede clasificar como costumbrista del siglo en el que vive, cuando san Pedro –quizás “alias” de alguien importante relacionado con la Iglesia– le escribe una carta a María santísima.

Entrególe la carta de san Pedro a la divina Señora un propio que la llevaba y dándosela la dijo cómo era del apóstol. Recibióla y venerando al Vicario de Cristo se puso de rodillas y besó la carta, pero no la abrió, porque san Juan estaba en la ciudad predicando. Y luego que llegó el evangelista a su presencia, puesta de rodillas le pidió la bendición, como lo acostumbraba, y le entregó la carta, diciendo era de san Pedro el Pontífice de todos. Preguntóle san Juan lo que contenía la carta. Y la Maestra de las virtudes respondió: Vos, señor, la veréis primero y me diréis a mí lo que contiene. – Así lo hizo el evangelista (MCD, 1340).

Nos cuenta Sor María la razón de su persistencia en esconderse tras los personajes, ya que todo lo que venía del exterior pasaba la revisión del prelado encargado de ella. Sus escritos hay que leerlos con el suficiente cuidado por lo bien que construye los argumentos, a fin de que su verdadero mensaje pase desapercibido y sólo

lo entiendan el emisor y el receptor. Tras este último ejemplo de la relación epistolar con el mundo exterior, hay que subrayar también la circunstancia de que, cuando alguien ajeno a la clausura y a la religión iba a visitar a Sor María, jamás le veían el rostro por las estrictas normas de clausura existentes en aquella época. Por tanto, insistimos en recordar que el principal receptor de esta *divina Historia*, Felipe IV, jamás vio a la abadesa cara a cara, sólo la oía a través de la celosía que les separaba. Así, paralelamente a su ocultamiento del mundo exterior, en su relación epistolar había un serio componente críptico realmente sutil y muchas veces imperceptible. En las primeras páginas del primer libro, encontramos las siguientes palabras:

Rey y Señor mío; de nada me habéis dado el ser que tengo [...]. Mandáisme, Señor mío, que salga a usar de la luz material y conversación de las criaturas [...]. Pero, Señor y dueño mío, si vuestra voluntad santa se ha de cumplir, remitiéndome al tempestuoso mar de este mundo, a vos [...] suplico que gobernéis mi vida [...]. He conocido en vos la ingratitud de muchas almas y temo con razón que soy de su naturaleza si acaso yo cometeré la misma culpa [...]. Y pues así lo queréis, dadme vuestra bendición y beneplácito para nacer al mundo y no apartéis de mí en el siglo, donde me ponéis, vuestra divina protección (MCD, 140-141).

El “receptor”, que puede ser Su Majestad, Felipe IV, rey absolutista y por lo tanto Señor de todos sus súbditos y “destinatario” de este fragmento con forma de misiva o carta, recibe una respuesta dentro del legajo que le fue entregado en 1643, momento en el que sale a la luz la amistad existente entre el monarca y la abadesa.

La forma epistolar de este fragmento es la sugerencia de que en el futuro serán las “conversaciones de las criaturas” las que aparezcan a través de este medio. Este hecho fue efectivamente así, pues queda constancia de la existencia de tales cartas desde 1643 hasta 1665, año en el que murieron los dos.

Muy cortésmente Sor María le expone al rey que todo lo que ella posee, incluido su cargo, no se lo debe a nadie, ni siquiera a él, y que, si por su insistencia se debe conocer públicamente esta amistad, le pide que la proteja de todo tipo de intrigas, muy abundantes en el siglo en el que vivían, donde existía la posibilidad de que personas con probada fidelidad al monarca fueran acusadas de traición, como ocurrió con otros miembros de la aristocracia castellana que no eran del agrado del Conde-Duque de Olivares.

En otro pasaje expone al “receptor” sus orígenes y podemos identificar la posible historia de la familia de Sor María o al menos de la rama posiblemente más espiritual:

Llegando a Nazaret bautizó a su beatísima Madre, como queda dicho, y luego con sus discípulos salió a predicar a unos lugares vecinos. En el ínterin, fue la divina Señora a Caná, convidada a la boda que dice el evangelista, porque era de unos deudos suyos en cuarto grado por la línea de santa Ana. Y estando la gran Reina en Caná tuvieron los novios noticia de la venida del Salvador del mundo¹⁰² (MCD, 837-838).

El texto se puede relacionar, en cierta medida, con lo estudiado por Julio Caro Baroja (*Los moriscos del reino de Granada*, 1976) en relación con los moriscos granadinos. Este autor revela que durante muchas generaciones, y especialmente tras la expulsión de la península y de Granada, las familias de “hijosdalgo” con procedencia morisca escondieron sus orígenes, por lo que “si entendemos por origen morisco que en aquellas familias había sangre mora por una de las líneas, esto debe admitirse como muy posible, ya que, según va dicho, muchos de los cristianos viejos del Sur eran hijos de moriscas” (1976, p. 248). Añade el historiador que, tras el destierro a principios del siglo XVII, los que pudieron quedarse emigraron a otros lugares de la península, en concreto a diferentes provincias de Castilla, en donde ya existían moriscos dedicados a la trajinería, actividad común en Ágreda por limitar con Aragón (Cantera Montenegro, 1994, pp. 111-114). Por otro lado, no olvidemos que muchos musulmanes de la península fueron obligados a cristianizarse a principios del siglo XVI (Epalza, 1996, pp. 35-58) o, como dice la autora, “tuvieron los novios noticias de la venida del Salvador del mundo” (MCD, 838).

Tras la exposición de su proceso vital, la “emisora”, mediante el tratado, nos permite adentrarnos en su mundo más trascendente a través de las 3 diferentes introducciones de cada parte de la obra en que expone el proceso espiritual que se inicia desde la obediencia en escribir por mandato divino, que hace frente a las adversidades y a la incomprensión por su actividad mística y literaria y que, por último, triunfa con la obra acabada y vence sobre la materia no sin un coste para su salud.

¹⁰² Nótese que la pronunciación de [kaná] se asemeja fonéticamente a [graná], o la forma en la que los andaluces se refieren a la ciudad de Granada. La palabra “deudos” significa tanto ascendientes como descendientes. Por último el término “ínterin” se utiliza como “codo temporal” para narrar dos situaciones a la vez: las bodas de Caná de las que se habla en el evangelio, y otras bodas dentro de la línea materna de Sor María entre ascendientes en cuarto grado.

En la primera introducción Sor María, con el reparo y respeto debidos, se rinde con “obediencia” y compromiso ante sí misma y ante Dios dando razones contundentes al lector por tratar un tema que suscita mucha curiosidad, pero por el cual en realidad son pocos los verdaderos interesados, por eso Sor María habla sobre los sentimientos encontrados al explicar los “sacramentos ocultos” o “arca” cuyo significado profundo sigue vigente para nuestra autora: “Por ventura no fuera castigado por atrevido y temerario en tocar el arca. Bien veo que yo, más indigna, alargo la mano para tocar, no el arca muerta [...] pero el arca viva del Nuevo Testamento (MCD, 13). Aunque muy prudentemente se escuda en el mandato celestial para defenderse de las críticas:

Si callo, temo ya con razón desobedecer a tantos mandatos y podré decir con Isaías: ¡Ay de mí porque callé! (Is: 6,5) Pues, ah Reina y Señora mía, mejor será que resplandezca en mi vileza vuestra benignísima piedad y misericordia y el favor de vuestra liberal mano; mejor será que me la deis para obedecer a vuestros mandatos, que caer en vuestra indignación (MCD, 13).

Pero como persona de carácter firme apuesta por su capacidad creadora, “esta es toda mi pretensión y voluntad” (MCD, 13), manifiesta sin disimulo su queja sobre la situación de las mujeres dentro de la Iglesia: “ya se han de callar por oficio las mujeres en la Iglesia santa y oír a los maestros; pero, como instrumento de la Reina del cielo, manifestaré lo que su Majestad se dignare enseñarme” (MCD, 13). Se ampara y sustenta en la base fundamental que ofrece el Nuevo Testamento sobre el reconocimiento en la igualdad de género, sobre todo en la espiritualidad:

Porque, de recibir el espíritu que su Hijo santísimo prometió (Jl: 2, 28; Hch: 2,17) enviar sobre todas las condiciones de las personas sin excepción, todas las almas son capaces y también lo son de manifestarlo en su conveniente modo como lo reciben, cuando la potestad superior lo ordena con cristiana providencia, como juzgo lo han dispuesto mis prelados (MCD, 14).

Por tanto, no importa la procedencia, ni el género, ni la familia, ni el capital, ni la religión que se posea para poner en práctica ese conocimiento que a lo largo de la obra nos irá desgranando, siendo ella misma un vivo ejemplo de búsqueda espiritual.

En la segunda introducción se reafirma en el derecho a escribir que tienen las mujeres dedicadas a la religión y nos lo presenta en un panorama de claroscuros. Entre la emisora y su mundo espiritual, por el que se siente arropada, existe una conexión

perfecta, aunque el precio es “morir al mundo” y dar la espalda a sus costumbres para poder adentrarse en uno mismo:

Bien has escrito y ha sido de nuestro beneplácito, pero queremos entiendas que, para manifestar los misterios y altísimos sacramentos que encierra lo restante de la vida de nuestra única y dilecta Esposa, Madre de nuestro Unigénito, necesitas de nueva y mayor disposición. Queremos que mueras del todo a lo imperfecto y visible y vivas según el espíritu, que renuncies a todas las operaciones de criatura terrena y sus costumbres y que sean de ángel, con mayor pureza y conformidad a lo que has de entender y escribir (MCD, 337).

La dificultad de este sendero implica una actitud combativa contra sí misma y no evita mostrarnos los pasos que debe dar quien se adentre en el mundo del espíritu, y los peligros, como la inconstancia en la práctica y desconfianza hacia uno mismo, debido a que la mente empieza a rebelarse con todas sus armas: la dispersión y el vaivén de pensamientos, en donde se pasa de lo positivo a lo negativo en décimas de segundo, incluso la llevan a pensar de sí misma todo aquello que por presión social se había inculcado: “Sentí grandes contiendas en mí misma, entre la carne y el espíritu [...]. Y por el contrario la ley del pecado, que sentía en mis miembros, me contradecía, repugnaba a la divina luz y me desconfiaba, temiendo yo misma mi inconstancia” (MCD, 337). Esas mentiras o “fabulaciones de la serpiente” (MCD, 338), psicológicamente, le impedían avanzar en el sendero espiritual, “se me hacía más creíble el concepto de que yo no era idónea para tratar cosas tan altas, y más siendo ellas tan ajenas de la condición y profesión de mujeres” (MCD, 338).

No cesa sin embargo en su batalla interior y explica las circunstancias que la llevaron a quemar la primera redacción de su obra:

Vencida del temor y dificultad, determiné no proseguir [...]. Conoció el común enemigo mi temor y cobardía [...] y para disfrazar su malicia procuraba transformarse en ángel de luz, fingiéndose muy celoso de mi alma y de mi acierto, y debajo de este falso pretexto me arrojaba porfiadamente continuas sugerencias y pensamientos, ponderándome el peligro de mi condenación, amenazándome con otro castigo semejante al del primer ángel (Is: 4, 10-13), porque me representaba había yo querido comprender con soberbia lo que era sobre mis fuerzas y contra el mismo Dios (MCD, 338).

Advierte de los malos momentos para la espiritualidad, materia cuyas señales los ministros no saben identificar ni ver a los buscadores sinceros:

Encarecíome mucho que los tiempos presentes eran mal afortunados para estas materias, y lo confirmaba con algunos sucesos de personas conocidas en quien se halló dolo y engaño, con el terror que otras han cobrado para emprender la vida espiritual, con el

descrédito que ocasionaría cualquiera cosa malsonante en mí, el efecto que causaría en los que tiene poca piedad; que todo esto conocería yo por experiencia y para mi daño, si proseguía en escribir esta materia (MCD, 338).

A pesar de estar unida al Espíritu, y sentir de verdad en profundidad que sus pasos se adentran por una senda espiritual segura, y es consciente de las controversias que genera a favor o en contra de su persona:

Porque algunas personas conocidas y devotas, otras que por su piedad me amaban y deseaban mi bien, otras con desprecio y menos afecto, todas a un tiempo me procuraron divertir de esta ocupación, y aun del camino por donde iba, como si fuera elección propia (MCD, 338).

Un sacerdote le hace quemar los primeros papeles por la confusión que ella misma siente. Recuérdese que la obra pertenece a la segunda copia, puesto que la primera se quemó:

Añadió el demonio quitarme la salud del cuerpo [...]. Ayudóme a esto con sugerencias impías y muy sagaces, queriendo persuadirme que todo cuanto por mí había pasado en el camino que llevo era falso y mentiroso. [...] Pero halléme tan poseída de la confusión y sumergida en tinieblas, que puedo decir que me rodearon los gemidos de la muerte y me ciñeron los dolores del infierno¹⁰³, llevándome hasta reconocer el último peligro; determiné quemar los papeles en que tenía escrita la primera parte de esta divina Historia para no proseguir la segunda. Y a esta determinación el ángel de Satanás que me la administraba añadió también el proponerme que me retirase de todo, que no tratase de camino ni vida espiritual, ni atendiese al interior, ni lo comunicase con nadie, y con esto podía hacer penitencia de mis pecados y aplacar al Señor y desenojarle, que lo estaba conmigo (MCD, 339).

Ella nos explica la diferencia entre alguien que se toma en serio la espiritualidad frente a un prelado sin juicio, cegado por sus propios prejuicios culturales o dogmáticos. Aun así su forma de narrarlo es bastante cómica al imaginar a alguien en su propio mundo lúdico-creativo e introducir la aparición de un “aguafiestas”: “Con esta máscara de aparente virtud pretendía el dragón acreditar sus dañados consejos y cubrirse con piel de oveja el que era sangriento y carnicero lobo” (MCD, 340).

Pero Sor María triunfa mediante el espíritu, porque se describe, en el siguiente fragmento, como si fuera una novia o una princesa “pagana” o como Reina sobre las dificultades propias y del entorno. Con esta imagen nos proporciona las claves para

¹⁰³ Sal: 17, 5-6: creemos que es un eufemismo de lo que es el castigo con que sometía el Santo Oficio a los herejes, porque en definitiva el concepto de Inmaculada Concepción en el s. XVII era considerado herejía, y omitimos lo que la autora nos va a desvelar en relación con la espiritualidad.

triunfar sobre los que no entienden esta ciencia y a pesar del particular calvario de estar cercada por la incomprensión de quienes la rodeaban, nos da un mensaje entre lo dogmático y lo visionario: se debe hacer caso de la intuición interior y basar la propia vida en la purificación del amor a Dios:

La vestidura que te cubra toda ha de ser más blanca que la nieve [...]. Por ceñidor de este vestido te pone el conocimiento de su poder divino y el temor santo [...]. Las joyas y collar que adornen el cuello de tu humilde rendimiento serán las ricas piedras de la fe, esperanza y caridad. A los cabellos altos y eminentes de tus pensamientos [...] servirá de apretador la sabiduría y la ciencia infusa [...]. De sandalias te servirá la diligencia solícita en obrar lo más perfecto, y los lazos de este calzado serán la detención y grillos que te han de impedir para lo malo. Los anillos, que harán tus manos agradables, serán los siete dones del divino Espíritu, y para resplandor de tu rostro será la participación de la divinidad que por el amor santo te iluminará, y tú añadirás el color de la confusión de haberle ofendido, que te sirva de pudor para no hacerlo en adelante (MCD, 343).

En la introducción tercera se nos explican todos los detalles de lo que es la guerra santa interior: “Ignoraba la causa de esta novedad, y discurriendo conmigo misma y diciendo con despecho: ¡Ay de mí! ¿Qué miseria mía es esta? ¿Qué mudanza la que siento?” (MCD, 1112).

Empieza con la imagen marina de María como arca-nave en la que surcar los peligros y aguantar los embates de la vida. Es una metáfora muy bella de nuestro cuerpo y de los dones que posee, que se pueden desarrollar mediante ejercicios determinados por los que ella misma ha dejado otros:

Hija y esposa mía, no se aflija tu corazón con el trabajo y novedad que sientes en padecer tan vivamente. Yo he querido que por este medio queden en ti extinguidos los efectos del pecado y seas renovada para nueva vida y operaciones más altas y de mi mayor agrado, y hasta conseguir este nuevo estado no podrás comenzar lo que te resta de escribir de la Vida de mi Madre y tu Maestra (MCD, 1112).

Al realizarlos sufre reacciones psicósomáticas que la dejan extenuada y el asedio constante le quita las fuerzas para escribir y en ocasiones flaquea: “Ayudéme de lo áspero y doloroso de la mortificación, que era penoso para mí, por la viveza y sensibilidad que sentía, como arriba dije, pero no cesaba la guerra y resistencia del demonio” (MCD, 1113)

Se siente sola y no puede contar con el apoyo de sus compañeras del convento, ni de sus confesores, porque vive de otra forma, en “Cristo”: “Atiende, hija mía, que ya tú no has de vivir tu vida, sino la de tu esposo Cristo en ti; él ha de ser vida de tu alma y

alma de tu vida” (MCD, 1114). Esta nueva forma de vida tiene como características tres pasos: en el primer nivel de esta técnica, quedar difunta a la vida o con apariencia de mortandad; en el segundo, beber las aguas de sabiduría, mediante un gesto del que se hablará más adelante; por último, la parada cardíaca se halla implícita en esta experiencia. Todo ello son síntomas inequívocos de las consecuencias de una práctica de meditación como explica a continuación:

Pues bebes las aguas de la sabiduría en su origen, que es el mismo Señor, y no será razón que tú quedes vacía y sedienta de lo que a otras administras, ni acabes de escribir esta Historia sin que logres la ocasión y este gran beneficio que recibes. Prepara tu corazón con esta muerte que de ti quiero y conseguirás mi deseo y tuyo (MCD, 1115).

No es ajena al miedo que se apodera de su ánimo que lo entiende como algo diabólico u obstáculo en su camino, donde “el temor desordenado y que impide, aunque quiere imitar al bueno, es malo y del demonio” (MCD, 1117). Por esa razón, lo que desarrolla, como compensación, un “diálogo intuitivo” con el Señor que le permita diferenciar lo bueno de lo malo en sus decisiones diarias por “negligencia” o “descuido” en sus prácticas religiosas, en sus palabras: “siento una fuerza suave que me tira y avisa de mi defecto y no me deja, cuanto es de su parte, cometer una pequeña imperfección” (MCD, 1118). Gracias a esta capacidad de discernimiento desarrollada, o “cadena de amor”, liga su ser con el ser Divino. Estas experiencias las quiere compartir para que se entienda el sentido práctico de las mismas a la hora de tomar decisiones incluso más mundanas donde se busca hacer lo correcto en las tareas diarias:

Para que en algo se conozcan los fines de su sabiduría para que escriba; que son, no para mí sola, sino para todos los que desearan lograr el fruto de este beneficio, como medio poderoso para hacer eficaz el de nuestra redención cada uno en sí mismo. Conoceráse también que la perfección cristiana no se alcanza sin grandes peleas con el demonio y con incesante trabajo en vencer y sujetar las pasiones y malas inclinaciones de nuestra depravada naturaleza (MCD, 1122).

Sor María da su propio ejemplo para que principalmente uno se gobierne a sí mismo hasta las últimas consecuencias, este es, incluso, el verdadero valor que transmitió en sus cartas al “receptor” de la obra, añadiendo la contundente máxima: *El que se vence, vence*¹⁰⁴.

¹⁰⁴Contestando una vez a Felipe IV que se lamentaba de sus debilidades y flaquezas, escribía: Señor mío, «no es rey el que no es rey de sí mismo é impera y tiene dominio

7.5. El principal receptor del tratado: Felipe IV

Habiendo llegado a través de la lectura de MCD a la conclusión de que realmente el receptor de la obra es S. M. Felipe IV, a través del propio tratado analizaremos el comienzo de esta amistad y las enseñanzas espirituales y vitales que Sor María ofreció al monarca¹⁰⁵. Además, aunque de alguna manera lo hemos señalado en el primer nivel de lectura, queremos resaltar este hecho desde esta perspectiva técnica, acompañándola de la referencia indirecta, propia del estilo de Calderón, que utiliza Sor María al inicio de la obra con el objeto de llamar la atención del rey, escribiendo su nombre más “mediático”, Austro, término bíblico y que se aprovecha en la literatura para identificarlo con Felipe IV: “Tres puertas al Oriente, tres puertas al Aquilón, tres puertas al Austro y tres puertas al Occidente” (MCD, 121). Sor María lo alterna con otro más convencional en el desarrollo de su visión de la Jerusalén celeste: “tres puertas al Oriente, tres puertas al Aquilón, tres puertas al Mediodía y tres puertas al Occidente” (MCD, 125).

También llama la atención del monarca con la siguiente exhortación: “¡Oh Príncipe y Cabeza de la santa Iglesia católica y Prelados que también os llamáis príncipes de ella! ¡Oh católico Príncipe y Monarca de España, a quien por obligación natural, por singular afecto y por orden del Altísimo enderezo esta humilde pero verdadera exhortación!” (MCD, 136).

Entre los historiadores, Marañón (1969) y Seco Serrano (1958), escriben sobre la amistad divina que surgió entre Sor María y el rey Felipe IV. Ambos recurren a la cita de Francisco Silvela (1885), que su bosquejo histórico recoge las cartas entre ambos personajes históricos y en donde se refleja cómo entablaron dicha amistad: “Pasó por

sobre sus apetitos y pasiones». Y cuando todavía el Monarca alegaba su falta de fuerzas para someter su albedrío soberano, Sor María estampaba esta elocuente fórmula: *El que se vence, vence*” (Tomo V, 1985, pp. 203-204)

¹⁰⁵ La intención es la misma que tuvo Quevedo (1996) cuando escribió su *Política de Dios*, manual impreso en 1626 que “escrita por el muy noble y erudito Cauallero don Francisco de Quevedo Villegas, y en el no ay cosa que contradiga, ni a la santa Fé Católica, ni a las costumbres Christianas; antes muchas muy dignas de ser oídas y platicadas. Y dichoso el Rey que obrare con tales medios, y felicissimo el Reyno que se viere gobernado con tales advertimientos” (Quevedo, 1996, p. 28) fue dedicado al conde duque de Olivares. Las citas bíblicas son la guía o manual en la práctica política de un estado cristiano y al servicio de “ambas Magestades, diuina y humana” (Quevedo, 1996 p. 31).

este lugar y entró en nuestro convento el Rey nuestro señor, a 10 de julio de 1643, y dejóme mandado que le escribies”. El texto completo es:

Pasó por este lugar y entró en nuestro convento el Rey nuestro Señor, á 10 de Julio de 1643, y dejóme mandado que le escribiese; obedecíle, y en seis o siete cartas le dije que oyese a los siervos de Dios y atendiese a la voluntad divina que por tantos caminos se le manifestaba, y también supliqué a S. M. que mandase quitar los trajes profanos, como incendio de los vicios; ofrecíle las oraciones de la Comunidad y las pobres mías; pedíle obligase al Altísimo, mejorando y perfeccionando las propias costumbres (Silvela, 1885, p. 1).

Y recordemos que toda la correspondencia entre Sor María y S. M. Felipe IV era observada por el confesor de la abadesa.

Pero por los indicios históricos se baraja la hipótesis de que este encuentro pudiera ser mucho anterior a esta fecha, y en este sentido Seco Serrano escribe:

Marañón cree, sin embargo, que la monja estaba ya en contacto con la Corte desde algún tiempo atrás, y atribuye a este hecho una importancia fundamental en el proceso de la caída del Conde-Duque. Por lo pronto, es cierto que, como el ilustre escritor indica, la entrevista debía haberse efectuado un año antes: la jornada de Cataluña de 1642 estaba dispuesta por Ágreda, según la correspondencia del padre Sebastián González: ¿se esperaba, por parte de la oposición, encontrar en Sor María “un apoyo en la lucha contra el enemigo común”? (Seco Serrano, 1958, p. XLVII).

Además, Marañón lo argumenta a través de otra obra, el *Nicandro*¹⁰⁶ “que data de mayo del 43, es decir, de dos meses antes de la visita de Felipe IV a Sor María” (Seco Serrano, 1958, p. XLVII), aportando el siguiente fragmento:

Yo me río, y ya me indigno, ya me compadezco, de algunos hombres que, con pocas letras y apariencias de virtud, han querido desacreditar las acciones del conde, introduciendo revelaciones de mujeres devotas... Pero que se traten con mujeres encerradas los puntos de la Monarquía que a V. M. tocan, no es justo pensarlos de Dios, que no ha usado de estos modos a su Iglesia (*El Nicandro*, 1950, pp. 12-13).

Y Seco Serrano (1958) añade que el posible encuentro pudiera haber sido todavía mucho más temprano en el tiempo:

¹⁰⁶ Anónimo, (1950). *El Nicandro o defensa del Conde-Duque de Olivares* [1643], pp. 12-13. Prólogo de Agustín G. de Amezúa. Reimpresión de la obra original titulada: “Nicandro o antidoto contra las calumnias que la ignorancia, y embidia ha esparcido, por desluzir, y manchar las heroycas e inmortales acciones del Conde Duque de Oliuares despues de su retiro. Al Rey Nuestro Señor. Apareciendo en Madrid en mayo de 1643”, Madrid: La Arcadia, [BNE, Biblioteca digital hispánica].

Por mi parte, encuentro la prueba convincente. Recuerde el lector que desde mucho tiempo atrás había llegado a oídos del Rey la fama de Sor María -en 1630, según vimos, tuvo ya noticias don Felipe de la presunta evangelización de tierras de Méjico llevada a cabo milagrosamente por aquella-. Aventuro la hipótesis de que don Fernando de Borja, virrey de Aragón, anudase los primeros vínculos epistolares entre monarca y abadesa (Seco Serrano, 1958, p. XLVII).

Nuestra hipótesis coincide plenamente con la de Seco Serrano y a ella añadimos una serie de datos históricos que ya hemos mencionado antes considerando cómo la “curiosidad”, que es una cualidad tan humana, pudiera haber suscitado un interés regio. Probablemente esa atención ante la fama de Sor María, por sus trances y arrobos de dominio público¹⁰⁷ desde 1620, hubiera podido tener su momento más álgido en 1630, cuando el misionero Benavides entregó su memorial al monarca en relación con las conversiones de los indios de Nuevo México y la aparición de Sor María¹⁰⁸ en esas tierras. La entrevista entre el monarca y el religioso impresionaría a un rey, que seguramente conocería todas las vicisitudes relacionadas con la Venerable, incluso, más por la proximidad temporal de los acontecimientos que a continuación relacionamos.

Dos hechos importantes ocurrieron en 1626, en las tierras de Aragón, como dos secuencias temporales muy próximas entre sí. Recuérdese que en la primavera de ese mismo año, Felipe IV, en compañía del Conde-Duque y siendo virrey Fernando de Borja, celebró las cortes en Barbastro, que habían dado comienzo el 23 de enero de 1626, iniciándose un periplo desde dicha ciudad. Posteriormente se trasladaron a Calatayud el 18 de abril, concluyendo allí el 24 de julio de 1626. Algo más tarde, en septiembre de 1626 ocurrió un suceso conocido como “la conversión del moro de Pamplona” por la intercesión de Sor María de Jesús, que se materializó en la celda del individuo preso rogándole que se convirtiera y se bautizara. Tras un examen inquisitorial, el hombre identificó a Sor María como la mujer que se le apareció.

¹⁰⁷ Sor María de Jesús de Ágreda (1993). *Algunos sucesos de doctrina y enseñanza para el alma*. En F. J. Fuente Fernández (Ed.) León, p. 20: “En 1620 comienzan los fenómenos extraordinarios, los arrobos, un sábado después de la Pascua del Espíritu Santo. Se convierten en espectáculo público con la anuencia del confesor y superiores. Cuando se hallaba arrobada, se le llegó a quitar el velo para que pudiese ser contemplada por el público”.

¹⁰⁸ “En 1630 llega a Madrid el Custodio de los franciscanos de Nuevo México, el padre Alonso Benavides, para investigar el raro fenómeno de la evangelización de los indios a través de una bella mujer, vestida con ropas de monja, que se les aparecía, causando sorpresa en los clérigos franciscanos que los propios indios vinieran de zonas remotas a buscarlos para que los bautizaran. Entrega a Felipe IV un memorial al respecto” (María de Ágreda, *Algunos sucesos de doctrina y enseñanza para el alma*, 1993, p. 21).

Suponemos, apelando a la curiosidad, que este milagro de la “conversión del moro” no dejó a nadie indiferente y que llegó a oídos reales, aunque no haya constancia escrita.

A lo anterior añadimos otro hecho histórico, como fue la intención del rey de ausentarse de Madrid, tras la Navidad de 1629 hasta la mitad de enero de 1630, como nos relata Stradling:

Ofendido y frustrado, Felipe IV abandonó entonces la corte, después de Navidad, con la intención de acompañar a su hermana que por fin había emprendido viaje a Viena. Según Novoa, Olivares advirtió a su señor que cabalgara sólo hasta Guadalajara y volviese al día siguiente, «ya que el exceso de trabajo exige su presencia constante». Para sorpresa de todos, Felipe IV hizo caso omiso de la advertencia y continuó hasta Zaragoza, donde permaneció una semana entretenido con los festejos preparados para la ocasión por los habitantes de la ciudad. Mientras tanto, en Madrid, la irritación del Conde-Duque se convirtió en ansiedad ante las murmuraciones de su inminente despido¹⁰⁹.

Por otra parte, añade Stradling (1988) que lo que verdaderamente le preocupaba a Olivares de dicho viaje era la presencia, al lado del monarca, del duque de Alba, oponente suyo, y el historiador aporta un apunte de Elliot (1978) quien señala que “en Zaragoza se encontraba (en calidad de virrey) un viejo amigo del rey, don Fernando de Borja” (Elliot, 1978, *Memoriales*, II, 16; citado en Stradling, 1988, p, 158, ref. 55). Felipe IV vuelve a Madrid a mediados de enero tras estar apartado tres semanas de la Corte y de don Gaspar de Guzmán.

Creemos que Sor María nos habla de ese viaje que hizo el monarca y de la ilustre compañía que le arropaba. La forma tan prudente de narrarlo nos parece sugerente ya que, a raíz del pasaje del nacimiento del niño Jesús, cuyo período cae en Navidad, y sin olvidar que Zaragoza está situada al oriente de Ágreda, Sor María dice que vinieron estos reyes después de nacer el Niño y desde la parte oriental de Palestina: “Los tres Reyes magos que vinieron en busca del niño Dios recién nacido eran naturales de la Persia, Arabia y Sabbá, partes orientales de Palestina” (MCD, 592).

Llegaron a Belén, es decir, Ágreda, donde vive María “con el niño” (Jesús), desde Jerusalén o Zaragoza, mediante la correspondencia en la relación entre los términos “dos leguas” o “dos jornadas”:

¹⁰⁹ Stradling, R. A. (1988). *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*. Cambridge: Cátedra, pp. 157-158.

Vienen los tres Reyes magos del oriente (MCD, 592).
Pues de Belén a Jerusalén estaban solas dos leguas (MCD, 587).
Confieso con alegría a todos los que leyeren esta Historia, que por escribirla a solas dos jornadas de Zaragoza tengo por muy dichosa esta vecindad (MCD, 1293).

Por estas referencias espacio-temporales, deducimos que en realidad nos está hablando de España, y no de Palestina, (permutamos en grupos de tres letras y tenemos: palestina-estpalina-espalnia-espania). Y llegaron estos reyes en busca de “Dios recién nacido”, es decir, buscando, durante las fiestas navideñas, en la fama piadosa, excepcional y mística de Sor María de Jesús, la solución para un problema representado en la figura del Conde-Duque y su red de poder, donde “los Magos y Herodes llevaron encontrados caminos” (MCD, 597).

La característica de estas tres personas que visitaron a María es la de ser algo regio y poderoso pero, conociendo el contexto de la visita a Ágreda, Sor María no evita dar, mediante su retórica, una pequeña puntada crítica en relación al gobierno de los reinos que, por excelsa, deja en evidencia su ausencia en la realidad en cuanto a gobierno de una nación, a la par que reafirma la lealtad entre los tres personajes regios:

Eran a más de estos hombre rectos, verdaderos y de gran justicia en el gobierno de sus estados; que como no eran tan dilatados como los reinos de estos tiempos, los gobernaban con facilidad por sí mismos y administraban justicia como reyes sabios y prudentes; porque éste es el oficio legítimo del rey, y para eso dice el Espíritu Santo que tiene Dios su corazón en las manos, para encaminarle como las divisiones de las aguas a lo que fuere su voluntad. Tenían también corazones grandes y magnánimos, sin la avaricia ni la codicia, que tanto los oprime y envilece y apoca los ánimos de los príncipes. Y por estar vecinos en los estados estos Magos y no lejos unos de otros, se conocían y se comunicaban en las virtudes morales que tenían y en las ciencias que profesaban, y se noticiaban de cosas mayores y superiores que alcanzaban; en todo eran amigos y correspondientes fidelísimos (MCD, 593).

En definitiva, y dando sentido a las palabras del fragmento previo, por “estar vecinos” o próximos se “noticiaban” o enviaban cartas, porque eran “correspondientes fidelísimos” y confiaban los unos en los otros, y en ellas se comunicaban las “virtudes” y “ciencias” que entre sí conocían, es decir, utilizaban correspondencia cifrada.

Tras la llegada de tan altos dignatarios, estos cortesanos educados habían avisado de su presencia a María, para posteriormente poder retirarse y descansar en una posada y, al día siguiente, visitar de nuevo a la “Madre” y entregarle algunos obsequios:

Se acordaron los Magos de la estrecha necesidad que tenían Jesús, María y José en su cueva y determinaron enviarles luego algún regalo [...]. Recibiéronlos [...] y el retorno

fue, no gracias secas, como hacen los demás, sino muchas bendiciones eficaces de consuelo espiritual para los tres Reyes (MCD, 598).

Lo hablado con la “Madre” sólo quedó entre ellos, es decir, “los demás incrédulos no participaron de este favor” y así, tras el descanso del viaje en la posada, en la segunda visita de los “Reyes Magos”:

Les dio algunos paños de los que había envuelto al niño Dios [...]. Recibieron los tres Reyes estas reliquias con tanta veneración y aprecio [...], daban tan copioso olor, que se percibía casi de una legua de distancia. Pero con esta calidad y diferencia, que sólo se comunicaba a los que tenían fe de la venida de Dios al mundo, y los demás incrédulos no participaron de este favor, ni sentían la fragancia de las preciosas reliquias (MCD, 599).

En este punto queremos decir que la capacidad espiritual y de conocimiento de Sor María en sus enseñanzas hizo de aquellas visitas al convento la oportunidad de crear verdaderos discípulos en esa “divina escuela”, como nos narra ella misma en el capítulo 5 del Libro VI: “A todos los discípulos que recibía el Señor en su divina escuela, les infundía en el corazón especial devoción y reverencia con su Madre santísima, como convenía, habiéndola de ver y tratar tan familiarmente en su compañía” (MCD, 864). También determinados doctores de la Iglesia iban a visitar a Sor María, pensando en avasallarla con sus conocimientos y perspectivas varias, pero todos salían verdaderamente maravillados por sus elevados y sutiles pensamientos, que por excepcionales no se hacían públicos sino que aquellos que la conocían se guardaban para sí su admiración: “Salían todos llenos de admiración [...] de su prudencia y sabiduría, [...] como dije arriba, libro V, capítulo 28, no era tiempo de que se manifestase al mundo esta arca mística [...], así los sagrados apóstoles, violentados dulcemente del silencio propio, reducían sus fervores en mayor amor de María santísima y en alabanza oculta de su Hacedor.” (MCD, 864). “Arca”, palabra latina, y “mística”, palabra griega, tienen significado de “oculto”, “secreto”.

Proseguimos con la descripción de la visita regia, en la que al final del libro Sor María nos aclara que ella era consciente del tiempo en que vivía a pesar de estar apartada en su convento y, probablemente, sin que se adelantaran los propios problemas del consultante, ella ya los conocía, como mujer admirable que era, y así se lo expresaba a su interlocutor:

No imaginaron que la vista de la gran Reina y Señora del mundo penetraba aquellas oscuras y profundas cavernas infernales y lo más oculto de sus consejos de maldad [...]. Pero la beatísima Madre desde su retiro estuvo mirando en la claridad de su divina ciencia todo cuanto conferían y determinaban esto enemigos de la luz (MCD, 1270).

Es decir, los “monarcas”, como grandes diplomáticos que eran, dejaron que fuera Sor María la que hablara primero y después ellos acudieron a los “llamamientos divinos” y solicitaron “auxilios”:

Y en lo que sucedió a los devotos Reyes del oriente, se encierra una verdad esencialísima para la salvación de las almas; [...] llamamientos que envía Dios a las criaturas regularmente tienen este orden: que las primeras mueven a obrar algunas virtudes, y si a éstas responde el alma, envía el Altísimo otras mayores para obrar más excelentemente, [...] y recibe nuevos y mayores auxilios (MCD, 597).

Entre las peticiones, bien podría tener sentido que lo fueran las palabras en boca de Felipe en el siguiente fragmento, que tiene su razón de ser si el contexto procede de una conversación privada entre un monarca conocedor de la grave situación de la nación que representa y una interlocutora excepcional a la que ruega que lo incluya en sus oraciones:

Acordaos siempre, como dulcísima madre, del Reino de España donde se ha plantado la santa Iglesia y fe de vuestro Hijo santísimo y mi Redentor. Recibidle debajo de vuestro especial amparo y conservad en él vuestro sagrado templo y la fe que yo, indigno, he predicado, y dadme vuestra santa bendición (MCD, 1308).

A la hora de despedirse y de volver a sus reinos, Sor María nos aclara la extrema prudencia que tuvieron los “monarcas”, para no volver por donde habían venido pues alguien les avisó del peligro, y se dirigieron hacia la “estrella para este”, es decir, hacia el este “por otro camino”:

Tomaron otro camino diferente, por no volver a Herodes por Jerusalén, que el ángel aquella noche les amonestó en sueños no lo hiciesen. Y al partir de Belén fueron guiados por otro camino, apareciéndoles la misma u otra estrella para este intento, y los llevó hasta el lugar donde se habían juntado y de allí cada uno volvió a su patria (MCD, 600).

Más adelante, en el tratado, aparece otro personaje importante que tras la guía de su Maestro siente a su vez gran devoción por la Madre. Si aceptamos que el representante del Maestro Jesús en los reinos católicos absolutistas es el mismo rey, podemos entender este otro pasaje de la siguiente forma:

Quien celaba tanto la honra de su Madre y por lo que a los mismos discípulos les importaba tenerla en tan alto concepto y veneración. Y aunque todos en este favor quedaron divinamente ilustrados, quien más se señaló en este amor fue san Juan, y desde que oyó a su divino Maestro hablar de la dignidad y excelencia de su Madre purísima, fue creciendo en el aprecio y estimación de su santidad, como quien era señalado y prevenido para gozar de mayores privilegios en el servicio de su Reina (MCD, 832).

Creemos que este personaje histórico fue Juan José de Austria, hijo bastardo de Felipe y de la actriz María Calderón: “Su dignación os nombró por hijo mío, a mí por madre vuestra” (MCD, 1064-1065). Este “Juan” que “fue creciendo en el aprecio y estimación” de la santidad de la Madre, y sobre quien recayó el título de “hijo” por voluntad del “Maestro”, fue discípulo obediente tanto de “Jesús” como de “María”:

San Juan era elegido para servirla y llegar a la dignidad de hijo suyo adoptivo y singular, recibió el santo particulares dones [...], el evangelista Juan alcanzó más de los ocultos misterios de esta ciudad mística del Señor [...] la excelencia que tuvo [...] entre todos los apóstoles de llamarse el Amado de Jesús, la alcanzó por el amor que él tuvo a su Madre santísima y por la misma razón fue también correspondido de la divina Señora, que por excelencia fue el discípulo amado de Jesús y de María (MCD, 865).

Esta cercanía de “Juan” le permite llamar a la emisora por su propio nombre monástico gracias a la confianza en el trato y sobre todo por la insistencia y dignación del “Maestro”. Ésta es la segunda vez que aparece la denominación de la autora dentro del mismo tratado, recuérdese la otra identificación de la autoría en la expresión “María de Jesús o María de Jesús Nazareno” (MCD, 1340).

En presencia siempre la llamaba Señora o mi Señora, y en ausencia la nombraba Madre de nuestro Maestro Jesús [...] y en particular fue san Juan el primero que la llamó **María de Jesús** [...]. Y en la mía deseo alabar con júbilo al Señor, porque, sin poderlo merecer, me llamó a la luz de la santa Iglesia y fe y a la vocación de la religión que profeso debajo de este mismo nombre (MCD, 866).

Juan José de Austria jugó un papel importante en la contienda de Cataluña, sirviendo de firme apoyo para Felipe IV, de quien, por lo que vemos a través de MCD, fue su hombre de confianza y gozó de libertad para poder visitar tanto a su padre en la Corte como a Sor María en Ágreda.

Tras la supuesta “segunda” visita,¹¹⁰ que se realizaría en 1643 se hizo pública la amistad entre el rey y la abadesa. Fue cuando “muchos apóstoles y discípulos” confiaron en el “amparo” de la “beatísima Madre”, sobre todo por el apoyo de aquella en la campaña de Cataluña, tras derrocar en Madrid al Conde-Duque. Cuando Stradling (1988) habla de la caída de Olivares en 1643, cuenta cómo aquellos que habían sido acorralados por él, fueron convocados por el monarca a la salida de Madrid. Iban en dirección a Lérida, pasando por Ágreda y Zaragoza. Este suceso no pudo pasar desapercibido a quienes eran afines a la persona del rey. Este fue el momento en el que abiertamente se derrota al Conde-Duque y cuando Felipe IV va a ver a Sor María al convento:

El evangelista san Juan no tuvo por entonces noticia de esta venida de la divina Madre a España, ni ella se lo manifestó, porque estos favores y excelencias no pertenecían a la fe universal de la Iglesia y por esto las guardaba en su pecho [...]. Pero cuando Santiago volvió de España por Éfeso, entonces dio cuenta a su hermano Juan de lo que había sucedido en la peregrinación y predicación de España, y le declaró las dos veces que en ella había sido favorecido con las visiones de la beatísima Madre y de lo que en esta segunda le había sucedido en Zaragoza, del templo que dejaba edificado en esta ciudad. Y por relación del evangelista tuvieron noticia de este milagro muchos de los apóstoles y discípulos a quien se lo refirió el mismo después en Jerusalén para confirmarlos en la fe y devoción de la Señora del cielo, y en la confianza de su amparo. Y fue así, porque desde entonces los que conocieron este favor de Jacobo la llamaban y la invocaban en sus trabajos y necesidades, y la piadosa Madre socorrió a muchos, y a todos en diferentes ocasiones y peligros (MCD, 1294).

Entendemos en este fragmento que alguien perteneciente a la orden de Santiago “dio cuenta a su hermano Juan” de las dos veces que había “sido favorecido por las visiones de la beatísima Madre” o de las dos veces que había visitado a Sor María y la ayuda espiritual y psicológica prestada por la abadesa a quienes participaron en la contienda en la que estuvo al frente el mismo rey Felipe IV.

¹¹⁰ Se menciona otra visita de Felipe IV en 1646 “«Las cartas de la Venerable religiosa, así en la pérdida de doña Isabel de Francia, de la que hacía, cual todo el pueblo, grande estimación, como en la desgracia del Príncipe, son trozos de doctrina y moral religiosa, avalorados con forma literaria exquisita; pero no satisfecho el Rey con la lectura de tan sanas enseñanzas, quiso visitar a la superiora, y con este fin pasó por Ágreda en Noviembre de 1646.

No ha quedado de la conversación que entonces tuvieron más noticia que la nota puesta por la Madre en sus papeles, con el día y la hora en que S. M. visitó el convento; pero, según se desprende de las cartas sucesivas del Rey, debieron de tratar asuntos de gobierno y reformatión de las costumbres, ansiosa la consejera y la amiga de levantar el ánimo del Monarca a la altura de su situación»”(Silvela 1885, p. 108; citado en *Tomo V*, 1985, pp. 200-201).

La forma sugerente de contar toda la trama diplomática de la que Sor María formó parte obviamente no podía transmitirse de forma directa y tan próxima en el tiempo en relación con la redacción del tratado. Por lo que pensamos que una función posible que se le puede atribuir si no a Felipe, sí a algunos “apóstoles” y fieles a la figura de Sor María, es que pusiera por escrito todo lo ocurrido, y el secreto a voces de un proceso diplomático arriesgado en extremo. Nos sugieren las palabras de la autora que alguna que otra vez alguien la animó a escribir su autobiografía de forma clara, pero que prefirió no hacerlo, puesto que era una mujer muy prudente y prefería contar sólo con el apoyo de quien creyera en ella:

Y es digno de advertencia que, con haber sido tan ardiente la devoción que éstos concibieron con la divina Señora y tan manifiesta para ellos la dignidad que tenían entre las criaturas, con todo eso todos callaron su concepto y, para no publicar lo que sentían y conocían, eran como mudos e ignorantes de tantos misterios, disponiéndolo así la Sabiduría del cielo, porque entonces no convenía esta fe en el principio de la predicación de Cristo, ni hacerla común entre los hombres (MCD, 832).

De hecho, y a pesar de las súplicas de los “apóstoles” o aquellos cortesanos o religiosos que sí la conocían, prefirió no escribir en estilo directo nada relacionado con los sucesos históricos y extraordinarios de los que participó, hasta “la ausencia del sol” o momento de la muerte. Por lo que creemos que en este retórico fragmento, nos está hablando que tras su muerte, aparecerían, de forma velada y por escrito, los hechos en los que participó, como queremos demostrar a través de este estudio:

Era conveniente que se reservase oculta para lucir en la noche que dejaría en la Iglesia la ausencia de este sol, subiendo al Padre. Y todo sucedió así, que entonces resplandeció la gran Señora, como diré en la parte tercera; sólo se manifestó su santidad y excelencia a los apóstoles, para que la conociesen y venerasen y oyesen como a digna Madre del Redentor del mundo y Maestra de toda virtud y santidad (MCD, 832-833).

La intención de Sor María era que su obra escrita “luciera en la noche que dejaría la Iglesia”, es decir, tras su muerte, en donde “resplandeció” su victoria sobre las miserias humanas, que no es sólo el tema de la introducción de “la tercera parte” sino también el de los últimos capítulos de esta. Ese triunfo sobre sí mismo que permite conseguir lo que uno se propone a pesar de las dificultades personales o materiales constituye la filosofía de vida que quiere transmitir al “receptor”. Obviamente esta doctrina necesita de un proceso y un método con un orden determinado.

En principio cada individuo por propia motivación debe volver a su ser o esencia y añade que debe ser el monarca el que más ha de esforzarse por ejercer la virtud, porque con su propio ejemplo influye en todos los niveles sociales de su nación. Entre sus máximas encontramos: “siempre has de reservar la paz de tu interior” (MCD, 460), “Tu interior te dará pacífica alegría con el testimonio de la conciencia” (MCD, 460).

Considerando esta máxima de corte oriental para la conciencia interior del individuo, se añade más adelante un mensaje para los dirigentes de las naciones, así como una llamada de atención para poder llegar a la paz entre naciones hermanas del orbe cristiano. En el siguiente fragmento la “veneración a Tierra Santa” significa la tradición cristiana, que implica a los cristianos de entre los súbditos de Felipe IV, que entre otros mucho títulos ostentaba el de “rey de Jerusalén”.

Y se me ha dado a entender que la devoción piadosa y la veneración de la Tierra Santa es uno de los medios más eficaces y poderosos para establecer y asegurar las monarquías católicas; y quien lo fuere no puede negar que ahorrar a otros gastos excesivos y excusados, para emplearlos en tan piadosa empresa, fuera grata a Dios y a los hombres, pues para honestar estos gastos no es menester buscar razones peregrinas (MCD, 603).

Es decir, para administrar una nación no se necesitan gastos excesivos sino aplicar los principios cristianos en vez de, y era esto lo que realmente se hacía, injustas medidas fiscales y alistamientos forzosos para la financiación y el aprovisionamiento de soldados en diferentes conflictos. Entre ellos, la Guerra de los Treinta años, en la que Francia y España se enfrentaron debido al apoyo de la primera a los protestantes para hacer frente al poder católico de los Austrias. Había que sumar la política de Olivares, acaparadora, proteccionista y a la par belicosa, que sembró el imperio de guerras que ahogaron al país. En definitiva, los intelectuales de la época veían que el tan ansiado oro de América iba a unos destinos o propósitos cuya consecuencia era la bancarrota de España.

Con esta situación, que empeoraba a cada momento, parte de la nobleza se alejaba de la posición del rey, porque si no todos, muchos sí querían ayudar a la nación eliminando a Olivares. Sor María también es de la opinión de que debían deponer al Conde Duque, por eso en MCD más de una vez nombra “Olivete”: Oliv(ares) vete,

identificándolo con el monte donde se llevó a cabo la detención de Jesús para la liberación del género humano, que en este caso serían los súbditos españoles¹¹¹.

Por otro lado, afirma Stradling (1988), en relación con Olivares, del que “por todas partes circulaban rumores de sus irreligiosos contactos con judíos y nigromantes y de la cobardía que compartía con su señor” (p. 183) y probablemente SMJA también se haría eco de la maledicencia popular que acusaba al Conde-Duque de nigromancia. De hecho, Pérez Villanueva (1986) apunta como posible que a nivel popular don Gaspar fuera denominado con el negativo nombre bíblico de Herodes: “en septiembre de 1645 moría en Toro el Conde Duque dejando tras él una estela de enconos no extinguidos: Un enemigo anónimo escribía: «y ahora España felice / ya puedes estar contenta, / pues tuvo su fin Herodes, / cuchillo de tu inocencia» (B. N. M. mss. 4147)” (pp. 68-69).

Si a lo dicho, recordamos la frase “los Magos y Herodes llevaron encontrados caminos” (MCD, 597) e identificamos la figura de Olivares con Herodes, podremos deducir los “conciliábulos” contra los que luchaba María gracias a las “embajadas con sus ángeles”, aunque recordemos que el mensaje depende del contexto o “modo o grado de ver” y puede referirse a embajadas de humanos o del mundo espiritual angélico, por lo que la propia Sor María en MCD nos describe cómo el Conde-Duque fue depuesto, a través de reuniones o “embajadas” con “sus mismos ángeles” o reuniones secretas:

Y recibiendo juntamente continuas embajadas con sus mismos ángeles, que iban y venían con ellas al Salvador del mundo [...] y peleó juntamente con el dragón, aunque invisiblemente y en espíritu, y desde su retiro, anatemizó a Lucifer y sus secuaces [...]. Y cuando conoció que el demonio llevaba al Señor de una parte a otra, lloró amargamente, porque la malicia del pecado obligaba a tal permisión y dignación del Rey de los reyes y Señor de los señores (MCD, 818).

En el capítulo 28 del libro V de MCD, leemos que en el pasaje del encuentro de san Felipe con el Mesías, Sor María quita el apelativo de “santo” a Felipe y la “disonancia” de este hecho provoca una llamada de atención. Creemos que mediante un emisario o “mesías” el rey adquiere el entendimiento de una situación conflictiva, lo habla con alguien de confianza, “Natanael”¹¹², y se consigue la libertad¹¹³ o “discipulado de Cristo”. Pero, además, esta situación liberadora permite encauzar la

¹¹¹ Este peculiar “monte de los olivos”, denominado “Olivete”, dentro de la geografía española aparece en tres lugares diferentes: Navarra, Valencia y Andalucía.

¹¹² Nombre de san Bartolomé, que está capacitado para destruir al demonio Astarot.

¹¹³ Obviamente, esta libertad tiene una segunda acepción que desvelaremos más adelante, en el capítulo relacionado con los mensajes.

propia voluntad o autoesfuerzo hacia lo que realmente se quiere hacer. Como apreciamos en el siguiente fragmento:

Determinó el Señor entrar el día siguiente en Galilea, y halló a san Felipe y le llamó diciéndole que le siguiese, y luego Felipe llamó a Natanael y le dio cuenta de lo que le había sucedido y cómo habían hallado al Mesías [...] y llevóle a su presencia; y habiendo pasado con Natanael las pláticas [...], entró en el discipulado de Cristo nuestro señor en el quinto lugar (MCD, 827).

En lo que atañe al rey Felipe IV, éste tomó las riendas de su nación y no tuvo más validos sino consejeros, entre ellos la propia Sor María de Jesús:

Desde Egipto llamé a mi Hijo (Os: 11,1) [...] nadie que tenga sano juicio puede redargüir ni ignorar la suave providencia con que Dios gobierna las causas segundas, dejando obrar a la voluntad humana según su libertad (MCD, 622).

Sor María entiende la situación en la que se encuentra su propia nación dentro de los conflictos en la política europea y da su particular solución religiosa que consiste en que en el mundo cristiano, desde los estratos más bajos hasta las más altas instituciones, se invoque a María santísima como protectora y se destinen las riquezas nacionales hacia la exaltación de Dios y María santísima:

Y lo que nos puede consolar entre el dolor y amargura de ver tan afligida a la santa Iglesia de tantos enemigos infieles, es un gran misterio que aquí se me ha dado a entender: que en este triunfo de María santísima, y otro que tuvo después de la ascensión de su Hijo santísimo a los cielos, de que hablaré en la tercera parte, le concedió Su Majestad a nuestra Reina en premio de estas batallas que por su intercesión y virtudes se habían de consumir y extinguir las herejías y sectas falsas que hay contra la santa Iglesia en el mundo. El tiempo destinado y señalado para este beneficio no lo he conocido; pero aunque esta promesa del Señor tenga alguna condición tácita u oculta, estoy cierta que, si los príncipes católicos y sus vasallos obligaran a esta gran Reina del cielo y de la tierra y la invocaran como a su única patrona y protectora y aplicaran todas sus grandezas y riquezas, su poder y mando a la exaltación de la fe y nombre de Dios y de María purísima -ésta será por ventura la condición de la promesa- fueran como instrumentos suyos en destruir y debelar los infieles, desterrando las sectas y errores que tan perdido tienen al mundo, y contra ellos alcanzaran insignes y grandes victorias (MCD, 496).

Sor María no sólo se esforzó en apoyar al monarca en sus decisiones de Estado sino que también se implicó a la hora de encauzar las relaciones personales en su círculo más cercano: el de la corte y la cámara real. La preparación que ofrece a través de MCD es la misma que en su día recibieron otros príncipes o emperadores pretéritos que con aciertos y errores gobernaron sus territorios.

Nos recuerda el hispanista inglés Elliot (2006), la faceta artística del monarca, en su trabajo para la conmemoración del cuarto centenario del nacimiento de Felipe IV, en el que nos describe el programa de lecturas del monarca con la historia de Castilla y España, Francia, Alemania, Inglaterra, o “de entrambas Indias” (p. 47), y de los historiadores romanos obviamente leyó a Salustio, Tito Livio y Tácito (Elliot, 2006, pp. 43-59). Creemos que era un apasionado del género historiográfico y este gusto intelectual es otra de las razones que vinculan a Sor María con el monarca. Nuestra autora, que estaba al tanto de los gustos del monarca así como de todo lo que acaecía en la corte, lo insinúa a través de la denominación “Historia” de su propio manual. Pero esta referencia no es la única, otra que nos llama la atención es “divina Historia”. En este sentido planteamos la hipótesis de que hace referencia a otra gran obra literaria, que aunque no consta en el inventario de la biblioteca personal del rey, estudiada actualmente¹¹⁴, sí aparece en la del Conde-Duque de Olivares, que estuvo a cargo de la educación del monarca, y la obra podría haber formado parte de las lecturas proporcionadas de su mano. Nos referimos a la *Divina Comedia* de Dante.

Pero la educación con influencia italiana no sólo afectaba a la lectura sino que entre las preferencias del monarca estaba su afición por la música. Su formación en este arte se puede imaginar junto con el culto a lo lúdico que se mantenía dentro de la corte, donde la palabra era mordaz, elegante, ácida y polisémica¹¹⁵. El tiempo transcurría a través del juego, representado con la necesidad de jugar al ajedrez, a los naipes, a las representaciones teatrales, etc. La corte tenía interiorizado el concepto de las reglas que subyacen dentro del aspecto lúdico y suponemos que esta forma de pasar el tiempo debería estar acompañada en la mayoría de las veces por la música.

¹¹⁴“A diferencia de la biblioteca real creada por el abuelo de Felipe IV en El Escorial, esta otra, conocida como la Librería de la Torre Alta del Alcázar, era en gran medida la biblioteca personal del rey, una biblioteca de trabajo más bien que la de un bibliófilo como la del Conde-Duque. Compuesta de unos 2200 volúmenes, es el tema de un reciente e imponente estudio del profesor Fernando Bouza. Su investigación se basa en el inventario que en 1637 hizo de la biblioteca Francisco de Rioja en calidad de bibliotecario real, y el profesor Bouza ha identificado y catalogado los contenidos, localizando alrededor de un tercio de los libros del rey en la actual Biblioteca Nacional” (Elliot, 2006, p. 48).

¹¹⁵ La imagen majestuosa del rey fue puesta de relieve por Velázquez, que tras introducirse en la corte como ujier de cámara fue nombrado, en ese mismo año, pintor real (1623). Con él mantuvo Felipe IV una estrecha amistad y confianza que duraría toda la vida, incluso le concedió la Orden de Santiago en 1659. Junto a los magníficos retratos del monarca y su familia, habría que añadir las representaciones pictóricas de los enanos de la corte que transmitían alegría y excentricidad en un ámbito con unos códigos de conducta muy rígidos, centrados, siempre, en la figura del monarca absolutista.

Felipe IV recibió clases de composición y de interpretación de viola da gamba¹¹⁶ de Mateo Romero, maestro cuyas aptitudes, talento y destrezas le hicieron ser apodado desde niño “Maestro Capitán” o “Capitán”¹¹⁷.

Entre los admiradores del músico se contaba el duque Juan de Braganza, futuro monarca Juan IV de Portugal (1640) quien, como buen melómano invitó en 1638 al compositor a su residencia, en cuya biblioteca poseía varias obras de Romero que hacía interpretar a sus músicos¹¹⁸. Sobre este suceso, y a finales del siglo XIX, el compositor e investigador Francisco Barbieri estudió la posibilidad de que Romero realizase una labor a favor de la monarquía española:

Romero hubiese sido enviado allí por el propio Felipe IV como espía, para sondear las posibles intenciones del duque de independizarse de España. De haber sido así, sus gestiones habrían sido infructuosas, pues es bien sabido que el duque iba a encabezar la rebelión de 1640 y a asumir el trono de Portugal con el nombre de Juan IV. (Vera Aguilera, p.4).

Sor María de Jesús advierte al monarca en relación con sus gustos artísticos y le da consejos sobre música, ópera, teatro, ejercicio de la voz, el desarrollo de su capacidad y de la del oído, animándolo a que conozca el estado de ánimo o la

¹¹⁶ Sabemos que Felipe IV componía su propia música y tocaba música de cámara con su maestro y sus hermanos, guardando los instrumentos junto con las composiciones en una habitación apartada del Alcázar.

¹¹⁷ Vera Aguilera, (s.f.) “Mateo Romero, Maestro Capitán”. *Semblanzas de compositores españoles*, 28, pp. 2-7, Recuperado el 18/10/2015 en: <http://recursos.march.es/web/musica/publicaciones/semblanzas/pdf/romero.pdf>

Mateo Romero (1575-1647), nacido en la ciudad de Lieja, Bélgica, de noble linaje. Traído en 1585 a la corte de Felipe II como niño cantor para la Capilla Real, con el nombre originario de Mathieu Rosmarin, estuvo bajo la guía y enseñanza de George de la Hèle y del maestro de capilla Philippe Rogier. En 1605 se ordenó sacerdote con pensiones de diversas diócesis y archidiócesis en años sucesivos. En 1621 Felipe IV, tras acceder al trono, por el aprecio que sentía por el arte y la música, otorgó al “Capitán” el título y cargo de maestro de música y maestro de la Real Capilla. Por otro lado, figuran dentro de los nombramientos que Mateo Romero acumuló los de escribano y secretario de la orden del Toisón de Oro (1621) y el de capellán de honor del monarca y de los Reyes Nuevos de Toledo (1624).

Romero consiguió la fama gracias a composiciones de una belleza extraordinaria tanto de obras sacras en latín -misas, salmos, motetes, canciones, himnos, salves y cánticos-, como profanas en lengua vernácula -villancicos y coplas- ejecutados en la capilla de palacio o la cámara del rey.

¹¹⁸ Este monarca favoreció este arte y de hecho, como cuenta el hispanista inglés, años después de la muerte de Romero se produjo “[...] un suceso, ocurrido en 1655, que disgustó mucho al rey. Ese año, tres músicos de palacio «los mejores», según Barrionuevo, desertaron a la corte del tirano de Lisboa, sin duda desesperados por los retrasos en el pago de los sueldos y recortes presupuestarios de la Casa Real” (Stradling, 1988, p. 446).

personalidad del “otro” oyendo el tono o timbre de su voz¹¹⁹. Para quienes poseen “oído musical” esto es posible, incluso se puede ejercitar, como nos indica la autora en estas dos citas:

De la misma raíz de soberbia presuntuosa suele originarse la superflua ostentación y fausto en el vestido exterior y las desordenadas acciones y gestos o movimientos corporales que sirven a la vanidad y sensualidad, y testifican la liviandad del corazón, según que dijo el Eclesiástico (Si: 19,27). El vestido del cuerpo, la risa de la boca y los movimientos del hombre nos avisan de su interior (MCD, 251).

Y que tenga ciencia de voz en ti, para que conozcas y conozcan los mortales el peligroso engaño y perverso juicio que hacen, como amadores de la mentira, en las cosas temporales y visibles (MCD, 534).

Aunque Mateo Romero tomó el “apostolado” o los hábitos, a los ojos de Sor María era visto como un “judas”. Los repetidos viajes a Portugal, su protectorado bajo el del todavía duque Juan de Braganza, a día de hoy poco estudiado, hizo que Sor María advirtiera al rey de que el “Maestro Capitán” no era de fiar y que, como Judas, apreciaba más el dinero por su codicia y, por tanto, en quien debía confiar realmente era en Cristo, el Capitán y Maestro verdadero. Probablemente la excesiva veneración y respeto (o idolatría) que sentía el rey por este maestro de música fueron traicionadas, siendo a la fin y a la postre poco de fiar, tal y como sospechaba Sor María,

Y a más de esta saludable doctrina, tenemos delante de los ojos muy reciente el formidable escarmiento de la perdición de Judas, que también era apóstol como nosotros y por su avaricia y codicia infelizmente se perdió y cayó de la dignidad del apostolado en el abismo de la maldad y condenación eterna. Este peligro tan tremendo hemos de alejar de nosotros, que ninguno ha de poseer dinero ni tratarlo, para imitar y seguir en suma pobreza a nuestro Capitán y Maestro (MCD, 1174).

En nuestra opinión, el rey Felipe IV fue un claro deudor de Sor María y, quizás a partir de las enseñanzas que esta le transmitió, pudo cristalizar con más nitidez en su persona la cualidad, por otra parte innata en él, de la prudencia. Al igual que la abadesa prefirió la prudencia del “tonto” o “abúllico” como ella misma en la elección del “vil

¹¹⁹ Sobre este particular, tenemos en la actualidad, muchas técnicas para mejorar el rendimiento del cantante o para quienes tengan problemas en donde intervenga el lenguaje y el oído musical y se utilizan conceptos muy parecidos a los que Sor María aconseja (www.altomitomatis.es, 3/03/2015). Dentro del ámbito lingüístico este campo incluye la fonética acústica. Estos estudios tienen como fundamento “la fonética acústica o física que estudia la transmisión del mensaje a través de las vibraciones del aire y la manera en que afecta al oído del receptor. Un sector de la fonética mucho menos explorado es el que atañe a la neurofisiología y a la psicología y que estudia los mecanismos cerebrales y neurológicos de la codificación y descodificación del mensaje, en el emisor y en el receptor.” (Dubois, J. y otros, 1992, pp. 284-285)

gusanillo” antes que la soberbia del “listo”, como lo fue el Conde-Duque. No en vano Sor María escribió que los reyes justos son aquellos prudentes que gobiernan su nación pequeña con su propia mano y que no se dejan llevar por la codicia de abarcar más territorios, como afirma a raíz de la llegada de los reyes magos al portal de Belén.

7.6. El código en el tratado: sus niveles

En primer lugar, vamos a contextualizar el uso del código a partir de la educación de la élite y cómo teorizaban en relación con la creación “escrituraria” y literaria. Posteriormente, nos adentraremos en lo decodificado, atendiendo a la disposición de los motivos mediante la música y la unidad temporal, y ante su complejidad y amplitud la estudiaremos básicamente a la luz de del juego y la relación causal de conceptos.

Veremos cómo SMJA aplica en MCD una estructura donde los motivos dispuestos musicalmente nos transmiten a través de la lengua valores geométricos y aritméticos que vinculan simbólicamente a MCD con lo inefable. Todo ello en un discurso en el que, tras el uso de las invocaciones al estilo ciceroniano y lamentando la degeneración social, se emplean acertijos o adivinanzas, divisas o emblemas:

¡Oh hijos de los hombres, qué poco entendéis cuánto estima el Criador en vosotros su imagen y semejanza, pues en precio de vuestro rescate ofrece su misma sangre y os aprecia más que derramarla a ella! ¡Oh quién tuviera vuestra voluntad en la mía, para reduciros a su amor y obediencia! Benditos sean de su diestra [...] ¡Oh quién fuera esclava humilde de los hijos de Adán, para obligarlos, con servirlos, [...] ¡Oh hijos de Adán, convertid vuestra impiedad inhumana contra mí [...] ¡Oh si diera yo la vida para que todos salieran del engaño! (MCD, 740).

En el ámbito metalingüístico, como ejemplo de la educación de la época en las clases privilegiadas, entre las que se incluía al clero, vamos a tomar de punto de referencia a Quevedo (López Poza, 1995, pp.72-85) que, por ser hijo de mayordomos de palacio con Felipe II, estudió en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús en Madrid, que había sido fundado por la reina María de Austria con la intención de cultivar a los niños de buena familia como los que acompañaron al rey Felipe III.

Los jesuitas dirigían el proceso de educación mediante la *Ratio Studiorum*, compendio no oficial datado en 1591 que abarcaba todo lo concerniente a la formación

en el campo de las letras, el modo de dar las clases, qué autores se debían leer, los ejercicios literarios para que los alumnos pudieran entrenarse, etc., con tres ciclos formativos: Letras Humanas, Filosofía y Teología. El plan de estudios constaba de tres niveles: básico, medio y avanzado, y se fundamentaba en los escritos de Cicerón, de quien se memorizaba fragmentos en latín y con quien se desarrollaba el estilo estudiando la Gramática más compleja y la erudición a través de la Retórica. Las lecturas recomendadas de este autor eran las colecciones de cartas *Ad Familiares*, *Ad Atticum*, *Ad Quintum Fratrem*, y obras de corte filosófico como *De Amicitia*, *De Senectute*, *Paradoxa Stoicorum*.

Otros autores latinos que aparecían en el programa eran Ovidio, Catulo, Tíbulo, Propercio y Virgilio, y de entre los griegos, San Juan Crisóstomo, Esopo, Agapito, y Aristóteles, sobre todo su *Poética*.

Los ejercicios realizados adquirirían una mayor complejidad y desarrollaban la imaginación verbal de modo extraordinario con el apoyo de artificios lingüísticos:

Imitar algún pasaje de un orador o de un poeta; hacer una descripción de un jardín, un templo, una tempestad, o cosas semejantes; expresar de varios modos una misma frase; traducir al latín un discurso griego, o viceversa; poner en prosa latina o griega los versos de algún poeta; cambiar de un género en otro un poema; componer epigramas, inscripciones, epitafios; entresacar frases ya latinas, ya griegas, de los buenos oradores y poetas; acomodar figuras retóricas a determinadas materias; sacar de los lugares retóricos y tópicos abundancia de argumentos en favor de cualquier tesis, y otras cosas semejantes (López Poza, 1995, p. 81).

Indica cómo proceder con composiciones poéticas breves (epigramas, odas, elegías o epístolas) o largas. Para ejercicios vinculados a certámenes, se indica que se compongan figuras retóricas, se expliquen pasajes de autores difíciles, declamar y la interpretación de jeroglíficos, símbolos pitagóricos, apotegmas, adagios, emblemas y enigmas. [...] se fijan en las paredes poemas y versos, «así como emblemas y divisas varias» (López Poza, 1995, p. 82).

Junto al estudio y creación de “símbolos”, “emblemas”, “adagios” o “enigmas”, entre otros juegos de ingenio, se buscaba dentro de un contexto estético la posibilidad de utilizar un lenguaje que creara, o desentrañara, en un discurso evidente, otro sugerido.

Solían fijarse ejercicios de composición de prosa breve como «inscripciones de escudos, de templos, de sepulcros, de jardines, de estatuas; o también descripciones de una ciudad, de un puerto, de un ejército; lo mismo que narraciones como las empresas de algún santo; o por fin, paradojas. Añadiendo a veces dibujos que ilustren el emblema o argumento expuesto» (*Ratio*, XVI, 18 y 19 y se insiste en ellos en XVII, 10) [Gil, 1992: 219, 23]. Para la clase de Humanidades, entre los varios ejercicios propuestos, se

aconseja analizar una *chria* o *progymnasmata*, entresacar frases de las prelecciones y variarlas de diversos modos, reconstruir un periodo de Cicerón previamente desordenado, componer versos, cambiar un poema de un género en otro, imitar algún pasaje, escribir en griego, componer exordios, narraciones, amplificaciones sobre un argumento fácil y amplio (XVII, 2, 4, 6) [Gil, 1992: 225, 227, 229] (López Poza, 1995, p. 82).

La formación de Pedro Calderón de la Barca también nos parece significativa en ese aspecto:

Pedro estudió en el prestigioso Colegio Imperial de los Jesuitas entre 1608 y 1613, años fundamentales para su formación ideológica y literaria. En 1614 ingresa en la Universidad de Alcalá para estudiar Lógica y Retórica, y al año siguiente pasa a la de Salamanca, donde obtendrá en 1620 el título de Bachiller en Cánones” (Gullón, 1993, p. 243).

Consideramos que la dinámica educativa de un laico privilegiado se volvería incluso más intensa en el ámbito religioso, dadas la pureza y la rigidez de conceptos o la precisión de la palabra que, como estudia Abad Nebot, constituye un ideal del lenguaje: “El ideal del lenguaje artístico ha de ser el del uso docto y cortesano (prestigiado)” (Luis Alfonso de Carvallo, *De las excelencias, y dignidad y todo lo que al Arte Poética y versificatoria pertenece*, 1600; citado en Abad Nebot, 2005. p. 111). Esta precisión no olvida la existencia de una lógica de pensamiento, que poco o nada tiene que ver con la actual, basada en la lógica cartesiana que busca la fragmentación conceptual en segmentos más pequeños desde una idea general previa o viceversa. En nuestro trabajo percibimos que la lógica pre-cartesiana busca la “fusión” en un concepto de infinidad de ideas superpuestas y heterogéneas tal como se hacía desde tiempo inmemorial hasta el siglo XVII, y que la posterior desintegración analítica cartesiana, aún permanente en nuestros días, nos llevaría a un abismo perceptivo hacia aquellos textos pretéritos que se comprenden al pie de la letra, suprimiendo cualquier connotación sugerida, y llegando por tanto a conclusiones “absurdas” que pueden ser utilizadas con dudosa intención.

En este sentido, Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), en la introducción a su tratado sobre la “nueva retórica”, hacen una recapitulación de esta deriva lógica y los problemas que se plantean a la hora de explicar aquellos procedimientos técnicos en el discurso mediante herramientas retóricas y los múltiples niveles de significado que generan, al margen de la mentalidad cartesiana:

En efecto, el lógico, inspirándose en el ideal cartesiano, sólo se siente a sus anchas con el estudio de las pruebas que Aristóteles calificaba de analíticas, ya que los demás medios no presentan el mismo carácter de necesidad. Y esta tendencia se ha acentuado mucho más aún desde hace un siglo, en el que, bajo la influencia de los lógico-matemáticos, la lógica ha quedado limitada a la lógica formal, es decir, al estudio de los procedimientos de prueba empleados en las ciencias matemáticas. Por tanto, se deduce que los razonamientos ajenos al campo meramente formal escapan a la lógica y, por consiguiente, también a la razón. Esta razón -de la cual esperaba Descartes que permitiera por lo menos al principio, resolver todos los problemas que se les plantea a los hombres y de los cuales el espíritu divino posee ya la solución- ha visto limitada cada vez más su competencia, de manera que aquello que escapa a una reducción formal presenta dificultades insalvables para la razón (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 32)

El estilo aparentemente directo dentro de los discursos de la fe ha dado paso al publicitario en nuestro tiempo y ahora más que nunca se entiende perfectamente que tras la intención publicitaria hay un contexto con doble vertiente de significado:

Si durante estos tres últimos siglos han aparecido obras de eclesiásticos que se preocupaban por los problemas planteados por la fe y la predicación, si en el siglo XX ha recibido, incluso, la calificación de siglo de la publicidad y de la propaganda y si se ha dedicado numerosos trabajos a este tema, los lógicos y los filósofos modernos, sin embargo, se han desinteresado totalmente de nuestro asunto. Por esta razón, nuestro tratado se acerca principalmente a las preocupaciones del Renacimiento y, por consiguiente, a las de los autores griegos y latinos, quienes estudiaron el arte de persuadir y convencer, la técnica de la deliberación y de la discusión. Por este motivo también, lo presentamos como una nueva retórica (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 35).

A través de la lectura de MCD, hemos visto la voluntad de entender el mundo a través de la “fusión” y la unidad, permitiendo el entorno estético barroco -conceptismo y culteranismo-, jugar con los términos que ofrecen unidad no sólo de significado sino también de acción y tiempo, ya que, como indica Abad Nebot (2005) en relación con Lope de Vega y su *Arte de hacer comedias*: “en cuanto -pues- a las «acciones» presentes en la comedia, vemos cómo el autor reclama la unitariedad o unicidad de la fábula, es decir, que no resulte por agregación meramente episódica, y que no se desvíe de su intento principal, de su sentido global o totalizador”(Abad Nebot, 2005, p. 139). Ningún elemento de la fábula o “trama argumental” (2005, p. 129) se puede quitar porque está intrínsecamente unido tanto a la acción principal como de las secundarias ya que están integradas en una “unitariedad inescindible” (p. 139). En la unidad temporal la obra se puede dividir en “tres actos de tiempo” porque “la idea del dramaturgo es la de que el planteamiento debe ir en el primer acto, en el segundo el nudo de la intriga, y el desenlace no debe poder imaginarse hasta mediado el tercer acto; la solución final se

hallará en la escena última”(Abad Nebot, 2005, p. 141) permitiendo al autor ajustar la acción dependiendo del tiempo que necesite para la intriga y mezclar los géneros trágico y cómico.

Se busca la imitación no “sólo de las acciones de los hombres, sino de la naturaleza de las cosas” (Abad Nebot, 2005, p. 115), como reflejo de una realidad ideal y superior en la vida o dentro de la creación artística en la que se “asimila” el Saber, la Bondad y la Belleza que forman parte de lo Único, conjunto y meta de todas las artes liberales. El acceso a esos conocimientos que se superponen en cada término y sus diferentes “perspectivas” se desvela mediante palabras “clave” que transmiten preceptos de dichas artes. No en vano los teóricos de la época hablan de mayor “fecundidad entre las artes” (Amadei-Pulice, 1990, p. 88) en obras escritas o para ser representadas teatralmente, buscando aportar más carga de significado al texto utilizando no sólo signos textuales sino técnicas extralingüísticas. Francisco Cascales (*Tablas poéticas* 1617; citado en Abad Nebot, 2005) se refiere en su estudio a distintos grados de imitación de la Naturaleza que denomina “modos” entre los que tenemos los modos o formas de impostar la voz en el teatro o canto; los modos de ver una obra pictórica según la perspectiva del autor y del espectador; los modos de imitación poética los musicales, los teatrales, las perspectivas pictóricas y los de imitación poética, porque la palabra “modo” es imprescindible en la obra de Sor María porque se refiere a un aspecto musical, como los modos heredados del Medievo, “modos eclesiásticos medievales: dórico, hipodórico, frigio, lidio, mixolidio, hipofrigio, hipolidio, hipomixolidio” (Grout, 1988, p. 74).

Los “modos” de imitación aplicados a la obra literaria:

Los modos con que imitamos son tres: exegemático, dramático y mixto. Modo exegemático es quando el poeta habla de su persona propia, sin introducir a nadie. Modo dramático es lo contrario, quando el poeta introduce a otros hablando, sin interponer jamás su persona. Modo mixto es el que participa de entrambos, quando el poeta, una vez habla él en su poema, otras haze hablar a otros. El lírico casi siempre habla en el modo exegemático, pues haze su imitación hablando él proprio, como se ve en las obras de Horacio y del Petrarca, poetas lírico. Los trágicos y cómicos hablan dramáticamente, callando ellos, siempre introduziendo a otros. El épico participa del uno y del otro modo (Cascales, F., 1617; citado en Abad Nebot, 2005, p. 116).

Pero Cascales ante la premisa de que “la poesía requiere de manera ineludible la «imitación» artística” (Abad Nebot, 2005, p. 115) no considera literatura a la poesía

didáctica, aunque “la finalidad de lo poético estriba en el horaciano deleitar e instruir” (Abad Nebot, 2005, p. 117). Así mismo, en relación con la imitación de las acciones humanas se apoya en preceptos clásicos que resalta en su tratado:

Vuelve aquí nuestro autor a la idea principal de raigambre aristotélica de lo poético en tanto imitación de las acciones humanas, y distingue las personas imitadas en supremas, medianas e ínfimas. Aunque tal distinción viniese dada tradicionalmente, el que Cascales detenga su atención en la variedad de situaciones sociales -desde reyes hasta pícaros- resulta acorde asimismo con la estética del Barroco, atenta siempre a la complejidad y variedad de la Naturaleza y de la realidad. Iguala además como personas supremas a Dios y a los reyes, príncipes y nobles: estamos ante un hecho de mentalidad estamental, la cual entiende que el ordenamiento de la vida viene presidido por el rey en cuanto Dios en la tierra, en conjunción o hermanamiento con los nobles. El complejo monárquico-señorial es el que privilegiadamente preside la vida ordinaria en el Barroco (Abad Nebot, 2005, p. 116).

Otro teórico, Bartolomé Jiménez Patón, en su *Elocuencia española del arte* (1604) afirmaba: “La Rhetórica es un arte que enseña adornar la oración, lo que se habla y dize; sus partes son dos, elocución y acción” y según él la invención y disposición pertenecen a la Dialéctica. El término “elocución” se refiere a “un adorno de lo que se dize”, mientras que la “acción” es “pronunciación o voz y acción de la representación” (Jiménez Patón, B., 1604; citado en Abad Nebot, 2005, p. 113). Hacia el final de este tratado y pese a que lo denomina Dialéctica, aborda las partes de la oración retórica o del discurso oratorio:

El exordio «dispone y apercibe el ánimo del oyente para que oya con atención»; la narración consiste en «una declaración importante y provechosa para lo que se quiere persuadir»; la confirmación y confutación [*confutar*: “impugnar”] se hallan en «que confirmemos nuestras cosas y deshagamos las de los contrarios»; el epílogo o peroración lleva a repetir «las cosas que tienen peso y gravedad» (Abad Nebot, 2005, p. 114).

7.6.1. Decodificación. Definición y aplicación a MCD

A lo largo de este trabajo hemos manifestado la voluntad de “desencriptar”, “descifrar” o “descodificar” el texto, siempre generalizando los términos como si fueran lo mismo, pero ya en este apartado, más específico, vamos a concretar cada uno de ellos en el tan extenso campo de velar los mensajes comprometidos y, aunque no es nuestra pretensión adentrarnos en este complejo mundo, vamos a diferenciar determinadas nociones para hacer patente la senda de interpretación elegida.

Código y cifra son conceptos diferentes, como lo son también la actividad de decodificar y la de descifrar.

Identificación e interpretación de los signos por el receptor del mensaje emitido, la descodificación designa uno de los elementos del proceso de la comunicación. Puesto que el código es un sistema de transmutación de un mensaje a otra forma que permite su transmisión desde un emisor hasta un receptor mediante un canal, la sustancia «mensaje» se transforma, por la operación de la codificación, en una sustancia codificada; se da la transformación de una forma sin que se modifique su sentido. La forma que toma el mensaje debe poder ser comprendida por el receptor a fin de que se establezca la relación social que es la finalidad de la comunicación. La convención (el código) se conoce de antemano, está explícitamente formulada. Esto permite que la forma codificada pueda ser identificada por el receptor-descodificador; la identificación de esta forma es llamada descodificación. El mensaje descodificado recibe, posteriormente, una nueva forma en el curso de una operación llamada recodificación. El proceso de descodificación se efectúa a nivel del receptor-destinatario, que «busca en su memoria» los elementos del código previamente seleccionados para la transcripción del mensaje. R. Jakobson señala que el proceso de la descodificación va del sonido al sentido, de los elementos a los símbolos (Dubois et al., 1992, p. 181).

Por tanto, la decodificación es la comprensión del texto a través de palabras, figuras o símbolos, cuyo significado último lo entienden emisor y receptor.

Codes, as we know, are not necessarily secret, while ciphers almost always are. A code is simple a way of saying something by substituting different words, figures or symbols, often quite a random, but classifying them so that they can be recognised again. Any two people can devise their own code using two copies of an ordinary dictionary (Beal, 1973, p. 14).

Pero este intercambio de claves en un mismo “diccionario”, como afirma el autor, puede ser el punto débil dentro de este proceso de comunicación. Con este libro-código¹²⁰ se puede entender el mensaje que existe tras cada palabra o grupo de palabras, pero esto implica un volumen tal que resulta peligroso por su vulnerabilidad -puede ser robado o copiado- y el código debe ser cambiado cada cierto tiempo.

It is absolutely necessary for each person to use exactly the same edition of the dictionary. In fact, this is one of the weaknesses for codes generally. All codes need a kind of dictionary, or cod-book, in which all the words or phrases used are listed with their meanings shown opposite.

The code-book, therefore, is essential to the understanding of the message. To cover every possible word o group of words, such code-books have to be very large, fat volumes, and must be kept in very safe place. This can be dangerous, for the books can be stolen or copied, so the code has to be changed form time to time to make sure that secret safe (Beal, 1973, p. 14).

¹²⁰ Al final de esta memoria, en el apartado *Anexos*, hemos incluido una relación de palabras con sus posibles significados hallados mediante analogías lógicas o casi lógicas de significado y mediante el uso de la fonética sintáctica.

A partir de las palabras de este autor inglés podríamos suponer que tras el hecho anecdótico en el que nuestra autora tomó la decisión de quemar todo lo que había escrito, pudiera estar la intención de borrar toda huella decodificadora y así poder cambiar el código por otro con la composición posterior del tratado que estamos estudiando.

En cambio la acción de descifrar implica la sustitución cifrada donde cada letra o número del mensaje a su vez puede ser sustituida por otras letras diferentes, figuras o símbolos. Esas cifras que a su vez esconden otras necesitan varios métodos de descifrado para llegar al mensaje, con la memoria del receptor como único soporte. Esto es a grandes rasgos lo que la diferencia de la decodificación:

A cipher, unlike a code, needed no books to decipher it, and most of the best ones could be carried without recourse to anything but the memory. Apart from the expedient of hiding a message, there are two main types of cipher: the transposition cipher, and the substitution cipher. A transposition cipher simply means that the actual letters of the message are jumbled up in such a way that only the person who knows the secret can rearrange the letters in the correct order, and so read the message (Beal, 1973, p. 36). A substitution cipher, instead of simply jumbling up letters of the original message, replaces or substitutes the letters of the message with other letters, figures and symbols.

Un ejemplo de transposición cifrada en que la letra actual del mensaje se puede sustituir por otra mediante un orden concreto¹²¹ que sólo sabe el receptor del mensaje, es la *scytale* de la Grecia antigua, uso de una reja o plantilla que superpuesta sobre una carta resalta la sucesión de determinadas palabras en los espacios en blanco con un significado realmente “útil” para la ocasión:

Obviously, this far too simple for use in any cipher intended to be secret, as it would not take long to discover the key. The cipher can be made much more complicated, or difficult to decipher by altering the figures (Beal, 1973, p. 44).

El ejemplo de la *scytale* nos sugiere la posibilidad de que este mismo componente habría que tenerlo en cuenta a la hora de estudiar las cartas entre Sor María de Jesús de Ágreda, el rey Felipe IV y aquellos que poseían una actividad política comprometida, y más todavía nos lo sugieren las palabras de la autora quien, tras el término “paños del niño Dios” del siguiente pasaje, pudiera sugerir la posibilidad de

¹²¹ Como hemos reflejado en el capítulo dedicado a la *emisora* en donde hemos trabajado con la palabra *Palestina*, pero advertimos que no es esta la única técnica aplicable y que tanto su estudio como el análisis son mucho más complejos y escapan a la intención de este trabajo.

entregar como recordatorio de la visita regia, que hemos apuntado como hipótesis más arriba, unos encajes con los que se hubiera podido adornar la pequeña imagen del niño Dios, y utilizarse como *scytale* sobre las cartas para descifrarlas:

Hablaron con la divina Madre y la consultaron muchas dudas y negocios de los que tocaban a los misterios de la fe y cosas pertenecientes a sus conciencias y gobierno de sus estados; porque deseaban volver de todo informados y capaces para gobernarse santa y perfectamente en sus obras. [...] A la divina Princesa ofrecieron algunas joyas, al uso de su patria, de gran valor, pero esto, que no era de misterio ni pertenecía a él, se lo volvió Su Alteza a los Reyes [...]. Y para enviarlos más consolados, les dio algunos paños de los que había envuelto al niño Dios, porque ni tenía ni podía haber otras prendas visibles con que enviarlos enriquecidos con su presencia [...] y los demás incrédulos no participaron de este favor, ni sentían la fragancia de las preciosas reliquias, con las cuales hicieron grandes milagros en sus patrias (MCD, 599).

En este estudio optamos por la decodificación mediante el análisis de las figuras retóricas de aquellas “metáforas, enigmas o figuras” de las que habla Sor María. Y en tan vasto campo atenderemos básicamente al formado por la analogía, generadora del discurso y al concepto lúdico que subyace en la recreación literaria: “mata la letra entendida sin espíritu” (MCD, 695), “la cortina de las figuras y metáforas o enigmas con que se revelaron muchos sacramentos” (MCD, 1098).

7.6.2. Intencionalidad final bajo la disposición musical de los motivos

En MCD los motivos que podemos decodificar se disponen a modo de una “fuga barroca”. SMJA utiliza diferentes claves, voces o niveles de entendimiento sobre la vida de “María santísima”, que es el bajo continuo que da unidad.

El orden de tus potencias y sentidos ha de ser una armonía de instrumentos de música suavísima y delicada (MCD, 519).

Le era tan fácil de usar de ella como lo es para un músico tocar un instrumento de su arte en que es muy sabio (MCD, 359).

Y todo esto junto y gobernado por la sabiduría de una doncella hacía armonía admirable y dulcísima para los oídos del Señor y admirable para todos los espíritus angélicos (MCD, 418).

El propósito musical en esta obra sirve para que “las melodías”, o líneas argumentales en diferentes “voces” mantengan un diálogo entre ellas con unas normas contrapuntísticas. Sin disonancias y con prudente distancia se entretienen o cruzan, dando

múltiples sentidos a las palabras o expresiones que aparecen en posibles intersecciones “melódicas” o narrativas¹²². Cada modo posee un sentido agógico o matiz argumental y las inflexiones a otros “modos” o mundos argumentales permiten que las mismas palabras, por contexto, cambien su sentido y significado. Aparecen diferentes motivos: conocimientos filosóficos y científicos; conocimientos médicos y alquímicos del cuerpo; consejos de índole espiritual o de gobierno para un monarca como Felipe IV; conocimientos musicales y teatrales; enseñanza de técnica contemplativa: su origen o Historia y sus efectos sobre quien lo practica.

Los elementos basados en la dinámica que tiene como fundamento el tiempo, dependiendo de la circunstancia argumental, permiten desarrollar los proverbiales estilos: sublime, trágico o tenue. Por tanto, tiempo y modo configuran la red sobre la que se estructura la teogonía de María.

La obra en su conjunto es original por existir en ella una estructura formal que permite vehicular mensajes y propósitos dirigidos a una clase culta, donde “toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio” (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 36) que conoce o ama la música¹²³, que comprende las diferentes formas de

¹²² En la primera redacción de esta tesis, en el capítulo *Anexos*, habíamos adjuntado unas tablas que representaban los argumentos principales y los adyacentes. La explicación gráfica que nos parece más aproximada es aquella en la que los argumentos son como bloques verticales dispuestos unos sobre otros y están basados en las escrituras bíblicas y apócrifas sobre María. Mientras el argumento adyacente son historias secundarias que surgen del argumento principal a modo de líneas horizontales o secundarias pero que adquieren su importancia porque es allí en donde la autora nos ofrece palabras clave que permiten superponer, a lo largo del tratado y bajo un mismo concepto uno o varios mensajes sugeridos. Ejemplo de ello es la historia de tinte popular del “rescate de la mísera doncella” del fiero lobo en el Libro VII (MCD, 1202) y conociendo los acertijos que utiliza la autora sabemos que ni es “lobo” ni es “doncella”. Añadimos a estas explicaciones los conceptos, dudas y doctrinas que aparecen a partir del capítulo 19 del Libro I y que configuran en la mente del lector otras connotaciones en el mensaje, de modo que MCD se transforma en el cubo de Rubik e, igual que en este moviendo una pieza se transforma el conjunto hasta que en un momento dado coinciden todas ellas para poder dar mensajes completos y complejos que representamos en cada cara del cubo, así la imagen de la Jerusalén celeste que nos describe SMJA es la de un cubo con proporciones inmensas.

¹²³ Vemos que en el discurso aparece un “exordio” que llama la atención de un oyente en especial, Felipe IV, representante de Dios en la tierra a quien dirige la obra: “¡Oh Príncipe y Cabeza de la santa Iglesia católica y Prelados que también os llamáis príncipes de ella! ¡Oh católico Príncipe y Monarca de España, a quien por obligación natural, por singular afecto y por orden del Altísimo enderezo esta humilde pero verdadera exhortación! Arrojad vuestra corona y monarquía a los pies de esta Reina y Señora del cielo y de la tierra; buscad a la Restauradora de todo el linaje humano; acudid a la que con el poder divino es sobre todo el poder de los hombres y del infierno; convertid vuestros afectos a la que tiene en su mano las llaves de la voluntad y tesoros del Altísimo; llevad vuestra honra y gloria a esta ciudad santa de Dios, que no la quiere

dicción, que entiende los múltiples “significados” que puede tener una “cifra” o el “valor” que subyace tras una “letra”:

En todas estas traslaciones fue llevada la antigua arca del testamento con pública veneración y culto solemnísimo de músicas (MCD, 181).

Toda la gloria y majestad de esta procesión quiso el Altísimo que fuese invisible y divina; porque los sacramentos y misterios de María santísima fueron tan levantados y ocultos [...] que tiene destinado el tiempo y hora para todas las cosas y para cada una (MCD, 181).

En relación con lo musical y las “letras”, y anticipando el concepto de lo lúdico en las palabras, su sonido y el juego inherente entre la prosodia y la sintaxis, mencionamos una técnica antiquísima estudiada en los textos griegos y sánscritos. Nos referimos al *sandhi*: “modification of the sound of a morpheme (as a word or affix) conditioned by syntactic context in which it is uttered” (Recuperado en: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/sandhi>)

Creemos que esta técnica es aplicable no sólo al griego, sino al latín y al hebreo: “Y sobre la cruz, que es en lo más alto de ella, le sea puesto el título de su nombre en las tres lenguas que ahora más se usan, conviene a saber, hebrea, griega y latina” (MCD, 1015). Proponemos como hipótesis que la escritora nos indica que el conocimiento de estas tres lenguas “hebrea, griega y latina” podrían configurar las formas de las palabras así como su interrelación, y a partir de ellas, la posibilidad de un “error” en el tratado no es sino la forma de una estructura superior.

En esta técnica¹²⁴ los propios fonemas de las palabras establecen por contexto una relación sintagmática o “toda relación existente entre dos o varias unidades que aparecen realizadas en la cadena hablada” (Dubois et al., 1992, p. 574) entre una o varias unidades fónicas y entre ellos generan significados gracias a entornos

porque la ha menester para acrecentar la suya sino antes para mejorar y dilatar la vuestra; ofrezcledle con vuestra piedad católica y de todo corazón algún obsequio grande y agradable, en cuya recompensa están librados infinitos bienes, la conversión de gentiles, la victoria contra herejes y paganos, la paz y tranquilidad de la Iglesia, nueva luz y auxilios para mejorar las costumbres y haceros rey grande y glorioso en esta vida y en la otra”(MCD, 136).

¹²⁴ El análisis de las diferentes teorías y la búsqueda de una sistematización de las normas de esta técnica se pueden encontrar, entre otros, en los trabajos centrados en las lenguas europeas de Andersen, H. (1986). *Sandhi phenomena in the languages of Europe*, 33, Berlín: Walter de Gruyter, y de Elordieta, G. (2011). An overview of theories of the syntax-phonology interface. *Anuario del Seminario de Filología Vasca “Julio de Urquijo”*, 42, 1, pp. 209-286, que se puede ver en el siguiente enlace: <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/ASJU/article/viewFile/2309/2348>

conceptuales en los que el término en cuestión poco o nada tiene que ver con lo que aparenta¹²⁵. SMJA nos sugiere su presencia a través de la palabra “suena” no una vez, que podría parecer un “desliz”, sino dos y más veces indicando una intención buscada.

Dentro del particular estilo de SMJA, la autora nos anticipa, en el fragmento 51 del capítulo 4 del libro I, la disposición de la obra en “muchos libros” en los que va a explicar el concepto de María o “cómo fue ideada” y el “misterio” o dificultad de transmitir lo que se conoce mediante la intuición, o “me convierto a mi interior”, a través de la disposición de determinados sonidos “balbucientes” o “cánticos” oídos en el “silencio”, como lo haría un músico y compositor. Posteriormente, este fragmento se resuelve en el número 52 del capítulo 5 del libro I, en el que especifica que serán 8 donde se “encierra” el misterio, refiriéndose al capítulo 8 de los Proverbios, y donde las palabras no sólo forman parte de las artes del *Trivium*, sino que también son la música del *Quadrivium*.

51. Muy corta y balbuciente soy en este capítulo, porque se pudieran hacer de él muchos libros; pero callo porque no sé hablar y soy mujer ignorante y porque mi intento sólo ha sido declarar cómo la Virgen Madre fue ideada y prevista *ante saecula* en la mente divina. Y por lo que sobre este altísimo misterio he entendido, me convierto a mi interior y con admiración y silencio alabo al Autor de estas grandezas con el **cántico** de los bienaventurados, diciendo: Santo, santo, santo, Dios de Sabaot (MCD, 37).

52. Hablaré, Señor, con tu gran Majestad, pues eres Dios de las misericordias, aunque yo soy polvo y ceniza, y suplicaré a tu grandeza incomprensible mires de tu altísimo trono a esta vilísima y más inútil criatura y me seas propicio, continuando tu luz para iluminar mi entendimiento. Habla, Señor, que tu sierva oye. Habló, pues, el Altísimo y enmendador de los sabios y remitiéndome al capítulo 8 de los Proverbios, donde me dio la inteligencia de este misterio, como en aquel capítulo se encierra, y primero me fue declarada la letra, como ella **suena**, que es la siguiente (MCD, 37).

54. Hasta aquí es el lugar de los Proverbios, cuya inteligencia me dio el Altísimo. Y primero entendí que habla de las ideas o decreto que tuvo en su mente divina antes de criar al mundo; y que a la letra habla de la persona del Verbo humanado y de su Madre santísima, y en lo místico de los santos ángeles y profetas; porque, antes de hacer decreto ni formar las ideas para criar al resto de las criaturas materiales, las tuvo, y se decretó la humanidad santísima de Cristo y de su Madre purísima; y esto **suenan** las primeras palabras (MCD, 38).

La música es oída y por no poderse expresar con palabras, se transforma en algo inefable y más si se percibe en un estado elevado de conciencia desde el interior:

¹²⁵ Recordemos el ejemplo de fonética sintáctica de Emilia Pardo Bazán en *Insolación* y que recogimos al final del primer nivel de lectura: la referencia a la palabra Ágreda sugiere la aridez tanto del lugar donde residía Sor María como de la práctica ascética y del sentimiento que despertaba en la escritora naturalista del XIX nuestra escritora mística del barroco.

Esta duda propuse con humildad al Señor y Su Majestad se dignó a responderme a ella, dándome una inteligencia y luz muy grande, en que conocí y entendí muchos misterios que no podré explicar, porque comprenden y **suenan** mucho las palabras que me respondió el Señor, que son éstas: Esposa y paloma mía, oye, que como padre y maestro tuyo, quiero responder a tu duda y enseñarte en tu ignorancia (MCD, 45).

Señalamos el fuerte latinismo “lumen que alumbra” (MCD, 24) en que se suceden el grupo de fonemas: [es], [lum], [sa] y [su], como si dichos sonidos fueran un intento de “balbuceo” y “susurro”: “Es esta inteligencia y lumen que alumbra, santo, suave y puro, sutil, agudo, noble, cierto y limpio” (MCD, 24).

Probablemente la técnica escrituraria de SMJA en la que el lenguaje es un reflejo musical provoca en el lector diferentes sensaciones psicológicas que le van cambiando y encaminando en la dirección que la autora quiere, es decir, en comprender verdades más allá de las apariencias y entender conceptos inefables que por razonamiento lógico no se perciben directamente.

La conclusión a la que llegamos en la presentación de lo que se va a hablar en toda la obra es que la “letra habla de la persona del Verbo humanado”, es decir, nos va a hablar de la personificación de conceptos, que es una técnica retórica antiquísima, muy utilizada en las tradiciones orales, cuando no existía la escritura, y en donde se materializan o “forman las ideas” para “criar al resto de las criaturas materiales” o para que puedan ser entendidas por aquellos que tienen educación más básica. En el caso de MCD, los preceptos cristianos son personificados, así como los conceptos Cristo y María o “humanidad santísima de Cristo y de su Madre purísima”, para que se pueda entender lo inefable, no sólo moral, sino también lo energético-físico-eléctrico que sustenta todo en el universo.

7.6.3. Noción del tiempo ideal: circular y unificador

El esqueleto principal que sustenta la música es el tiempo, a él se supedita el ritmo interno de cualquier composición y esta es la razón por la que creemos que la vida de María es la “intrahistoria” narrativa que junto al tiempo de “su vida” conforman el “cordel” con que se teje MCD. El original desarrollo de la trama argumental se realiza a través de los *argumenta a persona* de nuestro personaje principal, del que conocemos los más mínimos detalles tanto de su procedencia como su educación, su edad, su físico, etc., y que, en un principio, parece que se va a ir desarrollando con la lógica lineal de los

acontecimientos al paso de los años (es lo que hemos llamado un primer nivel de lectura). Pero, a través de explicaciones bíblicas o digresiones, con una lentitud narrativa extrema, o “tempo lento”, nos asombra al volver hacia atrás o hacia adelante en el discurso, jugando con el presente y pasado en relación con la autora, o presente, pasado y futuro del personaje principal. Por esa razón, aunque el bloque tiempo-acción está supeditado al período solar, tal y como aconseja Lope de Vega¹²⁶, ese mismo tiempo sirve como motor interno de la narración y nos explica conceptos intangibles apareciendo como personaje, “codo” temporal, y cómputo aritmético y geométrico. Vamos a exponer diferentes ejemplos dentro de esta composición literaria, en los que el tiempo es utilizado con una finalidad lúdica, y posiblemente con cierta connotación científica en su aspecto unificador y circular.

El ejemplo que escogemos del tiempo interno del relato es el de la tortura y crucifixión de Cristo. En este pasaje se contraen y superponen situaciones diferentes en el mismo momento y la sucesión de los días previos a la pasión se produce con una frecuencia temporalmente rítmica acelerando el fatal desenlace dentro de un discurso que, en contraste, se ha ido desarrollado con lentitud en el resto de la obra¹²⁷:

1135. El miércoles siguiente a la entrada de Jerusalén, que fue el día que Cristo nuestro Señor se quedó en Betanía sin volver al templo, se juntaron de nuevo en casa del pontífice Caifás los escribas y fariseos. [...] Esto hizo Lucifer, para ver si con dilatar la muerte del Señor podría impedirla (MCD, 896)¹²⁸.

1136. Al mismo tiempo sucedió lo que refiere san Mateo que dijo nuestro Redentor a los discípulos. [...] No estaba Judas presente a estas palabras, y con el furor de la traición volvió luego a los apóstoles. [...] Y aquél día se llegó el traidor a preguntar a la gran Señora a dónde determinaba ir su Hijo santísimo para la Pascua (MCD, 896).

1143. Llegó el jueves, víspera de la pasión y muerte del Salvador y este día antes de salir la luz llamó el Señor a su amantísima Madre, y ella respondió postrada a sus pies, como lo tenía de costumbre, y le dijo: Hablad, Señor y Dueño mío, que vuestra sierva oye (MCD, 900)¹²⁹.

¹²⁶ El orden en el que se divide el manual es el que aconsejan los maestros de retórica en relación a los textos dramáticos; en la introducción se habla de la esencia espiritual de María y su nacimiento, en el desarrollo, de su vida personal hasta el sacrificio de su Hijo y se concluye con las consecuencias del sacrificio del Unigénito en la vida de María y la recapitulación de toda su vida hasta su muerte. La presencia solar se acomoda a la trama argumental y puede durar lo que se necesite para la acción; en MCD la narración de la vida de un personaje mítico se desarrolla en 70 años y la acción finaliza con la muerte de la protagonista, cuando “se eclipsó el sol” (MCD, 1464).

¹²⁷ Añadimos la numeración de los párrafos con la intención de que se vea la proximidad en la narración.

¹²⁸ Si el “mal” intenta dilatar el tiempo para el fatal desenlace, entonces la autora lo comprime.

¹²⁹ Estas últimas palabras nos recuerdan a otro pasaje, el 52 del libro I, mencionado previamente, en el que se dice: “Habla, Señor, que tu sierva oye” (MCD, 37). La utilización de estas palabras, por parte de la autora, puestas en boca de María santísima,

1156. Proseguía su camino para Jerusalén nuestro Redentor, como queda dicho, el jueves a la tarde que precedió a su pasión y muerte (MCD, 907).

Toda esta sucesión temporal viene apoyada de imágenes visuales con metáforas excesivamente violentas o *catacresis* o «tropo que consiste en dar a una palabra sentido translaticio»; además se tiene por tal la “metáfora excesivamente violenta” (Abad Nebot, 2005, p. 128). que van a ser utilizadas para conmover profundamente al lector como vemos en los siguientes fragmentos:

Entraron, pues, en el calabozo aquellos ministros del pecado, solemnizando con blasfemias la fiesta que se prometían con las ilusiones y escarnios que determinaban ejecutar contra el Señor de las criaturas. Y llegándose a él comenzaron a escupirle asquerosamente y darle de bofetadas con increíble mofa y desacato. No respondió Su Majestad ni abrió su boca, no alzó sus soberanos ojos, guardando siempre humilde serenidad en su semblante (MCD, 978).

A una columna de éstas, que era de mármol, le ataron fuertemente, porque siempre le juzgaban por mágico y temían no se les fuese de entre las manos (MCD, 1004).

Los azotes se pueden entender como metonimia de una onomatopeya, el “zas” de cada latigazo que marca un ritmo. Este recurso sugerido en un contexto tan dramático indica un proceso espiritual en donde el dolor acompaña al aspirante en su búsqueda. La sugerencia rítmica de 2 partes frente a 3 es una forma de materializar el personaje “Tiempo” dentro de la composición¹³⁰.

Luego de **dos** en **dos** le azotaron con crueldad tan inaudita, que no pudo caer en condición humana, si el mismo Lucifer no se hubiera revestido en el impío corazón de aquellos sus ministros (MCD, 1005).

Y como en el sagrado cuerpo estaban ya rotas las venas y todo él era una llaga continuada, no hallaron estos **terceros** verdugos parte sana en que abrirlas de nuevo (MCD, 1005).

El Tiempo, asociado íntimamente dentro del libro I a Luz y Verbo, en “unión hipostática”, refleja que en el mundo fenoménico todo lo que ocurre permanece dentro de un orden cósmico. Llevada esta premisa hasta sus últimas consecuencias dentro de un proceso de investigación, contrastamos hechos históricos cotejándolos con los

en el libro VI, es una muestra más de que el personaje y la escritora son una misma persona. La relación de la postración de María a los pies de Cristo y la crucifixión de su Hijo lo explicaremos mediante un gráfico en el capítulo *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*.

¹³⁰En otro pasaje encontramos estas sugerencias musicales relacionadas con el “arca María”: “[...] como lo refiere la sagrada historia de los libros II y III de los Reyes y I y II del Paralipómenon” (MCD. 181).

tiempos en que se producen y abordamos con este criterio el estudio de los textos a los que hace referencia nuestra autora atendiendo al tiempo-espacio y los hechos narrados.

Por esto hizo las dos lumbreras del cielo, sol y luna, que en dividir la noche y el día se señalasen al sol de justicia Cristo y su Madre santísima, que es hermosa como la luna, y dividen la luz y día de la gracia de la noche del pecado; y con sus continuas influencias iluminan el sol a la luna y entrambos a todas las criaturas desde el firmamento y sus astros y los demás hasta el fin de todo el universo (MCD, 71).

El Tiempo, por tanto, marca la pauta de composición de MCD, la estructura interna de MCD que la unifica en un sentido circular, como el triángulo, representante de las tres divinas Personas, inscrito en una circunferencia cuyo centro es el Tiempo eternamente presente o “Tiempo es”: “Y llegado ya el tiempo oportuno y determinado las tres divinas Personas en sí mismas dijeron: Tiempo es ya que demos principio a la obra de nuestro beneplácito” (MCD, 91).

Otra forma de expresar el concepto temporal lo tenemos en el siguiente fragmento, que se puede entender de varias formas: la primera, donde la acción del maestro se realiza en un tiempo lineal e histórico en el que podemos sustituir “ni en el tiempo que” por “cuando”; la segunda, entendiendo el tiempo como un concepto circular e ideal, por las sugerencias previas en la composición su personificación en carne y hueso en la figura del Maestro nos sugiere que éste de una forma u otra vuelve edad tras edad a enseñar a sus discípulos para posteriormente ser sacrificado de nuevo¹³¹ como vemos en la expresión “tiempo que en forma humana enseñó su doctrina”; por último, desde una perspectiva inefable Su Majestad nunca abandona a sus discípulos por lo que eternamente está obligado a ejercer su oficio de Maestro desde un plano transcendental: “Y para tu consuelo quiero que adviertas y conozcas que el oficio de maestro no lo ejercitó Su Majestad sola una vez ni en el tiempo que en forma humana enseñó su doctrina” (MCD, 676).

El tiempo como “codo” temporal crea traslaticiamente¹³² argumentos, simultaneando situaciones pasadas con presentes o futuras. Tras una apariencia más o menos incongruente en la narración, ésta se resuelve mediante el uso de la palabra

¹³¹ Emilia Pardo Bazán transmite esta circunstancia al relacionar Tiempo con Muerte en sus escritos.

¹³² Creemos que esta técnica es conscientemente utilizada por Sor María de Jesús y en mayor abundancia de lo que aparenta. Nosotros en nuestro trabajo hemos señalado una pequeña muestra.

“ínterin”. En el siguiente fragmento del libro I esboza cómo va a tratar el aspecto temporal. Se superponen simultáneamente “ideas”, que forman parte de la cultura presente de la autora, y que pueden ser a su vez, acciones de Cristo entendidas “ad extra”, “abrir a su tiempo”, o “ad intra”, a través de conceptos, “cerrados y sellados”, conocidos en tiempos de los “patriarcas y profetas”:

Todo esto fue decretado en la divina mente y sus ideas, y se le dio a Cristo Señor nuestro la potestad de abrir a su tiempo este libro, que estuvo hasta entonces cerrado y sellado. Y en el ínterin dio el Altísimo su testamento y testimonio de sus palabras divinas en la ley natural y escrita, con obras misteriosas, manifestando parte de sus secretos a los patriarcas y profetas (MCD, 65).

Con este recurso temporal unido al espacial o “punto” se puede establecer una superposición de conceptos diversos o “miembros” que admiten variedad de significados atendiendo a las siete artes liberales que crean un solo cuerpo o “cabeza” donde confluyen:

Otras cosas fueron decretadas en esta ocasión o tiempo [...] ¡Oh misterio y secreto inexplicable de lo que pasó en el pecho de Dios! ¡Oh dichosa suerte de los escogidos! ¡Qué punto de tanto peso! [...] ¡Dichosos infinitas veces los miembros que fueron señalados y unidos a tal cabeza! (MCD, 64)

Podemos añadir a este recurso que conecta tiempo con espacio, *locus a tempore* y *locus a loco*, con lo estudiado en el capítulo sobre el *receptor*, donde se relaciona la visita de los reyes Magos con la posible pequeña comitiva real que visitó previamente a SMJA, y mediante el término “ínterin” recordamos el pasaje de las bodas de Caná en el que SMJA nos sugiere sus orígenes maternos¹³³.

El tiempo como cálculo o cómputo aritmético nos ofrece una numeración simbólica que transmite o sugiere significados diferentes de lo que parece. Encontramos otro ejemplo en el Libro VIII, con la siguiente relación temporal: “Y los tiempos y

¹³³ A la luz de la fonética sintáctica analizamos el ejemplo comentado anteriormente de [kaná]- [gRaná] dentro del contexto apoyándonos en las explicaciones de Julio Caro Baroja. Repetimos el fragmento para contextualizarlo en este capítulo: “En el ínterin fue la divina Señora a Caná, convidada a las bodas que dice el evangelista, porque eran de unos deudos suyos en cuarto grado por la línea de santa Ana. Y estando la gran Reina en Caná tuvieron los novios noticia de la venida del Salvador del mundo y que tenía ya discípulos, y por disposición de su Madre santísima y del mismo Señor, que ocultamente lo disponía para sus altos fines, fue llamado y convidado a las bodas con sus discípulos”. (MCD, 838)

tiempo y mitad del tiempo son tres años y medio, que hacen los 1260 días que arriba se dijo menos algunos días” (MCD, 1369).

Unifica la edad de “niña María”, cuando entró al templo a la edad de 3,5 años, con lo narrado por San Juan Evangelista en el *Apocalipsis*. Al hacer el cálculo con la edad de fallecimiento de María a los 70 años entonces el relato adquiere proporciones cósmicas, donde tenemos: primero, 70 años de María / 3,5 años = 20 Tiempos; segundo, “año de la creación del mundo cinco mil doscientos y treinta y tres, día veinticinco de marzo” (MCD, 1016); y por último, añade “del día que fue criado Adán hasta la encarnación del Verbo” (MCD, 1016) dentro de un cómputo que explica lo que hemos transcrito. Así que si multiplicamos cada tiempo por los años que contienen las “edades de María” nos transmiten un concepto más intangible que los diferentes avatares de un personaje histórico real.

Vemos con este ejemplo que se busca una lógica temporal matemática en todo el tratado. Este locus *a tempore* sirve para explicar dentro de su contexto en el tratado, de una forma muy sugerente y desde una perspectiva antropológica, las religiones antiguas, como veremos en el capítulo *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*.

El tiempo como cómputo aritmético nos ofrece cálculos, símbolos numéricos y geométricos que explican conceptos metafísicos, como es el caso del símbolo del círculo¹³⁴. Este símbolo va a estar constantemente presente a lo largo de toda la obra, porque, como nos advierte SMJA, está presente en el mundo inefable, y tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, “achicándose” dentro del ser humano.

Quando determinaba cercar los abismos de su divinidad en la persona de su Hijo, con cierta ley y término que ningún viviente pudiera verlo ni comprenderlo; cuando hacía este círculo y redondez, adonde nadie pudo ni puede entrar más que sólo el Verbo, que a sí solo se puede comprender; para achicarse y encogerse la divinidad en la humanidad (MCD, 42).

¹³⁴ “El concepto de geometría sagrada posee raíces musulmanas porque no pudiendo representar a Dios en forma humana como hace el cristianismo, busca plasmarlo a través de su Creación. Para ello se fundamenta en la Ciencia: en la matemática, la geometría y el número, formas perfectas de representación del Universo (Pitágoras, Aristóteles y Platón). Por eso la decoración geométrica es, a la vez, Ciencia y Arte, y no le importa al musulmán someterse a unas normas geométricas con tal de lograr la belleza objetiva e impersonal basada en un principio ordenador: el número o lo armoniosamente interrelacionado” (Borrás Gualis et al., 1985, p. 463).

Son ejemplos en donde la autora reitera la circularidad, entre otros, el uso de las cifras capicúa, como los 5115 azotes que recibió Cristo en la columna o los capítulos del *Apocalipsis* 12 y 21 a los que hace continua referencia, la autodenominación con el “mote” de “gus-anillo” (Ver *Anexos* y el capítulo *La autora como emisora de su comunicación*) o la metáfora “sol” que simboliza a María santísima.

Pasamos a exponer por último cómo el concepto tiempo, que imprime un orden externo siempre sometido a esta circularidad, facilita la estructuración del texto.

Existe una clara división del tratado por parte de la autora en tres partes atendiendo a las edades de María santísima: parte I, desde el origen de Todo, originado en la Santísima Trinidad, hasta los 15 años de “María purísima”:

el primero será de lo que pertenece y toca a los quince años primeros de la Reina del cielo, desde su concepción purísima hasta que en su virginal vientre tomó carne humana el Verbo eterno, y lo que en estos años obró el Altísimo con María purísima (MCD, 15).

En la parte II, desde el misterio de la encarnación hasta la ascensión de Cristo, su Hijo y la asunción de la Madre: “la segunda parte comprende el misterio de la encarnación, toda la vida de Cristo nuestro Señor, su pasión, muerte y ascensión a los cielos, que fue lo que vivió la divina Reina con su Hijo santísimo, y lo que hizo en este tiempo” (MCD, 15).

En la parte III, vida en soledad de María hasta subir a los cielos, con 70 años de edad:

la tercera parte será lo restante de esta vida de la Madre de la gracia, después que se quedó sola sin Cristo nuestro Redentor en el mundo, hasta que llegó la hora de su feliz tránsito, asunción y coronación en los cielos por Emperatriz de ellos, para vivir eternamente como Hija del Padre, Madre del Hijo y Esposa del Espíritu Santo (MCD, 15).

Lo representamos esquemáticamente de la siguiente forma:

Partes	Conceptos	Cifras que representan personajes
1 ^a	Santísima Trinidad	3
2 ^a	Hijo-Madre	2
3 ^a	Madre	1

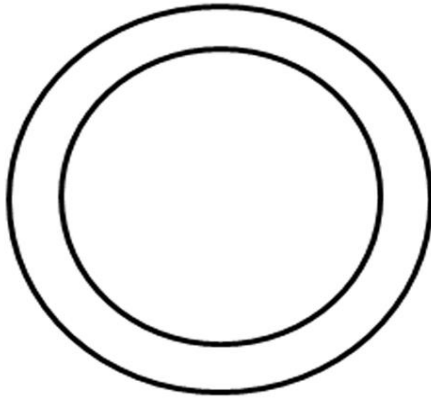
TABLA 1. DIVISIÓN EN PARTES DEL TRATADO SEGÚN CONCEPTOS Y PERSONAJES PRINCIPALES

Vemos claramente mediante la herramienta que nos proporciona esta disposición de las cifras que existe una voluntad de mantener la idea de una circularidad constante: 3-1, 2-2, 1-3. Además, si representamos a modo de esquema, mediante figuras geométricas básicas, los conceptos fundamentales sobre los que se sintetiza cada parte obtendremos que en la primera, el círculo que sintetiza las cualidades que caracterizan a la Santísima Trinidad en unión hipostática, el tiempo, la velocidad y la comunicación, se crea a partir de un triángulo equilátero. Por otro lado, en la segunda parte se focaliza la relación Hijo-Madre, donde María santísima acompaña y sufre todo lo que le acontece a su Hijo porque ella es coadjutora del misterio. En este sentido, podemos representar mediante una línea horizontal la vida de María. Pero ante la relación de edad y tiempo, la vida de su Hijo no son más que décimas de segundo como dice la propia SMJA en el libro I: “Holgábase el Verbo humanado todos los días, porque conoció todos los de los siglos y las vidas de los mortales, que según la eternidad son un breve día” (MCD, 43), por lo tanto esta se representa mediante una línea vertical que cruza la línea horizontal de la vida de María. Por último, la soledad de María, nuestra protagonista, vuelve a ser 3 porque se une de nuevo a la Santísima Trinidad ascendiendo al Trono de Dios. La representación matemática podría ser $3 \equiv 1$, y que por tanto se puede representar otra vez mediante un círculo. La figura resultante nos quedaría de la siguiente forma:

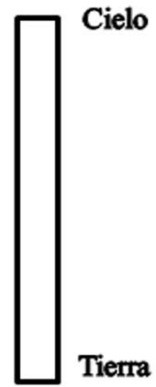
TIEMPO

Esquema

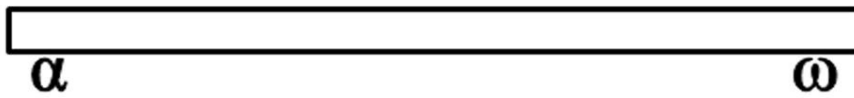
1. Representación circular



2. Vida de Jesús



1. Vida de María



3. Si sumamos todas los elementos tenemos:

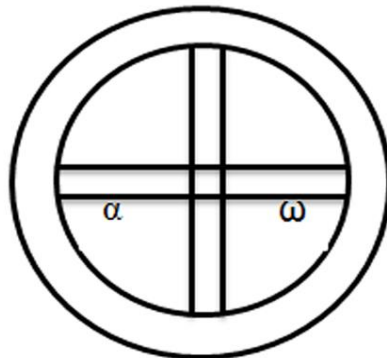


ILUSTRACIÓN 2, REPRESENTACIÓN DEL TIEMPO

Por otro lado, la insistencia de la autora en numerar cada uno de los párrafos de cada capítulo nos lleva también a agrupar el número de todos ellos buscando un significado matemático o científico, que sin hacer comprobación alguna, suponemos que quizás podría tratarse de frecuencias.

Partes	Capítulos	Parágrafos
Introducción I		1-19
LIBRO I	25	1-412
LIBRO II	24	413-802
Introducción II		1-32
LIBRO III	28	1-374
LIBRO IV	30	375-711
LIBRO V	29	712-1032
LIBRO VI	29	1033-1530
Introducción III		1-28
LIBRO VII	17	1-363
LIBRO VIII	23	365-791
Epílogo		792-809

TABLA 2. DISTRIBUCIÓN NUMÉRICA DEL TRATADO SEGÚN CAPÍTULOS Y PARÁGRAFOS

Creemos que en esta disertación sugerida de lo que es el Tiempo lo que se nos está tratando de comunicar a los lectores de MCD es, o bien la circularidad del tiempo cósmico a modo de rueda, o bien desde ese mismo principio, la del espacio y su manifestación sonora en frecuencias, y en última instancia que SMJA, al igual que María o “Señora del Tiempo”, nombre que como lectores le adjudicamos, poseía el conocimiento absoluto sobre las variables temporales, en las que futuro y pasado, junto con todas sus “circunstancias” se producen en su presente, o como ella dice con sus propias palabras: “todo lo conoció -como diré más adelante- con la circunstancia de los tiempos y lugares y medios y modos con que en los siglos futuros sucedería todo oportunamente, cuando fuese necesario” (MCD, 718).

7.6.4. El elemento lúdico como variable decodificadora

Tras constatar claramente un sentido circular en la confección de MCD, vamos a desarrollar el concepto lúdico con el objetivo de extraer la íntima interrelación entre la estructura de la obra y los artificios utilizados. Nos apoyamos en las palabras de Lausberg (1975) quien hace una síntesis del proceso creador y el sentido del concepto “juego” en la estrategia creativa:

Una *ars* (τέχνη) es un sistema de reglas extraídas de la experiencia, pero pensadas después lógicamente, que nos enseñan la manera de realizar una acción tendente a su perfeccionamiento y repetible a voluntad, acción que no forma parte del curso natural del acontecer y que no queremos dejar al capricho del azar (Lausberg, 1975, p. 61).

Toda *ars* es susceptible de ser enseñada (doctrina, “adoctrinamiento”) y aprendida [...] y ello por intermedio de las reglas [...] de la *ars* respectiva. Frente a las reglas (*praecepta, regulae*) se alza la *licentia*, que es limitada precisamente por las reglas. Algunas infracciones, generalmente condenadas, contra las reglas se les pueden permitir a ciertos artistas y a ciertos géneros artísticos (por ejemplo, a la poesía) como una *licentia*. (Lausberg, 1975, p. 62)

A pesar de su capacidad para ser aprendida [...] toda *ars* (τέχνη) presupone [...] una aptitud o disposición natural (*natura = φύσις*) en el aprendiz. (Lausberg, 1975, p. 62)

Dando por descontada la correspondiente *natura* [...] el aprendizaje de la *ars* (esto es, el aprender de memoria las *regulae* que nos proporciona la *doctrina* y que aprendemos mediante la *disciplina*) conduce a la *scientia* “saber” [...]. La *scientia* se transforma en facultas “poder” [...] cuando el aprendiz posee la disposición natural (*φύσις, natura* [...]) y actúa en una ocupación práctica (*ἐμπειρία* [...]), el saber aprendido. De esta suerte el arte desemboca de nuevo en la *ἐμπειρία* [...]: sólo que ahora la *ἐμπειρία* se halla iluminada racionalmente por la *τέχνη*. (Lausberg, 1975, p.62)

Hay dos “grados de compromiso” en la actuación práctica: el juego (*διατριβή, σχολή, ludus, otium, schola*) y la ocupación seria (*ἀσχολία, σπουδή, negotium*). Entre ambos existe movimiento de lógica intercomunicación, pues, por un lado el juego prepara para la ocupación seria [...] y por otro, la ocupación seria tiende a recuperar la posibilidad de poder actuar libremente sin un fin determinado. (Lausberg, 1975, pp. 62-63)

El juego correspondiente a la *ars* es el “ejercicio” (*μελέτη = exercitatio*) del saber adquirido bajo la vigilancia de un maestro (o, más tarde, sin esa vigilancia). Este ejercicio ha de ser continuo. [...] por influjo de la *μελέτη* griega la *exercitatio* latina también se llamó *meditatio*. (Lausberg, 1975, p. 63)

Como complemento básico de la *ars* tanto en la *exercitatio* como en el caso auténtico aparece la *imitatio =μίμησις* [...] la cual consiste en la imitación de los modelos acabados (*exempla* [...]) de la *ars*. (Lausberg, 1975, p. 63)

El elemento lúdico es esencial para poder comprender MCD y esto implica respetar las reglas del juego basado en las palabras, las estructuras oracionales en las que aparecen y la forma en que se relacionan; respetar cómo están escritas, aunque no sigan la “norma”¹³⁵ y asociar los conceptos y los contextos en los que aparecen. Si aplicamos esto a MCD, podemos hacer la siguiente relación: si el tiempo genera orden y da una estructura al texto, entonces el argumento, que se apoya sobre unas pautas

¹³⁵ La autora pone sus propias normas y no admite las que se imponen desde fuera; recuérdese que la clave más relevante en MCD es “interior”.

temporales-musicales, puede generar sus propios significados. En el siguiente fragmento SMJA explica el pasaje de Proverbios, 8, 22-31:

Cuando asentaba los fundamentos de la tierra, estaba yo con él componiendo todas las cosas y me alegraba todos los días, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando en el orbe de las tierras; y mis delicias y regalos son estar con los hijos de los hombres (MCD, 38).

Y holgábase de que toda la sucesión de la creación tendría término, para que, acabado el último día con toda perfección, gozasen los hombres de la gracia y corona de la gloria; holgábase, como contando los días en que había de descender del cielo a la tierra y tomar carne humana; conocía que los pensamientos y obras de los hombres terrenos eran como juego y que todos eran burla y engaño (MCD, 43).

El resultado es un “mundo literario” *cerrado*, con sus propias reglas en la composición y con distintos niveles de entendimiento, en esto se fundamenta el *juego*, cuya definición la encontramos en el clásico de Huizinga (1987) en su *Homo ludens*:

El juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de “ser de otro modo” que en la vida corriente (Huizinga, 1987, pp. 43-44).

En lo que respecta a MCD, esta dinámica implica no cambiar las letras, ni su disposición como si fueran supuestas “erratas”; debemos comprender que, si la autora sabe construir una frase y “aleatoriamente” lo hace de otra forma, bien cambiando una letra o una palabra, es por una razón estética, no por ser “ignorante” o “iletrada”; existe una rigidez de “su” norma y por esa razón las continuas referencias a las “letras o cifras” que representan a María nos avisan de que, como en el ámbito científico, cambiar un solo término, sea letra o número, implica la no solución de un cálculo matemático.

7.6.4.1. Ascensión o escala en la complejidad lúdica

Entendiendo esta forma de componer, vamos a analizar los elementos lúdicos ascendiendo como en una escala a partir de los más pequeños, como son las letras, cifras y sonidos, pasando por las oraciones, hasta llegar a las entidades mayores como las adivinanzas o acertijos. Finalizaremos este capítulo en este nivel de análisis contrastando MCD con determinadas obras literarias que sirven de *exempla*, y de las que se vale la autora para darles, a su vez y desde su perspectiva, su propia explicación.

a) Primer escalón

En el caso de las “letras y las cifras” haremos una relación partiendo de la clave “interior”: “sobre este misterio he entendido, me convierto a mi interior” (MCD, 37).

Repetidas veces SMJA escribe que María santísima siente devoción por el número 9, que escribe en el manuscrito original con “b”, “nuebe”¹³⁶, propio de la época, en la que hay alternancias. Tras estudiar MCD, vemos que este número se corresponde, a su vez, con la letra griega θ , que es con la que empieza la palabra “tálamo”¹³⁷, íntimamente relacionada con la de “María” desde los albores del cristianismo. Como lectores, apreciamos un sentido en la siguiente cadena de deducciones que a la inversa de lo expuesto quedaría: María se relaciona con “tálamo” y éste con “nueve”, que mediante fonética sintáctica se asocia con la metáfora “nube”. Tras esta bella conexión “casi lógica”¹³⁸, donde, al cerrar el círculo, “tálamo” queda relacionado con “nube”, entendemos que se nos está ofreciendo una pequeña clase magistral de anatomía, en la que el tálamo dentro de la masa encefálica realiza la posibilidad de la visión y el don de la conciencia o cómo “entra” Dios en los seres humanos: a través del cerebro en consciencia¹³⁹ por el tálamo que está junto al hipotálamo, la hipófisis. Entonces tenemos la siguiente sucesión de términos, primero la “inviolable castidad” o tálamo: “mayor fue esta prueba que la de Abrahán, pues no amaba él tanto a Isaac cuanto María santísima amaba la inviolable castidad” (MCD, 311).

Salió esta mujer fuerte victoriosa más que Jacob de luchar con Dios, porque ella quedó rica, fuerte y llena de despojos y el herido y enflaquecido -a nuestro modo de entender- fue el mismo Dios, quedando ya rendido del amor de esta Señora para vestirse en su **sagrado tálamo** de la flaqueza humana de nuestra carne pasible, en que disimulase y encubriese la fortaleza de su divinidad para vencer siendo vencido y darnos la vida con su muerte (MCD, 368).

¹³⁶ La edición que manejamos transcribe el tratado según la norma de 1726. En ella nos advierten Solaguren et al. (2009a) de las variantes gráficas que realiza Sor María con determinadas letras. Así en la en el párrafo 7 describen las palabras en cuya grafía se cambia la “b por v” realizado por la autora de forma “bastante frecuente: belocidad (velocidad), conbiniente (conveniente), desbello (desvelo), mobimiento (movimiento), muebe (mueve), nuebe (nueve), prebilegios (privilegios), probidencia (providencia), serbiesen (sirviesen)” (Solaguren et al., p. LVII).

¹³⁷ Sebastián Yarza, F. I., *Diccionario Griego-Español*, Madrid, Ramón Sopena, 1988: $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\mu\omicron$.

¹³⁸ Este tipo de conexiones a través de un contexto se estudiará en el apartado final del capítulo *Código*, titulado *Argumentación mediante conexiones: fundamento retórico en la configuración del tratado*.

¹³⁹ Recuérdese que Emilia Pardo Bazán hace una referencia a este hecho en *La Piedra angular*, en donde diserta si el alma está en el cerebro, como hemos mencionado en el primer nivel de lectura en el capítulo sobre las influencias literarias generados por el tratado.

Posteriormente lo relaciona con el “nueve”: “Veneraba la divina Señora con especial devoción el número nueve” (MCD, 618). Para finalizar con la imagen en la que relaciona esa “nube” con “nueve”, como centro de devoción:

Cuando Isaías dijo que entraría el Señor en Egipto sobre una ligera nube para las maravillas que en aquel reino quería obrar, en llamar **nube** a su Madre santísima o, como otros dicen, a la humanidad que de ella tomó, no hay duda que con esta metáfora quiso significar que por medio de esta nube divina había de fertilizar y fecundar aquella tierra estéril de los corazones de sus habitantes (MCD, 646).

Este es un ejercicio práctico de *gematría*, que es el método usado fundamentalmente en hebreo en el que se asigna una relación entre las letras y los números, siendo así que a cada una le corresponde un valor numérico determinado. También se aplica a las lenguas árabe o griegas.

Tras decodificar cada letra, en este caso θ , corresponde su número implícito, proseguimos a un siguiente estadio que nos conduce al estudio de la peculiar “preocupación etimológica” que subyace en los escritos de Sor María, o como nos explica Dubois et al. (1992) el sentido de la misma en tiempos pasados:

La *etimología* es la búsqueda de las relaciones que unen una palabra a otra unidad más antigua de la que procede.

En la antigüedad griega la *etimología* es la búsqueda del sentido «verdadero» o fundamental que sirve para averiguar la naturaleza esencial de las palabras partiendo de la idea de que su forma corresponde efectivamente y de manera natural a los objetos que designa. Cuando no se puede reducir la palabra a una filiación onomatopéyica, se pone en relación, al menos, con otras unidades con las que tiene vagas similitudes de forma y que se supone que han de revelar su sentido exacto, o se reduce a sílabas de otras palabras cuya combinación sería significativa: así, Platón explica el nombre del dios Dionusos mediante *didus ton oionon*, «el que da el vino», y los latinos interpretaban cadáver como *ca(ro) da(ta) y verm (ibus)*, «carne dada a los gusanos».

En la Edad Media, la etimología es la búsqueda basada en la creencia de que todas las lenguas podían proceder de una lengua conocida determinada, estudiada bajo su forma escrita. Así, aún en el siglo XVII se demostraba que el castellano o el francés provenían del hebreo (tomado con frecuencia como lengua madre por razones religiosas); el paso de una lengua a otra se efectuaba mediante transposiciones, supresiones, adiciones o sustituciones de letras. No obstante, hay que señalar que MENAGE, al hacer proceder el francés del latín, éste del griego y éste último del hebreo, encontró un número considerable de etimologías exactas (Dubois et al., 1992, p. 259).

En el siglo XVII la explicación racional del uso del lenguaje no estaba regulada por la norma, como se hizo a partir del XVIII, pero había un interés por la etimología y por la derivación de las palabras a partir de elementos pretéritos que pueden venir del latín, del griego, del hebreo, o del árabe. Esta preocupación etimológica era propia de la época y es una constante en Calderón, por ejemplo.

Una de las principales características de MCD es la gran importancia otorgada a la carga de significado de las sílabas y a la disociación de palabras, que encontramos con frecuencia y que se llevan a cabo con propósitos definidos: se unen conceptos en un mismo conjunto semántico asociando palabras que comparten la misma sílaba de inicio; se genera personalidad en cada libro por la forma de tratar los fonemas de determinadas palabras; por “error de forma” en la construcción de determinadas palabras se genera otro significado que es el buscado por la escritora y de ello veremos algunos ejemplos.

b) Segundo escalón

Como ejemplo de la escala lúdica referida un poco más arriba, cuyo escalón más bajo lo conforman los sonidos, percibimos en MCD la creación de conjuntos semánticos a través de una misma sílaba. Si nos apoyamos en la fonética sintáctica, realizamos un ejercicio fónico, no etimológico. Entonces tenemos, por un lado, la agrupación de palabras que empiezan en griego por *ιε-*, o en latín por *ie-*, es decir, el grupo de fonemas [ie] con el que empiezan los términos jerarquía o jerárquico, gr. *Ἱεραρχικός*; Jerusalén, gr. *Ἱερουσαλήμ*; Jesús¹⁴⁰, lat. *Iesus*. Todos ellos asociados a conceptos relacionados con

¹⁴⁰ Por lo que nos enseña SMJA sobre este tipo de literatura denominada sagrada, la elección de un nombre muy común que identifica a un ser excepcional tiene la posibilidad de infinitas lecturas no sólo históricas, sino intelectuales y transcendentales. Aunque se aleja del objetivo de nuestro trabajo, creemos que la elección estilística y literaria del nombre Jesús por parte de los escriturarios que redactaron los distintos y diversos evangelios fue con un propósito que va más allá del histórico documental. Nosotros hemos apuntado su denominación en latín, pero advertimos que si tenemos en cuenta otros idiomas, como el hebreo de la que es originaria, se deberían añadir otras connotaciones que en castellano pasan inadvertidas, por esta razón hacemos referencia al siguiente trabajo de investigación de literatura comparada sobre textos antiguos en el que se analiza el origen de las denominaciones y pasajes neotestamentarios desde una perspectiva histórica, como indica Carcenac Pujol (1987, pp. 49-50): “Si volvemos al texto de la Anunciación a María se ve que ocupan la escena tres personajes: el ángel Gabriel, María y Jesús. Dos de ellos, por no decir los tres, llevan nombre teóforo. La acción divina está en el corazón del episodio.

El primero, Gabriel, cuyo nombre significa «hombre de Dios» o «Dios es fuerte», no aparece más que dos veces en el N. T., concretamente en el primer capítulo de Lucas (Le1, 11-20; 1, 26-38). En el A. T. tiene como misión explicar a Daniel sus visiones (Dan 8, 16-26; 9, 21-23). Al parecer, Gabriel, mensajero de Dios, interviene sobre todo cuando se trata de instruir y de confortar a un personaje bíblico.

El segundo personaje es María, en griego *Μαρία*, en hebreo *Mirja*ִן. El significado hebreo de *Mirjam* es el de «vidente» o «dama». *Μαρία*, que no sería sino la forma griega de *Mirjam*, es un nombre muy corriente en la diáspora, sobre todo la egipcia.

Algunos autores se han ocupado de la etimología de este nombre y Goerg [Goerg, M., *Mirjam, ein weiterer Versuch*, *Biblische Zeitschrift* 73, 1979, pp. 295-298], por ejemplo, llega a la conclusión de que *Mirjam* tendría una etimología egipcia, la de «Amada de Amón». Para los que puedan extrañarse de que un nombre teóforo egipcio haya encontrado un lugar en el suelo israelita, Goerg recuerda el ejemplo de *Pashehur*, nombre llevado por cinco personajes del A. T. que significaría el «hijo de Horus».

lo armónico, espiritual y divino, y representando el sacerdocio, el sacrificio ritual y la dedicación o profesión de la religión. Por otro lado, y en oposición, tenemos otro grupo formado por palabras que empiezan por el grupo de fonemas [iu]: Judas, lat. *Iudas*; Judíos, lat. *Iudes*; Jueces, lat. *Iudex, iudicis*; Justos, lat. *Iustus*. El lector entiende, por todo lo explicado de forma sugerida gracias a la técnica narrativa de SMJA, que Judas es todo lo reprobable del ser humano, en él se representa el materialismo de las personas, la frialdad mental e hipocresía de los jueces que juzgaron a Cristo, y aquellos que viven dominados por la parte animal que habita en el ser humano y con la que se castiga a los justos. Hemos escogido estos dos conjuntos sonoros, los de [ie] e [iu], por ser dos de los más importantes sobre los que la autora hace mayor hincapié dentro de su narración a propósito del martirio de Cristo.

En segundo lugar, y dentro de este escalón, según la personalidad del cada libro, escogemos el primero en el que insistentemente se reiteran palabras que empiezan con [koN]: “conocimiento”, “comunicación”, “conocerse”, “comprenderse”¹⁴¹. Aunque las siguientes son citas sincopadas con falta de hilazón, esta se consigue gracias a la lectura continuada, y es el lector quien hilvana, por asociación, lo que la autora escribe, por esta causa resaltamos más la importancia del sonido que la continuidad narrativa.

Fue más íntima y continua comunicación con mi alma (MCD, 9).

Esta potencia se proporcione con el conocimiento (MCD, 25).

Con esta luz, conociendo las personas y condiciones [...] limitación de aquel conocimiento tan alto de personas y estados [...] más conocimiento de lo que basta para apartarme del peligro [...] ni descubrir lo que conozco (MCD, 26).

Las operaciones de conocerse, comprenderse y amarse (MCD, 29).

Y no se confunden las personas por ser un Dios (MCD, 30).

Es curioso notar que, según esta teoría, la madre de Jesús tendría un nombre egipcio cuya significación lleva consigo la idea de teogamia tal como se expresa en el mito del nacimiento divino del faraón.

En cuanto a Jesús, su nombre en hebreo Ieshua significa «Yahsalva» Este nombre, de todas formas poco original, pues fue llevado por varios personajes bíblicos, era bastante común en el siglo primero de nuestra era.

Mateo (1,21) y Lucas (1,31) están de acuerdo en afirmar que el nombre del niño fue impuesto por Dios por mediación del ángel. Dos versículos después (v. 23) Mateo refuerza la significación de este primer nombre en el otorgamiento de otro, Emmanuel, que quiere decir «Dios-con-nosotros». Ya que estos dos nombres son teóforos, uno prenatal y genérico, el otro postnatal, oficial y personal, la finalidad de Mateo es mostrar el cumplimiento de las Escrituras.”

¹⁴¹ Más adelante a partir del párrafo 42, introduce palabras que empiezan con la misma sílaba: “consiguientemente”, “concebida”, “convenía”, “contienen”, “contempló”, “contiene”, “consiguiente”. Continúa esta progresión fónica en los párrafos siguiente con “comenzase”, “condenados”, “cometiese”, “comunicar”, “conductos”, “conveniente”, “conozcan”, “consistorio”, “concebida”.

Con la insistencia del grupo [kon] se reclama con igual sentido el fondo y la forma de la comunicación que se quiere transmitir: “lo que en cada uno determinó Dios acerca de su comunicación ad extra [...] después de la comunicación ad intra por las eternas emanaciones” (MCD, 32).

Se forma un tejido sonoro con el que el lector percibe la existencia de un contexto semántico que posee un mensaje para cuya comprensión se debe empezar por comprenderse a uno mismo, lo que en definitiva es la conciencia. Una vez alcanzado ese objetivo, se obtiene la conciencia del Infinito dentro de uno mismo y esto lo representa SMJA jugando con las palabras al desmembrar “con-ciencia” e introducir “su infinita” dentro de los elementos seccionados: “con su infinita ciencia” (MCD, 36). Este sería el principal mensaje oculto en la segunda lectura del libro I del tratado.

Al hilo de la “desmembración” de las palabras, el juego realizado mediante la disociación con un aparente “error de forma” nos da una gran cantidad de significado, que es lo que realmente busca la autora. Ejemplo de ello es “concupiscencia”, grafía de la edición, en vez de “concupiscencia”, más moderno, en el manuscrito: “con-cupis-ciencia”, es la ciencia o conciencia de “cupido”, o sea, del deseo, lo que es el bajo vientre, parte anterior o femenina del ser humano. La tendencia antagónica, “la irascible”, es la parte posterior o masculina del individuo¹⁴². Entre ambas parten al individuo literalmente en dos mitades iguales, anterior y posterior, como un cinturón o “cíngulo” (MCD, 330). Con un paralelismo se nos explica de forma práctica la situación exacta de estas “fuerzas” interiores: “si la concupiscible se desordena y ama lo que es vicioso y sólo bien aparente, luego la irascible se desordena tras ella y en lugar de la fortaleza virtuosa incurre en muchos vicios execrables” (MCD, 245).

Este artificio gramatical le sirve para exponer la localización exacta de lo que es la parte anterior del individuo, regida por la “concupiscible”, porque “ama lo que es vicioso”, es decir, el bajo vientre y lo “aparente”, el rostro y pecho. Mientras que de forma paralela la irascible está “tras ella”, en lo que es la espalda, que nos da apariencia de “fortaleza virtuosa” para aguantar el peso.

¹⁴² Sussmann, D.J. (1978). *Acupuntura, teoría y práctica.*, Buenos Aires: Kier, pp. 252-269, en donde se explica la localización del “vaso gobernador” y el “vaso de la concepción”.

Otra modificación buscada la encontramos en la palabra “trueno” en vez de “tronido”¹⁴³. La expresión “Hijo del trueno” (MCD, 1276) que aparece en la edición manejada, podría sugerir la procedencia tribal y chamánica representada en la figura de Santiago que posteriormente se cristianizó o “entró en el apostolado”:

Y en el tiempo que anduvo peregrinando y predicando fue verdaderamente como un rayo, como Hijo del trueno, que por esto fue llamado y señalado con este prodigioso nombre cuando entró en el apostolado. (MCD, 1276)

A través de la palabra “tronido”, elegida frente a “trueno”, Sor María lo que podría sugerirnos mediante el juego dentro de las palabras es que “tr-onido” es “trino” y “sonido”, y que se puede interpretar musicalmente, bien como redoble rítmico, bien como un sonido con tres notas, o acorde musical basado en intervalos de terceras. Por otro lado, la palabra “doctrina”, en el tratado aparece como “dotrina”, elimina la “c”, creemos, como lectores “mal pensados” que es para que no se la acuse de docetista o herejía gnóstica. En el ámbito musical podría ser un trino en do, acorde en do mayor o ambas figuras musicales a la vez. Por último, y ante el concepto de obediencia al que recurre SMJA constantemente para aleccionarnos una forma de conducta, los editores escriben: “a tus superiores muéstrate siempre con rendimiento (Solaguren et al., 2009a, p. LVIII), pero en el manuscrito se lee: “a tus superiores te muestra siempre con rendimiento”. En la versión original vemos que los superiores o ministros religiosos hallan una apariencia protocolaria en vez de un sentimiento genuino de sumisión ante un prelado¹⁴⁴.

En definitiva, hay un sentido buscado en el modo de escribir las palabras que depende del contexto, así grafías como “Santysísima”, “christal” o “Christo” (Solaguren et al., 2009a, p. LVIII), por ejemplo, no tiene mucho sentido estudiarlas de forma aislada según la norma ortográfica de la época o de la actual sin atender a las asociaciones sugeridas.

¹⁴³ En la explicación del prólogo de la edición de Solaguren se afirma: “Léxico. Coincide con el actual. Se pueden anotar algunas pocas particularidades: anssi (así), estrechez (estrechez), naidie (nadie), paciguará (apaciguará), tronido (con preferencia a trueno), villantez (villanía).” (Solaguren, MCD, p. LIX)

¹⁴⁴ Cobra sentido la palabra “obediencia” al relacionarla con “óbice”, que significa “impedimento”, mediante el fonemas [ob-] que ambas palabras comparten y encontramos una posible interpretación el sentimiento personal tras una obediencia rígida a los superiores, que en muchas ocasiones resulta un impedimento para comunicarse o progresar.

c) Tercer escalón

Ascendemos un escalón más y nos encontramos que SMJA juega con la construcción de la oración en la que, por ejemplo, busca dar el sentido circular mediante un paralelismo sintáctico que aparece en las primeras líneas del capítulo 9 del Libro I: “Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón y el dragón y sus ángeles peleaban” (MCD, 59).

Con este recurso, la dirección que se pretende manifestar es la circularidad, que volvemos a recordar que el concepto de circularidad, presente en todo el tratado, aparece semánticamente con anillo, gus-anillo, cingulo, batería, esfera y en el fragmento mencionado, Miguel y los ángeles “siempre bajan” para estar entre los hombres, mientras que el dragón, desde las más profundas cavernas, “siempre sube” para estar entre los hombres. El punto de contacto es “peleaban”. Así conseguimos el sentido circular y vemos cómo se pueden amoldar las palabras a la forma geométrica. En otro caso la imagen circular se consigue con la disposición en quiasmo de los sustantivos en una oración copulativa, donde el verbo “ser” es, lógicamente, el núcleo y el sujeto y el atributo están dispuestos a modo de cadena a su alrededor, formando las dos mitades de una circunferencia: “¡Hermosa eres dos veces, porque tu gracia y hermosura es sobre toda hermosura y gracia! (MCD, 106).

En el siguiente ejemplo, donde juega con estructuras todavía más complejas, se genera un hipérbaton en la descripción física de Jesús. Podríamos interpretar el pasaje como que Cristo está dentro de nuestro cuerpo, “nuestro bien en el cuerpo”, porque no es carne, sino lo que da “energía” para que la “carne” exista, siendo el propósito del texto transmitirnos que nuestro cuerpo es un instrumento perfecto para el desarrollo espiritual: “cuando hacía este círculo y redondez, adonde nadie pudo ni puede entrar más que sólo el Verbo, que así solo se puede comprender, para achicarse y encogerse la divinidad en la humanidad” (MCD, 42):

Era la persona de Cristo nuestro bien en el cuerpo perfectísima y agraciada, el semblante grave y sereno de una hermosura apacible y dulcísima, el cabello nazareno uniforme, el color entre dorado y castaño, los ojos rasgados y de suma gracia y majestad, la boca, la nariz y todas las partes del rostro proporcionadas en extremo y en todo se mostraba tan agradable y amable (MCD, 914).

d) Cuarto escalón

Proseguimos en otro escalón más complejo en el juego y nos adentramos en el mundo de las adivinanzas y acertijos sugeridos por la abadesa desde el comienzo de la lectura del primer libro del tratado, que hace que nos preguntemos dónde se encuentra el “sacramento oculto” al que se refiere constantemente y que además se asienta en nuestro interior. Pero ella misma poco a poco nos va indicando cómo debemos desvelar aquellos conceptos relacionados con el cuerpo, la mente y finalmente el espíritu: “no ha sacado el fruto conveniente para tu alma el árbol de la vida de mi Historia que has escrito, ni ha llegado a la médula de mi sustancia” (MCD, 15).

Mediante esta doble negación, como una *lítóte* donde se niega lo que se afirma, y junto con la agrupación dentro de los campos semánticos de árbol y médula, entendemos que el árbol nerval y la médula forman parte del sistema nervioso. Por lo que identificamos que lo “sagrado” dentro de nosotros mismos es el “hueso sacro” y comprendemos que de lo que nos habla es de la columna vertebral con el sistema nervioso simpático y parasimpático¹⁴⁵.

Como un ejemplo más dentro de las adivinanzas, tenemos un pasaje que implica la sorpresa unida a lo “divertido” e “inesperado”. Entra en juego la habilidad del emisor en exponer de forma personalísima y original lo que debe “descubrir” el receptor dándole pequeñas pautas que aparecen en el relato. De los pasajes que las contienen escogemos la escena en que María santísima, san José y el niño abandonan el portal de Belén para hospedarse en casa de una mujer muy devota.

Y a más de esto, para guarda y custodia del portal o cueva cuando el niño y Madre salieron de ella, puso Dios un ángel que le guardase, como el del paraíso (Gén: 3,24), y así ha estado y está hoy en la puerta de la cueva del nacimiento con una espada, y nunca más entró en aquel lugar santo ningún animal. (MCD, 603).

La pregunta que debemos hacernos sería: ¿en qué lugar cerrado no entra animal alguno, y en concreto y proverbialmente las moscas? Deducimos que la respuesta es “la boca” y llegamos a la conclusión de que no se refiere a la entrada de humanos en tal lugar cerrado, sino de animales, a partir de su explicación sobre los diferentes reinos en el capítulo que explica “otros misterios con las obras del día sexto de la creación” y que SMJA explica el concepto de animal: “que sirven y ayudan a los hombres, otros bestias,

¹⁴⁵ Seguiremos desarrollando este concepto en el último apartado del capítulo *Código*, titulado *Argumentación mediante conexiones*.

como más fieros y silvestres, otros reptiles, porque se levantan de la tierra poco o nada” (MCD, 370).

Existe otro texto en el que mediante el recurso de la “ironía”, dirigida a los que son muy amigos de buscar las reliquias del pasado, se relaciona pasajes o personajes de las Escrituras con los que creen en que lo de otrora no se ha convertido en polvo. Para ellos y por ellos Sor María nos ofrece un relato de lo más divertido. Es el relacionado con la “circuncisión” del niño Jesús.

Ella lo llama “misterio” (MCD, 575) y lo desarrolla en los capítulos 14 y 15 del Libro IV, describiendo de forma muy precisa cómo es eliminado el prepucio de Jesús y guardado amorosamente en un pomo de cristal: “después entregó tan precioso tesoro a los apóstoles, y se le dejó como vinculado en la santa Iglesia” (MCD, 571).

Sería ridículo que alguien buscara en el “exterior” esa reliquia, incluso que narrara sus aventuras para contarlo, por lo que obviamente lo ingenioso lo encuentran quienes saben que todo este relato es una alegoría de la boca y la lengua: “tenía la reliquia de la circuncisión [...] en un pomito de cristal [...] y en él cerró la gran Señora el prepucio y la sangre [...] estando el pomillo guarnecido con plata por la boca, la cerró la poderosa Reina [...] se juntaron y soldaron los labios del brocal de plata” (MCD, 590).

En este ejemplo se destaca la importancia de la “boca” y la “lengua”, con el que se insiste en todo el tratado agredano como señalamos con este otro ejemplo: “dijo Salomón que la ley de la clemencia estaba en su lengua (Prov. 31,26) porque nunca se movió que no fuese para distribuir la gracia que en sus labios estaba derramada (Sal, 4,3)” (MCD, 249). A esto hay que sumarle que dentro de “labios soldados” relacionado con el concepto “mutis” o “silencio y raro secreto” (MCD, 450). Se verá que este mismo concepto se encuentra en la redondilla de San Juan de la Cruz que vamos a analizar más adelante.

En relación con el “silencio” encontramos el siguiente fragmento que describe el descenso del Espíritu Santo en la congregación de los apóstoles y la explicación va dirigida al modo de oír y entender:

Pues, ¿cómo los oímos cada uno en nuestra propia lengua en que nacimos? Los judíos y prosélitos, los romanos, latinos, griegos, cretenses, árabes, partos, medos y todos los demás de diversas partes del mundo los **oímos** hablar y **entendemos** en nuestras lenguas (MCD, 1161).

Pero en esta ocasión **no hablaron más de en la lengua** de Palestina y hablando ellos y articulando sola ésta eran entendidos de todas las naciones, como si a cada uno le hablaran en lengua propia; de manera que la voz de cada uno de los apóstoles, que él articulaba en lengua hebrea, llegaba a los oídos de los oyentes en lengua propia de su nación (MCD, 1161).

La estructura oracional “no hablaron más de”, reflejo de la construcción del comparativo de superioridad latino, muestra la duda en castellano entre usar “de” o “que” en “más de” o “más que”. Una segunda posibilidad es la existencia de un anacoluto o la “inconsecuencia en la construcción del discurso” (Abad Nebot, 2005, p.82) porque el “hablar” se puede emplear de distintas maneras como “hablar algo de/a alguien” o “hablar de algo a alguien”. No existe el referente directo de ese verbo, por lo que se puede entender como que realmente “no hablaron en lengua”. Esta posibilidad permite otra tercera lectura probable, la inefable, en la que SMJA intenta hablarnos, bien de la transmisión del famoso “logos” o sonido primigenio, que no se puede articular, aunque hay aproximaciones en muy diversas y dispares culturas, bien de la transmisión de las enseñanzas espirituales que trascienden cualquier religión y que es la misma a través de las edades y las creencias.

e) Quinto escalón

En este último escalón lúdico, el más complejo, veremos que MCD se apoya a modo de *exempla* en obras de reconocidos autores con los que mantiene un diálogo intertextual en donde nos comunica conceptos transcendentales y atemporales. Elegimos algunos ejemplos muy diversos, tanto en época de composición como en género y hasta en extensión: la *Divina Comedia*, la redondilla *Por toda la hermosura* de San Juan de la Cruz, las *Moradas* teresianas y al final haremos una pequeña referencia a Calderón.

SMJA, ya desde el título de MCD, anteponiendo el epíteto de “divina” a “Historia”, atrae nuestra atención porque SMJA repetidamente se refiere a su tratado como “divina Historia”, en la introducción primera (MCD, 14) y segunda (MCD, 337), o “Historia”, en la introducción tercera (MCD, 1109). Esta cita continua nos lleva la más que famosa *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Determinados conceptos en el comienzo de la composición adquieren sentido técnico cuando se entiende que Sor

María empieza su MCD donde Dante¹⁴⁶ deja su *Divina Comedia* con los cantos 32 y 33. Para nosotros y desde nuestro estudio, Sor María parte del texto de Dante para empezar a construir el suyo propio, pero no habla de lo que hay en el Infierno, porque eso ya lo ha escrito Dante (1968). Ella sólo explica los siete pecados capitales y la solución para remediarlos. En los “conciliábulo” de MCD que mantiene Lucifer con los demonios, se sobreentiende quiénes los mantienen. Pero lo que sí subraya Sor María es la hipocresía de los que llamándose “católicos” no lo parecen, advirtiéndoles por tanto de que su pecado es mayor.

Empiezan estos dos últimos cantos de la *Comedia* con “La herida que María restañó y ungió con óleo” (Dante, p. 445) y “Virgen Madre, hija de tu hijo, humilde y alta sobre toda criatura” (Dante, p. 449). SMJA, por su parte nos narra la teogonía de María, para poder entender lo que Dante nos está cantando y lo que significa.

En el Libro I de MCD, SMJA, mediante la Luz infusa que la embarga es capaz de entender los misterios que le son revelados. Contrastamos este fragmento de MCD con otro de Dante que nos dice lo mismo: “entraba más y más por aquel rayo de la alta Luz” (Dante, p. 450) o como escribe en el siguiente pasaje que lo contrastamos con las del tratado agredano:

Así mi mente, toda suspendida, miraba fija, inmóvil y atenta y acrecentaba su ardiente deseo de mirar. Tal queda uno ante tamaña Luz que sería imposible consentir en volver los ojos a otra cosa, porque el bien, que es objeto de la voluntad, todo se acogen en la visión sublime, y fuera de ella tiene defectos lo que allí es perfecto (Dante, p. 450-451). Y, al tiempo de ejercitar estos afectos, sentí en mi interior una mudanza eficaz con abundantísima luz, que me llevaba y compelia fuerte y suavemente al conocimiento del ser de Dios, de su bondad, perfecciones y atributos y al desengaño de mi propia miseria; y estos objetos, que a un tiempo se ponían en mi entendimiento, me hacían varios efectos (MCD, 14).

SMJA, con los conocimientos obtenidos desde la paz y quietud, explica los misterios de la creación, como lo indica en el capítulo II del Libro I, porque “a lo menos la luz nunca la pierdo de vista” (MCD, 27). La exactitud y la explicación pormenorizada de SMJA sobre los términos que Dante (1968) esboza, se debe a la elección del género didáctico, aunque la forma poética sea más sintética que la prosa: “esta es luz que a un

¹⁴⁶ Alighieri, D. (1968). *La Divina Comedia*. Barcelona: Nauta. Por nuestra parte, en *Anexos*, transcribimos íntegros los cantos 32 y 33 para que se pueda ver el paralelo de los textos con el de nuestra autora.

mismo tiempo alumbra, fervoriza, enseña, reprende, mortifica y vivifica, llama y detiene, amonesta y compele; [...] y, sobre todo, me enseña a hollarlo y pisarlo y levantarme al Señor, mirándole como a supremo dueño y gobernador de todo” (MCD, 26).

Tanto SMJA como Dante nos quieren dar a entender cómo se consigue esto. Uno y otro, cada cual en su estilo, nos proporcionan la misma herramienta para conseguirlo: “la sagrada escala” (Dante, p. 445), o como dice un poco más adelante, “aquella grada que divide por mitad ambas legiones de santos” (Dante, p. 446). Para nuestra autora se trata de la “escala de Jacob”¹⁴⁷: “Y díjome Su Majestad: Esta es aquella escala de Jacob misteriosa, que es casa de Dios y puerta del cielo; si te dispusieres y tu vida fuere tal que no hallen reprensión mis ojos, subirás a mí por ella” (MCD 20).

Antes de subir esta escala debe haber un compromiso especial y un convencimiento profundo, como dicen SMJA y Dante:

Los efectos de estas palabras eran en mí flechas de dulce amor, de admiración, reverencia, temor y conocimiento de mis pecados y vileza, con que me retiraba, encogía y aniquilaba; y el Señor me decía: Ven, alma, ven, que soy tu Dios omnipotente, y, aunque hayas sido pródiga y pecadora, levántate de la tierra y ven a mí que soy tu Padre, recibe la estola de mi amistad y el *anillo de esposa* (MCD, 18).

En la vasta amplitud de estos dominios no hay lugar para la casualidad, como no lo hay tampoco para tristeza, hambre o sed. Pues por eterna ley está establecido todo lo que ves, de manera que todo corresponde tan justamente como *anillo al dedo* (Dante, p. 446).

La circularidad del anillo, de antecedente platónico, forma parte de los conceptos simbólicos del mundo expresivo de los místicos: un compromiso en la práctica diaria de un proceso por el que “deseaba ver de qué manera la efigie humana se unía al círculo y en qué modo se sitúa en él” (Dante, p. 541) porque:

Huye el tiempo que se te ha concedido para tu visión, me detendré aquí, como el buen sastre que hace el vestido según le da la tela; y enderezaremos los ojos al primer Amor

¹⁴⁷ Como hemos referido en otras ocasiones, esta escala está simbolizada en el número 15, cuyo significado sobre “la subida de este colegio tenía 15 gradas” por la que subió María en el templo (MCD, 183) es una metáfora relacionada con la cruz de Cristo mediante la medida de “15 pies en largo, gruesa y de madera muy pesada” (MCD, 1016). Esta “subida” provoca una reacción corporal que es la misma que sufrieron los soldados antes de apresar a Cristo quienes “estuvieron casi medio cuarto de hora, sin movimiento de vida más que si fueran muertos” (MCD, 944).

de manera que, mirándole, penetres cuanto es posible en su inmenso fulgor. Y para que no retrocedas mientras te mueves (Dante, p. 447).

SMJA, en relación con los “justos” o que buscan a Dios de esta forma, nos dice: “todos se quedaban en la esfera de la común gracia [...] la esfera de su omnipotencia” (MCD, 250) ¿Y qué es lo que se ve, en esta forma superior de mirar o enderezar los ojos? Dante lo aprecia de la siguiente forma:

En aquella profunda y clara sustancia de la altísima Luz creí ver tres anillos de tres colores e idéntica circunferencia; uno del otro parecía reflejado, como un iris de otro iris, y el tercero era como fuego espirado igualmente de los anteriores. ¡Cuán corta es la palabra y cuán vacío mi concepto! (Dante, p. 451).

SMJA es más detallista e indica que esa rigidez de la que nos habla Dante es también “modos y batería” (MCD, 294) porque implica la inmovilidad corporal dentro de la práctica diaria que se puede entender como un tipo de oración con reverencia o “genuflexiones” (MCD, 416) donde los movimientos son provocados por la batería circular interna. La forma de poner en marcha esta “batería” es la que nos describe Dante, quien advierte que “no retrocedas mientras te mueves”, mencionado antes donde se “vigilan los movimientos humanos” (p. 447) como desarrolla, todavía más, en el siguiente pasaje:

Te suplica la gracia de una fuerza tan grande que pueda con los ojos elevarse hasta el punto más alto de la suprema salvación. [...] Venza tu maternal vigilancia los movimientos humanos [...] mas por mí mismo me había puesto como él quería, porque mi vista, que se había hecho clara, entraba más y más por aquel rayo de alta Luz que por sí misma es verdadera. [...] Desde entonces mi visión fue mayor que lo que la lengua expresar puede: pues a tanto cede la vista y la misma memoria se desvanece. [...] así estoy yo, que casi toda mi visión huyó de la memoria y aún me destila en el corazón la dulzura que nació de aquélla. [...] Devuelve a mi mente una chispa de aquello que me mostraste de ti y concede a mi lengua ser tan poderosa que sólo una llamita de tu gloria pueda dejar a los mortales (Dante, 449-450).

SMJA nos advierte que esta ciencia no se puede entender con la lógica elucubración mental o “inútil curiosidad” (MCD, 251), sino que hay que obrar como la pequeña María, quien “era estudiosísima sin curiosidad” (MCD, 251), porque se trata, en definitiva, de una práctica psicofísica en la que se genera una “corriente eléctrica continua” dentro del cuerpo y por lo tanto las reacciones bioquímicas cambian y dejan de ser las “normales”, generadas por la corriente “alterna” común en todos los organismos animales vivos. Esta nueva corriente conlleva una nueva forma de vida que

implica otra manera de alimentarse. SMJA explica que: “Ella es la que despierta las demás virtudes, la que sirve de alimento al justo y le entretiene en sus trabajos” (MCD, 213). “María” misma representa esa práctica que tiene como consecuencia tomar “dulce leche de luz” (MCD, 216) como forma de sustento, o alimentarse de energía.

Todo esto lo sintetiza SMJA con el término de “gus-anillo”, o gusto que se adquiere por lo que podríamos llamar el “anillo interior”, y al plantear una duda a su Maestra, la “Reina de todos los cielos y Señora del universo” (MCD, 819), en relación con el manjar que le fue administrado al Salvador en el desierto, desarrolla más los procesos corporales al narrar otro “modo de vida y alimento”:

Y le he llamado manjar celestial, porque no he tenido otros términos para explicarme; y no sé si éstos son a propósito, porque dudo de dónde venía esta comida y qué calidad tenía, y en el cielo no entiendo haya manjares para alimentar los cuerpos, pues allá no será necesario este modo de vida y alimento terreno. Y aunque los sentidos tengan en los bienaventurados algún objeto deleitable y sensible, y el gusto sienta algún sabor como los demás, juzgo que no es esto por comida ni alimento, sino por otro modo de redundancia de la gloria del alma. (MCD, 819)

Hija mía, bien has dudado, [...] pero el manjar que los ángeles administraron a mi Hijo santísimo y a mí [...] le llamas celestial; [...] porque la virtud de aquel alimento se la dieron del cielo y no de la tierra, donde todo es grosero, muy material y limitado. (MCD, 819-820)

SMJA resume en tres pasos la experiencia que se basa en “agua”, “por su claridad y simplicidad” (MCD, 820), “pan blanquísimo” (MCD, 534) u “otras veces era pan y algunas frutas” (MCD, 534, 820): primero salivación copiosa, segundo, sustancia blanca algo dulce, como leche y miel de las escrituras, y por último, sustancia mucho más dulce y oscura, como vino tan dulce cual el zumo de granada. Metafóricamente SMJA, en labios de la divina Señora, explica “para que mejor se entienda” (MCD, 820):

El primero, del pan subcinericio que dio a Elías, y era de tal virtud que le confortó para caminar hasta el monte Oreb. El segundo, del maná, que se llama pan de ángeles, porque ellos le preparaban cuajando el vapor de la tierra y así condensado y dividido en forma de granos le derraman en ella, y tenía tanta variedad de sabores, como dicen las Escrituras, y su virtud era muy poderosa para alimentar el cuerpo. El tercer ejemplo es el milagro que hizo mi Hijo santísimo en las bodas de Caná, convirtiendo el agua en vino y dando tan excelente sabor y virtud al vino, como parece de la admiración que tuvieron los que le gustaron (MCD, 820).

Para terminar, SMJA nos explica el valor de las sustancias que se generan en el propio cuerpo con la práctica espiritual:

A este modo el poder divino daba virtud y gusto o sabor sobrenatural al agua, o la convertía en otro licor suavísimo y delicado, y la misma virtud daba al pan o fruta, dejándolo todo más espiritualizado; y esta comida alimentaba el cuerpo y deleitaba el sentido y reparaba las fuerzas con admirable modo, dejando a la flaqueza humana corroborada, ágil y pronta para las obras penales, y esto era sin hastío ni gravamen del cuerpo (MCD, 820).

En esencia se habla de lo mismo en la siguiente redondilla de San Juan de la Cruz, que es el segundo autor utilizado para este escalón de decodificación. Por tanto utilizaremos, como muestra de su obra *Por toda la hermosura*, donde el gusto y el “regusto” de algo unido al paladar permite la degustación de manjares superiores a los sentidos que no se puede expresar mediante lenguaje humano, a no ser que uno mismo lo pruebe¹⁴⁸. Con este sentido de excepcional sensibilidad o dulzura, se despierta otra manera de percibir el “sabor”. En el estribillo también nos aclara que se relaciona con algo circular. Si lo escribimos seguido, en una a modo de *lectio continua* formal, “nosequenosequenoseque” podemos interpretarlo como algo que nunca se seca, con esta interpretación se explica el concepto agredano, “preñez de concepto” (MCD, 1087) como algo húmedo con gusto dulce. Se trata de algo que debe “comprenderse”¹⁴⁹ dentro de un constante retorno.

Santa Teresa, la tercera autora traída a colación en esta escala decodificadora, nos explica de forma sencilla y prudente los pasos a la hora de adentrarse en la práctica

¹⁴⁸ Por toda la hermosura/nunca yo me perderé,/sino por un no sé qué/que se alcanza por ventura./1. Sabor de bien que es finito,/lo más que puede llegar/es cansar el apetito/y estragar el paladar /y así, por toda dulzura/nunca yo me perderé,/sino por un no sé qué,/que se halla por ventura./ 2. El corazón generoso/nunca cura de parar/donde se puede pasar,/sino en más dificultoso;/nada le causa hartura,/y sube tanto su fe,/que gusta de un no sé qué/que se halla por ventura./3. El que de amor adolece,/ de el divino ser tocado,/tiene el gusto tan trocado/que a los gustos desfallece;/como el que con calentura/fastidia el manjar que ve,/y apetece un no sé qué/que se halla por ventura./4. No os maravilléis de aquesto,/que el gusto se quede tal,/porque es la causa de mal/ajena de todo el resto;/y así, toda criatura/enajenada se ve,/y gusta de un no sé qué/que se halla por ventura./5. Que estando la voluntad/de Divinidad tocada,/no puede quedar pagada/sino con Divinidad;/mas, por ser tal su hermosura/que sólo se ve por fe,/gústala en un no sé qué/que se halla por ventura./6. Pues, de tal enamorado,/ decidme si habréis dolor,/pues que no tiene sabor/entre todo lo criado;/solo, sin forma y figura,/sin hallar arrimo y pie,/gustando allá un no sé qué/que se halla por ventura./7. No penséis que el interior,/que es de mucha mas valía,/halla gozo y alegría/en lo que acá da sabor;/mas sobre toda hermosura,/y lo que es y será y fue,/gusta de allá un no sé qué/que se halla por ventura./8. Más emplea su cuidado/quien se quiere aventajar/en lo que está por ganar/que en lo que tiene ganado;/y así, para más altura,/yo siempre me inclinaré/sobre todo a un no sé qué/que se halla por ventura./9. Por lo que por el sentido/puede acá comprenderse/y todo lo que enterderse,/aunque sea muy subido/ni por gracia y hermosura/yo nunca me perderé,/sino por un no sé qué/que se halla por ventura (San Juan de la Cruz, 1991, pp.118-120).

¹⁴⁹ DRAE, 1982: comprender, de “cum” con, y “prehendere” coger, incluir en sí alguna cosa.

de la contemplación, argumento principal de las *Moradas* (1968), no en forma vertical como lo refieren determinados estudios en los que se asciende en las distintas moradas hasta una determinada altura “vertical”, sino en una profundidad en “horizontal”, cada vez mayor, aplicando una práctica psicofísica.

En *Las Moradas* (1968) alude al pasaje donde Jesús afirma que “mi Padre tiene muchas moradas”, sin embargo, tras leer el texto¹⁵⁰, encontramos que no habla de cielos ni de paraísos ni de universos paralelos, pero sí de la profundidad de una práctica que se realiza en tiempos o niveles de “profundidad” y no de “verticalidad”. La puntualización que hace SMJA a *Las Moradas* teresianas es la siguiente:

Y para que también tengas habitación y lugar conveniente a tal estado, no te quiere estrechar tu Esposo la **morada**, antes gusta de señalarte, para que *siempre habites en los espacios interminables* de su divinidad, que *te dilates* y espacies por los *inmensos campos* de sus atributos y perfecciones, donde la vista se dilata sin hallar término, la voluntad se deleita sin zozobra, el gusto se sacia sin amargura. Este es el paraíso siempre ameno, donde se recrean las esposas carísimas de Cristo y donde cogen las flores y la mirra fragantes y donde se halla el todo infinito por haber negado la imperfecta nada. Aquí será tu habitación segura, y porque a ella corresponda tu conversación y compañía quiere la tengas con los ángeles y los tengas por amigos y compañeros y de su frecuente conversación y trato copies en ti misma sus virtudes y en ellas los imites (MCD, 344).

Vemos que la morada es el espacio infinito, fruto de la concentración obtenida por la insistencia en una práctica. Es el gusano transformado en mariposa de Santa Teresa, pero en SMJA la metáfora de gusano no tiene el mismo significado.

Santa Teresa habla de la concentración en el interior o “castillo” que en MCD significa ciudad, templo o casa, e intenta llevar en su práctica un proceso como hizo también SMJA, mediante el uso de todo el sistema nervioso, o “árbol”, que al ser continuo o “sol”, transforma el cuerpo para que lo divino se pueda manifestar a través de él. Se pueden destacar varias ideas en las *Moradas* coincidentes. Por ejemplo, “la puerta para entrar en este Castillo es la oración y consideración; no digo más mental que

¹⁵⁰ Santa Teresa, en lo que a poner título se refiere, utiliza muy hábilmente la misma técnica bíblica. Los títulos no intentan resumir en una o pocas palabras el tema que encabezan. Sin embargo, en este tipo de textos creemos que la intención es despistar a los “curiosos”, dar una clave para los “iniciados” o ambas cosas a la vez. Como ejemplo, tenemos los títulos del Eclesiastés (Qo 1-3), “Muerte”, del comentado salmo 31, “la perfecta ama de casa” y una de las cartas de San Pablo, “el ornato de las mujeres” (1Co 11,2). El título en sí es una metáfora: la del Eclesiastés describe el devenir del tiempo y el concepto circular; la del salmo 31 explica los posibles senderos mundanos o trascendentales del alma, y la carta de san Pablo, antes referida, describe el funcionamiento del sistema nervioso. Más adelante, haremos mención, con las palabras de SMJA, de lo que significa la metáfora “ama de casa” o “mujeres”.

vocal, que como sea oración ha de ser consideración¹⁵¹ (Santa Teresa, p. 9), lo que en MCD, esa oración mental sin utilizar la boca es la “conversación y compañía con los ángeles (MCD, 344); en el pasaje “para participar de Él, con ser tan capaz para gozar de su Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol” (Santa Teresa, p. 12), que se corresponde, de entre muchas variantes, con la mencionada anteriormente, “esta es luz que a un mismo tiempo alumbra, fervoriza, enseña, reprende, mortifica, vivifica, llama, detiene” (MCD, 26); “el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera, si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse, y que dé buen fruto (Santa Teresa, p.13) o como dijimos en relación con MCD, se refiere al sistema nervioso humano.

En las dos primeras moradas, basadas en la humildad o “tierra”, se ve “cuán negras y de mal olor son sus corrientes” (Santa Teresa, p. 18). También SMJA enseña en MCD que tierra es el cuerpo y las primeras sensaciones desagradables que se sufren en este tipo de prácticas. De hecho santa Teresa exclama: “¡Válame Dios, en lo que me he metido!” (Santa Teresa, p. 64).

Las terceras Moradas constituyen su autogobierno: “en su hablar y vestir y gobierno de casa los que las tiene” (Santa Teresa, p. 40), que no significa “inhibición”, sino autocontrol.

En las siguientes *moradas*, en profundidad por la insistencia de esta práctica, “el gusano “que es grande y feo” (Santa Teresa, p. 93) se transforma en mariposa:

Que ansí obrásemos como sabemos y somos enseñadas de lo que hemos de hacer. Muera, muera este gusano, como lo hace en acabando de hacer para lo que fué criado, y veréis como vemos a Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como lo está este gusanillo en este capucho. Mirá que digo ver a Dios como dejo dicho que se da a sentir en esta manera de unión. Pues veamos qué se hace este gusano, que es para lo que he dicho todo lo demás; que cuando está en esta oración bien muerto está a el mundo, sale una mariposita blanca. [...] porque mirá la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposita blanca, que la mesma hay acá (Santa Teresa, p. 95)

Este gusano feo es el cuerpo con apariencia catatónica y la mariposa es el estado elevado de conciencia que se expande tal y como explica SMJA.

¹⁵¹ Santa Teresa. (1968). *Las Moradas*, Madrid: Espasa-Calpe.

Puede que Santa Teresa utilizara los conceptos de separar en niveles según los “pecados” sublimados, para que no creyeran en el Santo Oficio que sus prácticas eran ajenas a la caridad y trabajo exterior y que no se la relacionara con los alumbrados. También su objetivo era demostrar que esta contemplación limpia por fases todo pecado en la conciencia del practicante. Por otro lado, en esta obra no le interesaba la explicación de cómo se llega a esos estados mentales, sino que nos lo explica como hecho consumado, a diferencia de San Juan que es más técnico, y no digamos de SMJA, que lo explica todo de forma minuciosa y al detalle. En relación con el término “moradas”, Sor María nos aclara lo que es, y para qué sirven: primero, en “viola el felicísimo evangelista subir [...] y viola también descender” (MCD, 1129), con el uso dialógico de “viola”, se entiende la acción de ver y el color del objeto; segundo, el lugar o “norte” que es donde se fija la vista, es decir, hacia arriba, “es menester no perder el norte de la luz interior en el profundo golfo y navegación del trato con criaturas, donde hay siempre peligro de perecer (MCD, 1189); por último, “engolfada en el inmenso piélago de la excelencia y grandezas de María santísima” (MCD, 1109), donde es evidente que es algo relacionado con la vista, enfocada en el “golfo” de la nariz, o entrecejo, en continua concentración sobre ese punto o “engolfada”¹⁵².

En definitiva, por lo que se “ve” es algo morado, por eso lo de “viola”, que aun siendo en este caso un verbo con su referente directo en femenino, el término en su conjunto se puede utilizar como sustantivo. La palabra “piélago” se puede disociar en dos, “piel” y “lago”, es decir, el brillo de la luz sobre el lago, o color translúcido, o lago de luz. Los diferentes autores mencionados nos hablan de lo mismo con distintas fórmulas: Dante dice “iris sobre iris”, San Juan “lirio”¹⁵³, Santa Teresa “moradas”, etc.

¹⁵² En el capítulo *Glosario*, dentro de los *Anexos* damos la interpretación, desde nuestra perspectiva, de aquellos términos más significativos.

¹⁵³ San Juan de la Cruz (2000): “los lirios de las virtudes que te cercan, te están deleitando” (p. 132).

LAS MORADAS

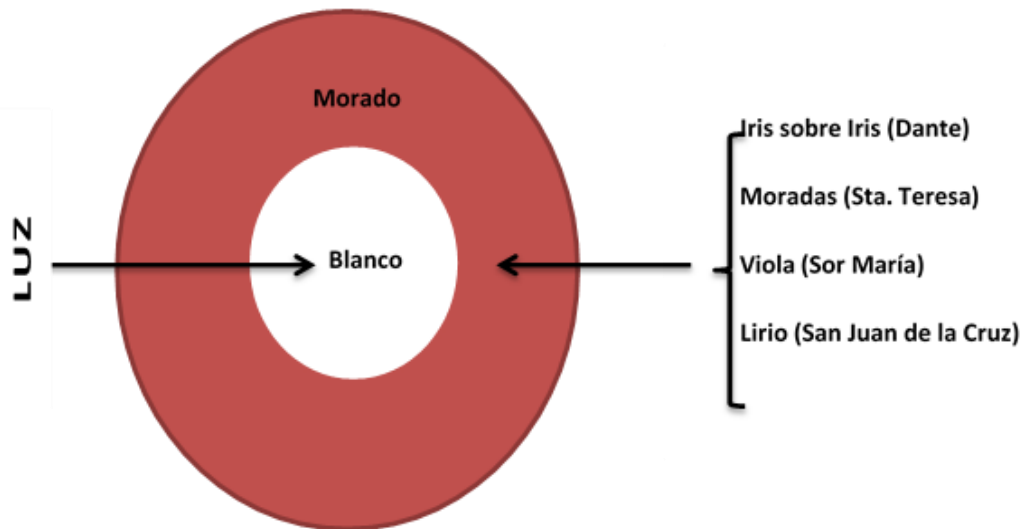


ILUSTRACIÓN 3, DISTINTAS ACEPCIONES DE MORADAS

El tratado de SMJA es profundamente didáctico con método explícito, y no niega el uso del ritual católico, con sus santos, sus vírgenes y sus cristos, porque para ella cada símbolo representa una “transcendencia” implícita y con valor espiritual genuino.

También quisiéramos señalar que “moradas” viene dado por el color de las “moras”, y el que dice “mora” puede entender también la palabra “morisca”, sin olvidar que en el siglo XVI el colectivo morisco, mayormente asentado en Granada, poseía la mayor industria o manufactura de confección de seda dentro de la península¹⁵⁴, y por referencias podemos apreciar en el siguiente fragmento teresiano la misma insinuación: “en comenzando a haber hoja en los morares, comienza esta simiente a vivir [...] hojas en morar se crían” (Santa Teresa, p. 92).

En definitiva, estas disquisiciones encriptadas sintetizan no sólo la procedencia de un conocimiento y a quienes lo conservaban, sino las técnicas apropiadas para realizarlo con detalle y lo que se siente en la práctica diaria con las consecuencias que se derivan de ello. El aspirante necesita del “recogimiento y perfección” (San Juan de la

¹⁵⁴ Este punto de vista se va a desarrollar en el siguiente apartado: *Argumentación por conexiones*.

Cruz, San Pablo, 2000, p.151) basado en el ejercicio personal interiorizado y no por las creencias de lo que “han leído por ahí” (San Juan, p. 151), sino gracias a una dedicación íntima continuada en el tiempo.

Sin embargo, no sólo los ascetas practican esta “ciencia” sino que los hombres y mujeres mundanos también pueden hacerlo. Por esto, una de las razones por las que SMJA utiliza el sobrenombre de “Fénix” para la Virgen, “divina fénix María” (MCD, 300), en una de sus acepciones figuradas, está relacionada con el mundo teatral o el teatro del mundo, enfocando el mensaje a Felipe IV, con lo que podemos entender la motivación que generaba el gusto del monarca sobre las representaciones de la vida de María en su corte y sugiere al monarca que se fije en aquellos elementos que eran imprescindibles en el arte de la declamación, el arte escénico y la música. No en vano subraya las palabras del Eclesiástico (Si: 19, 27): “El vestido del cuerpo, la risa de la boca y los movimientos del hombre nos avisan de su interior” (MCD, 251). Ésta es la base de la ciencia de los actores. Además, hoy en día se estudia la kinesiología, basada en el lenguaje no verbal, y utilizada con distintos propósitos sociológicos (Davis, 1988).

Suponemos que por distintas vías, SMJA conocía la dinámica dentro del palacio como que el Conde-Duque de Olivares construyó para su Majestad Felipe IV el Palacio del Buen Retiro con la intención de hacer grandes festejos y obras teatrales en el recinto y pudo insertar en MCD motivos retóricos que sugirieran lo que los libelistas pudieron desarrollar en sus textos junto con los personajes y el acompañamiento musical, ya que nuestra autora da plena importancia al concepto armónico, como se comprueba en los múltiples desplazamientos que realiza la Virgen en la “divina Historia”, acompañada de su coro de ángeles quienes la cantan y amenizan en diversas ocasiones o cuando con su sola presencia armoniza los elementos, y todo ello representado con la nueva escenificación o “comedia de teatro” que busca la percepción absoluta a través de los sentidos, en especial la vista y el oído. La figura de Calderón representaba esta nueva forma escenográfica con el uso de la música, la más efímera entre las artes. Si le añadimos la palabra con sus múltiples sentidos tendremos la representación teatral musicalizada u operística de la *comedia de teatro* de Calderón como resultado que está “basado en el signo, un signo multifacético que va más allá de lo puramente lingüístico, cuyo significante puede ser una voz, un objeto físico, o una persona que está en el puesto de otro, cada uno emitiendo por sí un significado propio e inteligible para el espectador” (Amadei-Pulice, 1990, p. 93). No se puede hablar del arte Barroco sin

entender la interacción entre las distintas disciplinas: pintura, música, literatura, tanto entre sí como con la ciencia (Amadei-Pulice, p. 69) donde, por lo observado en nuestro estudio, el concepto “tiempo” y su aplicación en el universo es determinante, porque a través de las ciencias matemáticas y sus aplicaciones, como la música y la geometría, hace de él un elemento “representativo” incluso teatralmente, siendo la ópera el género donde se concreta este aspecto multidisciplinar, y cuya creación se especuló en aquella Camerata florentina (1580) y sus reuniones en el palacio del conde Bardi con el fin de volver a representar la tragedia griega (Amadei-Pulice, p.10).

Conociéndolo, SMJA apunta los siguientes consejos que encontramos en relación con la voz, como vemos en el siguiente fragmento que alude al concepto “modo”¹⁵⁵ o modulación tímbrica con significado para el canto y la interpretación que debe hacer el actor con su personaje, apoyando un contenido y unos conceptos. Pero también es una herramienta útil para la vida que consiste en conocer las motivaciones y pensamientos mediante una apreciación consciente del timbre de la voz de cualquier interlocutor: “que tenga ciencia de voz en ti para que conozcas y conozcan los mortales el peligroso engaño y perverso juicio que hacen, como adoradores de la mentira, en las cosas temporales y visibles” (MCD, 534).

El lugar que servía de escenario y representación fue el palacio del Buen Retiro¹⁵⁶ donde los personajes pueden ocultar su identidad sobre todo con disfraces para no ser identificados por algún oponente y adoptar una nueva identidad, que deben representarla con convicción ante otros personajes creando lo que se llama la “metateatralidad”, siendo ejemplo de ello el pasaje de MCD en que la Sagrada Familia huye de Herodes, refugiándose en Belén, y sólo es reconocida por los tres Reyes Magos. La humildad de atuendo, la posada y la pobreza resalta todavía más la riqueza espiritual de “Sus Majestades”, que son María, José y el niño. Mediante la ironía narrativa en la

¹⁵⁵ Estos efectos o “effetti”, que realiza la modulación o modos de canto, “según la costumbre griega, tiene una propiedad o cualidad que significa de por sí” (Amadei-Pulice, p. 73); La misma palabra “modo” aparece de forma reiterada en diferentes partes del libro de MCD, así como el concepto de “mutis”, el símbolo del círculo, la presencia polifónica o la “progresión geométrica” como afirma Amadei-Pulice (p. 83).

¹⁵⁶ García Reidy, A. (2011). “Representación, fingimiento y poder”. En A. de Armas & L. García Lorenzo (Eds.) *Calderón: del manuscrito a la escena*, pp. 184-185: “Construido entre 1629-1632 para disfrute del Rey. En este marco urbano el subgénero palaciego de la “comedia nueva” ofrece espacios y puestas en escena que permiten que aparezcan personajes de la realeza, o que la acción se desenvuelva en el extranjero, incluso se permite crear espacios llenos de una naturaleza fabulada para dicha acción teatral.”

que se ensalza la majestad de lo que es en realidad la huida de una familia humilde, se escenifica un hecho con una intención comunicativa hacia los receptores del mensaje, que sería, conservar hasta el final el disfraz humilde en todas sus facetas para que “Herodes” no pudiera hacerles daño, y así se desvela distintos grados de representación que como característica del metateatro, no siempre es fácil de entrever que al igual que en la representación escénica barroca, ocurre dentro de nuestro tratado. Y como hecho histórico constatado tenemos la trama tan reservada, y por lo tanto humilde, con la que se consiguió el derrocamiento del Conde-Duque.

De hecho creemos que con el siguiente fragmento, SMJA sugiere aquellas escenificaciones que se representaban en palacio a las que une su particular significado espiritual, que articularemos más adelante, en donde el “mercader” es el que busca dentro de sí mismo la riqueza espiritual o “casa del pan” que le da la libertad.

Hacían nuevos cánticos al Señor, contemplándole sumo Rey de gloria descansando en su reclinatorio de oro, y a la divina Madre, ya como carroza incorruptible y viva, ya como espiga fértil de la tierra prometida que encerraba el grano vivo, ya como nave rica del mercader, que le llevaba a que naciera en la “casa del pan”, para que muriendo en la tierra fuese multiplicado en el cielo (MCD, 547).

7.6.5. La argumentación mediante conexiones: fundamento retórico en la configuración del tratado.

En este último apartado de la decodificación del texto desarrollaremos el concepto de lo “colectivo” a partir de lo “individual” y veremos cómo SMJA construye una realidad con un argumento tejido con una red de conexiones más o menos lógicas¹⁵⁷ que ejemplificaremos con fragmentos de MCD, cuya repetición será inevitable en muchos casos pero que en este contexto se utilizará para adelantar lo que expondremos en el capítulo *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*.

Las bases de la creación del argumento con un determinado sentido se resume en la introducción del capítulo titulado “Los argumentos basados en la estructura de lo real” del tratado de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), con la que estructuraremos

¹⁵⁷ Como ya indicamos en los capítulos anteriores, nos valemos de la obra de Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación, la nueva retórica*, Madrid: Gredos, y del trabajo de Mortara Garavelli, B. (1991). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra

nuestro apartado según los puntos reseñados en ella, donde trata sobre la conexión causal en la construcción del argumento. Se analizan “diferentes tipos de argumentos, clasificados según las estructuras de lo real a las cuales se aplican y que podemos encontrar en el uso común”. No se busca una “descripción objetiva de lo real, sino la manera en que se presentan las opiniones que conciernen a lo real”, que se pueden tratar “bien como hechos, bien como verdades, bien como presunciones” (p. 404-405).

En los argumentos se aplican “enlaces de sucesión, los cuales unen fenómenos con sus consecuencias o sus causas”, también “los enlaces de coexistencia” que “asocian a una persona con sus actos, un grupo con los individuos que lo componen y, en general, una esencia con sus manifestaciones”. Se verá “en qué medida el nexo simbólico, que acerca el símbolo a lo que simboliza, constituye un enlace de coexistencia”. Por último se analizarán “los argumentos más complejos, a los que pueden servir de base estos enlaces, a saber, los argumentos de doble jerarquía, así como los relativos a las diferencias de grado o de orden” (p.404-405):

Estamos -recalquémoslo- convencidos de que los distintos tipos de enlace numerados no agotan la riqueza de pensamiento vivo, y de que, de un tipo de enlace a otro, existen matices, contaminaciones. El orador puede concebir una realidad según los diversos tipos de enlace. Nada nos garantiza, además, que el orador y el auditorio perciban siempre estos enlaces de la misma manera.

Por último, en el discurso considerado como una realidad, la significación atribuida al enlace argumentativo, a lo que justifica el «pues», variará según lo que diga el orador al respecto y, también, según las opiniones del auditorio referente a esto. Si el orador pretende que semejante enlace sea apremiante, el efecto argumentativo podrá salir reforzado con ello; no obstante, podrá verse reducido por esta pretensión misma, a partir del momento en que el oyente la encuentra insuficientemente fundamentada y la rechaza (Perelman & Olbrechts-Tyteca, p. 404-405).

Ampliamos el concepto de “auditorio” con las palabras de SMJA que advierte cómo la forma de entender y hablar de cada comunidad o cultura varía su visión o perspectiva de cualquier realidad.

Pues, ¿cómo los oímos cada uno en nuestra propia lengua en que nacimos? Los judíos y prosélitos, los romanos, latinos, griegos, cretenses, árabes, partos, medos y todos los demás de diversas partes del mundo los **oímos** hablar y **entendemos** en nuestras lenguas (MCD, 1161).

Añadimos, que tal como apuntan Perelman y Olbrechts-Tyteca, SMJA también utiliza los dobles significados superpuestos o “las dobles jerarquías” porque “en este

conocimiento hay modos o grados de ver” (MCD, 24) que conviven en armonía bajo un orden:

No hay duda que la divina sabiduría pudo en unas mismas palabras comprender ajustadamente muchos misterios y sacramentos, y en una palabra que habla podemos **entender dos cosas**, como dice David (Sal: 61,12), que las entendió sin equivocación ni repugnancia [...] y llegasen los fieles a tratarla con mayor humildad, atención y reverencia (MCD, 1131).

Para nosotros perspectiva bien interior, esotérica y espiritual, o bien, exterior, exotérica e histórica, constituye la doble jerarquía necesaria para comprender todo el tratado agredano.

La hermenéutica del discurso narrativo facilita guardar los secretos de una enseñanza, identificada sólo por aquellos que conocen dentro de cada relato la “doble” perspectiva, que puede ser expresada, por ejemplo, con la lítote argumental, donde un pasaje con tintes negativos realmente posee un mensaje positivo:

La lítote, se la define generalmente por contraste con la hipérbole, como si fuera una forma de expresarse que parece debilitar el pensamiento. [...] Si la lítote puede oponerse a la hipérbole, obedece a que, para establecer un valor, se apoya en éste en lugar de hacerlo en la superación.

Con mucha frecuencia la lítote se expresa con una negación. Sin duda hay lítotes con forma de aserción, como «es bastante bueno», cuando esta expresión designa un valor muy apreciado. Pero en la lítote por negación, estaríamos tentados a ver el mecanismo tipo de esta figura. El término mencionado, y rechazado, debe servir de trampolín para que el pensamiento tome la dirección querida”. (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 449).

Recuérdese el anterior ejemplo donde nuestra autora hace referencia a la médula, y la relaciona con la metáfora de árbol: “no ha sacado el fruto conveniente para tu alma el árbol de la vida de mi Historia que has escrito, ni ha llegado a la medula de mi sustancia” (MCD, 15) y que más adelante, como veremos, lo relacionará con aquellos “hombres viadores” cuyas letras sagradas estaban escritas en la médula, cuyo significado desvelaremos más adelante.

Como en el siguiente ejemplo en el que, tras la apariencia de obediencia e ignorancia, con prudencia se adquiere “varia experiencia” donde lo que realmente nos indica en el siguiente pasaje, entre el “no” e “ignorante”, que lo que busca es el “norte”: “No hago poco en quietarme con la obediencia; y como ignorante mujer he buscado

siempre este norte, [...] así con la nueva luz que se va granjeando con el tiempo y la prudencia que se adquiere en la varia experiencia” (MCD, 12).

Esos caminos del Señor desde una perspectiva interior son la clave principal con la que nos intenta conducir desde el inicio de su tratado:

Bien has escrito y ha sido de nuestro beneplácito, pero queremos entiendas que, para manifestar los misterios y altísimos sacramentos que encierra lo restante de la vida de nuestra única y dilecta Esposa, Madre de nuestro Unigénito, necesitas de nueva y mayor disposición. Queremos que mueras del todo a lo imperfecto y visible y vivas según el espíritu, que renuncies a todas las operaciones de criatura terrena y sus costumbres y que sean de ángel, con mayor pureza y conformidad a lo que has de entender y escribir (MCD, 337).

Con el juego que permiten las figuras retóricas junto al sentido circular del tiempo, SMJA nos ofrece un ideal en el que siempre se repiten las mismas circunstancias a través de las edades; y gracias a esa reiteración se comprende la intención profunda de cualquier acto y de ahí se entiende cualquier realidad, porque “la cortina de *las figuras y metáforas o enigmas* con que se revelaron muchos sacramentos, como encerrados y reservados para su tiempo” (MCD, 1098), forma parte de un estilo de escritura que sirve poder velar, hacer respetar y comunicar una serie de conceptos que servirá para darlos a conocer cuando no haya tanto peligro de censura: “como lo están los rayos del sol después de haber salido debajo de la nube que los oculta hasta que se retira” (MCD, 1098), por lo tanto no se genera violencia, algo de lo que huyen los místicos: “Y al estar tan llena de sacramentos y metáforas fue porque en este estilo y palabras se puede significar mejor muchos misterios sin violencia de los términos más propios” (MCD, 1131).

SMJA intenta también explicar la circularidad del tiempo valiéndose del concepto “vanidad” del Eclesiastés, donde, gracias al artificio retórico, al inicio del fragmento, el principio y el fin se acercan en el “principal fin”, y por lo tanto, en un tiempo circular, si hay “vida presente” es porque existió vida pasada, creencias que los primeros cristianos sí conservaban. SMJA explica la esencia de esta filosofía, en donde la ignorancia en los hechos de los hombres genera la cadena de sufrimiento que hace que vida tras vida los lleve a pagar sus deudas contraídas en el mundo de la materia por sus acciones pretéritas, como castigo que “no acaba” salvo por los “justos juicios del Señor” que es quien crea todas las leyes del universo. En el capítulo 4 del libro VI

donde, en el contexto negativo que nos ofrece, se equipara la figura de Elías con el Precursor, san Juan Bautista: “respondió que no era Cristo. Y replicándole si era Elías; porque los judíos eran tan torpes, que no sabían discernir entre la primera y la segunda vista del Mesías, y como de Elías estaba escrito había de venir antes, por esto le preguntaran si era Elías” (MCD, 859).

Prosigue este fragmento insistiendo en que lo que se vuelve a repetir es el verdadero propósito de la presencia de los diferentes “mesías” a lo largo de las edades, parafraseando el pasaje bíblico Jn 1,20-23: “Respondió, que no era él, sino que era la voz que clamaba en el desierto, como lo dijo Isaías, para que enderezasen los caminos del Señor” (MCD, 859).

Tampoco atienden los hombres al principal fin y al profundo que los derriban los vicios, aun en la vida presente, pues aunque el demonio no les puede quitar la libertad, ni tiene jurisdicción inmediata contra la voluntad y sobre ella, pero, entregándose con tan repetidos y graves pecados llega a cobrar sobre ella tanto dominio que la hace como instrumento sujeto, para usar de él en cuantas maldades le propone. Y con tener tantos y tan lamentables ejemplos, no acaban los hombres de conocer este formidable peligro y a donde puede llegar por justos juicios del Señor [...]. Para llevar las almas a este abismo de maldad, encamina Lucifer a los mortales por la vanidad, por la soberbia, por la gloria del mundo y sus deleites torpes, y sólo esto les propone y representa por grande y apetecible. Y los ignorantes hijos de perdición sueltan las riendas de la razón para seguir sus inclinaciones y torpezas de la carne y ser esclavos de su mortal enemigo (MCD, 863).

Pero si hay un procedimiento del que constantemente se vale nuestra autora es el que Mortara Garavelli denomina “corax”. Este recurso discursivo sirve para negativizar todo un determinado contexto. Dentro del mundo de las conjeturas existe la posibilidad de poner en juego la “disociación de las nociones” dentro de unos argumentos “que se sirven de relaciones «asociativas»”:

El amplio tratamiento se centra en los pares opuestos que constituyen el objeto propio de la investigación filosófica. Como prototipo de la disociación nocional se elige la oposición “apariencia-realidad”. Ésta «expresa una visión del mundo, establece jerarquías para las que se esfuerza en proporcionar criterios, cosa que no es posible sin el concurso de otros sectores de pensamiento». Se discuten también otras oposiciones, como “medio-fin”, “acto-persona”, “individuo-grupo”, “acto-esencia”, “símbolo-cosa”, “particular-general”, que «con sus variantes y conexiones proporcionan los términos de las relaciones más habituales que fundamentan las relaciones de solidaridad argumentativa». Las disociaciones conciernen también al discurso mismo: a partir del par “expediente-realidad”, cuando lo artificial se ha opuesto a lo natural (la forma al fundamento) y lo verbal a lo real, se ha dirimido la devaluación de la retórica. [...] La disociación “expediente-realidad” en el campo de las conjeturas permite explicar la antiqüísima técnica argumentativa llamada *corax* (por el rétor siracusano Córax), que

Aristóteles clasifica entre los entimemas aparentes. (Mortara Garavelli, 1991, pp. 61-62).

La finalidad es grabar o subrayar en la conciencia del lector un argumento como causa aparente en la forma, cuya finalidad es una realidad totalmente inesperada y esto es una constante en SMJA dentro de MCD. Hemos escogido el término “secta” dentro de un argumento claramente negativo bajo la técnica del *corax*.

Determinaron que se procurase conservar en el mundo la idolatría, para que los hombres no llegasen al conocimiento del verdadero Dios de la redención humana. Y si esta idolatría faltaba, arbitraron que se inventasen nuevas **sectas** y herejías en el mundo, y que para todo esto buscasen los hombres más perversos y de inclinaciones depravadas que primero las admitiesen y fuesen maestros y cabezas de los errores. Y allí fueron fraguadas en el pecho de aquellas venenosas serpientes la secta de Mahoma, las herejías de Arrio, de Pelagio, de Nestorio y cuantas se han conocido en el mundo desde la primitiva Iglesia hasta ahora, y otras que tienen maquinadas, que ni es necesario ni conveniente referirlas (MCD, 1052).

Se resuelve este fragmento en la siguiente secuencia narrativa, donde nos relaciona “secta” con los primeros cristianos gnósticos equiparando las supuestas “herejías” con los albores del cristianismo y no como un error, sino como una opinión más dentro de las muchas que hay en la Iglesia: “Uno de los setenta y dos discípulos que andaba visitando a los fieles tuvo noticia de la grave enfermedad de aquella mujer, porque un vecino de su casa le dijo que allí estaba una mujer de los de su *secta* muy cerca de expirar” (MCD, 1202).

A las “sectas heréticas”, nuestra autora podía haberlas llamado “falsa religión”, como hace con la “falsa religión de vírgenes” que analizaremos bajo el concepto de “Diana”, donde “el nexo causal desempeña un papel importante en el razonamiento histórico que apela a la probabilidad retrospectiva. Tras Weber escribe Aron: “todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta lo que hubiera podido ser” (Aron, p. 164; citado en Perelman & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 407). Sin embargo, no lo hace porque nos quiere explicar que en sus inicios el cristiano formaba parte de una secta a partir de una religión consolidada como lo era la hebrea y por otro lado, bajo la denominación de “secta”, nos está indicando que también éstas pueden tener una visión válida de la realidad espiritual interior, así como otras creencias agrupadas bajo este término. Es decir, nos entrega diferentes jerarquías argumentales a través del nexos causal “secta” con una gran riqueza en las explicaciones con múltiples connotaciones bastante complicadas de transmitir, y que “llamamos argumento pragmático aquel que

permite apreciar un acto o un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables” (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 409) y a la par bastante “escandalosas”, si se utilizara un planteamiento cartesiano del argumento. La intención oculta en todas ellas se entiende por la figura del censor inquisitorial, quien, si no hace bien su trabajo, que es leerlo todo, le puede pasar totalmente inadvertida la función del término al que nos estamos refiriendo, por lo que “gracias a la intervención del nexo causal, pretenden, a partir de un acontecimiento dado, aumentar o disminuir la creencia en la existencia de una causa que lo explicaría o de un efecto que resultaría de él” (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 406).

Con el ejemplo “secta” hemos establecido un enlace de sucesión donde “los términos confrontados se encuentran en un mismo plano fenomenal”, el concepto religioso, pero ahora vamos a establecer los enlaces de coexistencia en las que “se unen dos realidades de nivel desigual, al ser una más fundamental, más explicativa que la otra” (p. 451). Es aquí donde entran en juego la “persona” y “sus actos” que posteriormente son extrapolables a un “colectivo” mediante el “enlace simbólico”:

La construcción de la persona humana, sustentada en los actos, está vinculada a una distinción entre lo que se considera importante, natural, propio del ser que habla, y lo que se estima transitorio, manifestación exterior del sujeto. [...] La argumentación de los primitivos se serviría de una idea de la persona mucho más amplia que la nuestra; pues, sin duda, estaría compuesta de todas las propiedades, la sombra, el tótem, el nombre, los fragmentos separados del cuerpo, entre los cuales y el conjunto de la persona sólo establecemos, llegado el caso, un enlace simbólico. (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 451-452).

Ejemplo de este enlace lo encontramos bajo el nombre de “Judas”:

Y en una traición encerró tantos pecados y tan formidables, que no hay ponderación igual a su malicia, porque fue infiel, homicida, sacrílego, ingrato, inhumano, inobediente, falso, mentiroso, codicioso, impío y maestro de todos los hipócritas, y todo lo ejecutó con la persona del mismo Dios humanado (MCD, 943).

Y de la otra parte venía Judas como autor de la traición, armado de la hipocresía y de toda maldad, con muchos ministros judíos y gentiles, para ejecutarla con mucha crueldad. Y entre este escuadrón venía Lucifer con gran número de demonios, incitando y adiestrando a Judas y a sus aliados. (MCD, 944).

Por lo tanto, si Dios humanado está en el “interior” y es “nuestro bien en el cuerpo”, ese “judas” del que habla es un eufemismo de lo peor de cada uno:

La construcción de la persona humana, sustentada en los actos, está vinculada a una distinción entre lo que se considera importante, natural, propio del ser del que se habla, y lo que se estima transitorio, manifestación exterior del sujeto (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 451).

Si atendemos a Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989) y, como se hace en MCD, se equipara “judas” con “judío”, se trata de una alegoría negativa que no se refiere ni a una persona ni a un pueblo en concreto sino a colectivos con poder: desde una perspectiva “interior”, sería la traición de los sentidos que es un colectivo de 5 (gusto, tacto, olfato, oído, vista) o “asociados”, como los nombra nuestra autora y desde una perspectiva exterior, aquellos humanos con poder material. Diferentes significados dependiendo del contexto nos otorga la personificación, como hizo SMJA y tal como se hizo en el Antiguo y Nuevo Testamento, y como comentaremos en relación con MCD:

La idea de «persona» introduce un elemento de estabilidad. Todo argumento sobre la persona se vale de esta estabilidad: se la presume, al interpretar el acto con arreglo a la persona; se deplora que no sea respetada esta estabilidad, cuando se dirige a alguien el reproche de incoherencia o de cambio injustificado [...]. La estabilidad de la persona, sin embargo, nunca está completamente asegurada; diversas técnicas lingüísticas contribuirán a acentuar la impresión de permanencia; la más importante es el uso del nombre propio (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 452).

En definitiva, bajo el nombre peyorativo de “Judas”, nuestra autora critica un comportamiento no sólo individual sino colectivo, este último representado por la palabra “conciliábulo”, en la que están comprendidas las decisiones perversas de sus reuniones y las consecuencias sobre una determinada población de “piedras” santas:

Nadie ha negado la importancia de la analogía en la conducta de la inteligencia. Sin embargo, reconocida por todos como un factor esencial de invención, se la ha tratado con recelo tan pronto como se la quería convertir en un medio de prueba. Es cierto que algunas teorías filosóficas, como las de Platón, Plotino o Santo Tomás, han justificado el uso argumentativo de la analogía gracias a la concepción que suministran de lo real; pero, de este modo parecía que este uso estaba vinculado a una metafísica y unido a su destino. En cambio, la mayoría de las veces, los pensadores empíricos sólo ven, en la analogía, una semejanza de índole menor, imperfecta, débil, incierta. De modo más o menos explícito, se admite que la analogía forma parte de una serie, identidad-semejanza-analogía, de la que constituye el grado menos significativo. Su único valor sería el de permitir la formulación de una hipótesis que se debe comprobar por inducción. (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 569)

En nuestro tratado tenemos el “conciliábulo en el infierno”, en donde se “consultan negocios a los superiores” y quienes lo hacen o lo hacían se cubría “de piel de oveja el que era sangriento y carnicero lobo” (MCD, 340). En estas reuniones, todo

tenía su razonamiento, por lo que nuestra autora nos habla de las redes del mal: “movido con este furor juntó un conciliábulo en el infierno, para consultar sobre este negocio a los superiores príncipes de las tinieblas, y congregados les propuso este razonamiento” (MCD, 292).

Y en el siguiente fragmento, que aparece muy avanzado el tratado, nuestra autora añade a esas juntas malignas, la presencia de poderosos a los que se suma la “bajeza” de algunas mujeres que participan de dichas reuniones, como repetimos en este fragmento, que transcribimos completo:

Oh hija mía, para que muevas tu llanto sobre esta perdición te convido. Considera las piedras del santuario derramadas en las plazas de las ciudades. Atiende cómo los sacerdotes del Señor se han hecho semejantes al pueblo cuando debían hacer al pueblo santo y semejante a sí mismos. La dignidad sacerdotal y sus vestiduras ricas y preciosas de las virtudes están manchadas con el contagio de los mundanos; los ungidos del Señor y consagrados para sólo su trato y culto se han degradado de su nobleza y deidad; [...] sirven al interés, aman al dinero, ponen su esperanza en los tesoros del oro y de la plata, sújense a la lisonja y obsequio de los mundanos y poderosos y, lo que más es a la bajeza de las mismas mujeres y tal vez se hacen participantes de las juntas y consejos de maldad (MCD, 1238).

Obviamente, los conciliábulos, que en un principio, y para un lector incauto le pudiera despertar todo tipo de inquietud interna, con la misma técnica narrativa del Antiguo Testamento, se transforma, gracias a la analogía, en una denuncia política soterrada:

Hija mía, la doctrina que te doy en este capítulo es mandarte y convidarte para que [...] llores amargamente la diferencia que tiene la Iglesia santa en el estado presente del que tuvo en sus principios, cómo se ha oscurecido el oro purísimo de la santidad y se ha mudado el color sano, perdiendo aquella antigua hermosura en que la fundaron los apóstoles, y buscando otros afeites y colores peregrinos y engañosos para encubrir la fealdad y confusión de los vicios, que tan infeliz la tienen oscurecida y llena de formidable horror. (MCD, 1236)

Aunque hay muchos más símbolos, el que más nos ha llamado la atención es el que aparece al final del tratado. Es la relación de símbolo con apóstol, donde SMJA explica cada verso del Credo y lo relaciona con cada uno de los doce apóstoles, incluido el de Judas (Tadeo). Por lo que entendemos que si símbolo y credo se identifican con apóstoles, cada nombre de éstos es el símbolo o la personificación de un colectivo más que una persona en particular: “Este Símbolo, que vulgarmente llamamos el Credo, ordenaron los apóstoles después del martirio de san Esteban y antes de que se cumpliera

el año de la muerte de nuestro Salvador” (MCD, 1226), y por lo tanto a medida que se “se iban bautizando, como eran adultos, se les mandaba que luego protestasen la fe por el Símbolo apostólico, y con esta confesión y protesta venía sobre ellos el Espíritu Santo” (MCD, 1229).

Además hay más símbolos recurrentes, que con asiduidad aparecen en el tratado de entre los que resaltamos principalmente tres: el tiempo circular, la piedra y la mujer.

El nexos simbólico que nos ofrece el tiempo, cuya función dentro de la composición del tratado hemos ido desgranando a lo largo de este estudio, nos permite cohesionar acontecimientos dispares gracias a su percepción circular, que es como nos lo está sugiriendo nuestra autora, por lo que personas o colectivos con un nombre o determinada denominación pueden volver a realizar una misma “acción” a través del tiempo y del espacio; como ejemplo, y sin que tenga nada que ver con lo religioso, la desavenencia entre Pedro y Pablo por el control de los primeros cristianos se podría extrapolar a otros tiempos cualesquiera, incluso a los más cercanos a nuestro presente en donde otros Pedros y otros Pablos buscan el control de otras nuevas y jóvenes “parroquias”. Esto es en definitiva el nexos simbólico que establece SMJA con la figura de Jacobo o Santiago que iremos desarrollando en *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*.

Otro símbolo es el de la “piedra”, no sólo recurrente en MCD sino que nuestra autora nos sugiere que lo es en todas las religiones desde tiempo inmemorial. A través de la circularidad del tiempo y el “rodeo” espacial, como el viaje de María a Heliópolis, y por conexión, a través del símbolo, entendemos que si hay tradiciones solares, es porque también existen las lunares. El símbolo “piedra” aparece en la tradición védica, al que llaman “lingam”, también en las tradiciones indoeuropeas plasmadas en las grecorromanas, donde era conocido como “ónfalos”, en la religión judía a la que SMJA llama la “piedra oscura de Moisés”¹⁵⁸, los cristianos la llaman “Pedro” y en el mundo árabe “Ka’aba”.

¹⁵⁸La piedra materializa el lugar de la presencia divina”. Se convierte en un beit-El una “casa de Dios”, que es el significado del nombre de Betel, y recibe una unción de aceite, que era un acto de culto. [...] Aquí mismo, a la idea de una morada divina sobre la tierra, se yuxtapone una noción más espiritual: Betel es la “puerta del cielo” donde Dios habita” (*Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, 1975, p. 43). Por su parte, SMJA afirma “no de piedra oscura como las de Moisés” (MCD, 1139).

Este símbolo repetido y nombrado según la “propia lengua” de cada raza, lengua y religión unifica el principio fundamental de todas ellas y es precisamente de lo que nos habla SMJA. Ella lo llama “piedra angular”, “fundamento”, “peana”, pero también lo utiliza como nexo simbólico al relacionar “fundamento” con Jesús y a éste con la humanización de lo divino, es decir, los seres humanos y, por buscar la equivalencia final, aquellos seres humanos comparables a Jesús, tanto en el conocimiento transcendental de sí mismos como en el espíritu de sacrificio: “Y como esta dignidad de Madre del Verbo era la mayor y principio y fundamento de todas las excelencias de esta gran Señora y de esta señal” (MCD, 57). Es decir, María es el fundamento.

El símbolo de la “piedra” en Isaías relaciona el nombre de Jacob con las piedras sobre las que duerme. En la lectura de MCD, entendemos que la relación constante a la Biblia tiene una razón de ser: nos está hablando de textos sagrados de aquellas culturas de base trashumante, donde el pastoreo era esencial en su forma de vida. En sus orígenes las piedras, el “el-beit”, servían no sólo para la construcción sino para contar los individuos del ganado así como los de la tribu. Por otro lado, en un ambiente desértico, los restos mismos de esos animales muertos, parecen a simple vista “piedras”, sobre todo las de la columna, y más si se trata del esqueleto de una serpiente, como explicaremos en el capítulo *Mensaje oculto articulado como una letanía mariana*. Es por esta razón que el símbolo “piedra” es fundamental para entender cualquier texto con visos de “místico”. “Piedra” se refiere a los huesos de la columna vertebral que abarca desde el coxis con el sacro hasta el principio de las vértebras cervicales, siendo el coxis nuestra piedra angular o fundamento.

Las “piedras” sobre las que duerme Jacob, dependiendo de los textos son 1 o 7 y por esta razón nosotros hemos hallado la correspondencia con los siete centros cerebroespinales, sobre los que SMJA nos advierte: “y para que mejor entiendas esta doctrina te diré la práctica de todos siete” (MCD, 1159), donde radica el “alma que anhela y suspira por [...] participar del fuego divino” (MCD, 1158), esto es, de un proceso psicofísico donde la respiración es fundamental. Por otro lado, esos “montes que son los santos” tienen una lectura colectiva en la que se entenderá que los montes están llenos de “piedras”, que son “el fundamento” de “la admirable armonía de la máquina celestial y espiritual y la distribución de los dones en la Iglesia militante y triunfante” (MCD, 43). La identificación de santo, piedra, con “peana” y “columna”, o la palabra hebrea *el-beit*, “piedra” en hebreo, nos lleva a agruparlo en un colectivo que

representa la pureza y a la vez la práctica espiritual, donde “médula” es elemento esencial: “ y con intento de que a los hombres viadores les sea manifiesta la médula de las divinas letras” (MCD, 48). A cualquiera que conozca la cultura védica le será posible establecer la conexión de estas palabras con el hecho de que cada individuo posea siete centros cerebrospinales representados cada uno por su “divina letra”. Por ello quienes poseían ese conocimiento, “los hombres viadores”, son aquellas migraciones indoeuropeas que se mezclaron con el pueblo semita, tanto los de condición dominante o hijos de Judith como los de condición servil o hijos de Sara. Y por extensión todos aquellos que sepan practicar la ciencia que guardan esas divinas letras. Recuerde el lector que Emilia Pardo Bazán identifica a Sor María con la palabra “escriturario”, analizada en el primer nivel de lectura, y entendiendo este motivo, no nos extrañaría la suposición de que la condesa en los salones franceses o alemanes que frecuentaba, fascinados por las culturas orientales que propiciaba el colonialismo, pudiera relacionar lo de “los hombres viadores” con “la médula de las divinas letras” y que apuntamos, en referencia, a raíz del comentario hecho sobre el cuento titulado *El sabio*.

Cuando SMJA enumera el mismo lugar con distintas acepciones, “campos de Betulia”(MCD, 588), “resurrección de Lázaro en Betanía” (MCD, 881), “Llegando a Betfagé (MCD, 888), “aquel día en Betanía” (MCD, 890), lo que nos puede sugerir es que no importa el lugar sino que subraya la palabra “beit-” o “piedra”, como nexo simbólico, por lo que nos preguntamos si desde una perspectiva interior tendría más sentido entenderlos no como algo “histórico” o “local” sino más bien como alegorías bien construidas sobre procesos espirituales. Por esa razón tendría sentido que esta práctica, sugerida por metáforas distintas en distintas religiones, sea realmente en esencia la misma en todas ellas, gracias al término “piedra” y así lo que se enseña dentro del cristianismo es la preservación de un conocimiento ancestral o único, por tanto, “un mismo corazón y un alma”:

Altísimo Dios eterno, estos viles gusanillo y pobres hombres, a quienes nuestro Señor Jesucristo por la dignación de sola su clemencia eligió por ministros para enseñar su doctrina y predicar su santa ley y fundar su Iglesia por todo el mundo, nos postramos en vuestra divina presencia con un mismo corazón y un alma (MCD, 1231).

Este “fundamento” o “piedra angular” de cualquier construcción se relaciona con los términos que indican colectividades. En el libro I la relación es de “mar” con

“humanidad” y “montes” con “santos”. Y todo bajo la luz consciente del uso metafórico, de su analogía y las conexiones que implican. Como vemos en los siguientes fragmentos:

Cuando se determinaba hacer esta división de estas aguas, se había decretado dar a la humanidad unida al Verbo todo el mar que de la divinidad le resultaba de gracia y dones, como a Unigénito del Padre; y aunque era todo infinito, puso término a este mar, que fue la humanidad, donde habita la plenitud de la divinidad, y aún estuvo encubierta treinta y tres años con aquél término, para que habitase con los hombres y no sucediera a todos lo que en el Tabor a los tres apóstoles (MCD, 42).

Y no sólo antes que los montes -que son los grandes santos- pero antes que los collados, era engendrada, que son los órdenes de los santos ángeles (MCD, 40).

Pero fue muy legítima la metáfora de la luz para significar la naturaleza angélica, y místicamente la luz de la ciencia y gracia con que fueron iluminados en su creación (MCD, 49).

Entendemos, tras estas palabras, un mensaje sugerido en el que si el “mar” fue la “humanidad” entonces esa “plenitud” que “estuvo encubierta treinta y tres años” nos lleva a entender que pudiera ser un grupo de maestros quienes transmitieron ese conocimiento y por encima de todos, tres destacaron de forma especial. Esto tendrá un desarrollo posterior con la figura de Santiago apóstol.

En el libro VII se explica más profundamente la relación analógica que sugiere el término “piedra”, que en las sociedades primitivas y trashumantes fue un sistema primitivo de cálculo utilizado para contar ganado e individuos de la tribu que forman parte de una “colectividad”. La transición de individuo a colectivo lo vemos en Isaías con la permuta del nombre de Jacob por el de Israel. De la misma forma, y con este ejemplo de concatenación del símbolo, SMJA utiliza la palabra Jacob y su escala para identificar a otro colectivo, el de Jacob con Santiago el Mayor y Zaragoza:

Paréceme a mí que nuestro gran patrón y apóstol el segundo Jacobo dio principio más glorioso a este templo que el primer Jacobo al suyo de Betel, cuando caminaba peregrino a Mesopotamia, aunque aquel título y piedra que levantó fuese lugar del futuro templo de Salomón (MCD, 1292).

La intención es transmitirnos la idea de que en un momento de la historia un conocimiento ancestral como el de medio oriente vino a parar a la península y gracias a él se estableció un poso espiritual con representantes genuinos y de una sabiduría equiparable al bíblico Salomón. Posteriormente, con la llegada del cristianismo, se pudo conservar bajo los preceptos católicos, es decir, cuando “Santiago llegó a predicar a

Granada, ya tenía noticia de lo que en Jerusalén había sucedido con Cristo nuestro Redentor” (MCD, 1277).

Por último, el nexo simbólico cohesionador de toda la obra es la “mujer”, que en el libro VI se identifica en igualdad a “María”: “divina Mujer era Madre verdadera de Dios” (MCD, 1046). Se nos sugiere en esta máxima que bajo la figura de María, el lector puede apreciar una igualdad mediante el verbo “era”, por lo que concluimos que lo que permanece es el reducto de creencias ancestrales donde lo divino se representaba bajo forma de mujer y que posteriormente se cristianizó y que desde las tradiciones orales antiguas también se identifica con “pureza” o inocencia: “Esto mismo dicen los títulos que da el Altísimo a las almas escogidas, llamándolas esposa, amiga, paloma, hermana, perfecta, dilecta, hermosa, etc.” (MCD, 262).

Si María es concepto puro, interior y “fundamento” entonces el hijo varón fruto de su vientre lo es de la divinidad dentro de la humanidad: “Y este varón, añadió el Señor, será no sólo hijo de esta mujer, sino también hijo mío, hombre y Dios verdadero y fuerte, que vencerá tu soberbia y quebrantará la cabeza” (MCD, 58).

Y si en todo el tratado la “mujer” es lo puro, también representa al “alma escogida” o lo que todos entendemos por “iniciado”, neófito, etc., que es quien realmente practica de forma comprometida una enseñanza oculta. Como contrapartida tenemos a otro colectivo, el formado por las “falsas vírgenes”:

Y no pierde su crédito esta verdad por no ser entendida de la sabiduría carnal; ni tampoco porque algunas almas se hayan deslumbrado con ella, dejándose engañar por el ángel de Satanás transformado en luz, con algunas visiones y revelaciones falsas. Este daño ha sido más frecuente en mujeres por su ignorancia y pasiones, pero también ha tocado a muchos varones al parecer fuertes y científicos. Pero en todo ha nacido de una mala raíz; y no hablo de los que con diabólica hipocresía han fingido falsas y aparentes revelaciones, visiones y raptos sin tenerlos, sino de los que con engaño las han padecido y recibido del demonio, aunque no sin grave culpa y consentimiento (MCD, 262-263).

Mediante el adjetivo “falsa”, que afecta a las mujeres y por extensión a los hombres, SMJA realiza una conexión causa-efecto, relacionando la “mala raíz” con la hipocresía. Todo este pasaje sirve de medio con el que se comunica un fin u objetivo final, representado en las “falsas vírgenes” o amazonas, todas ellas sintetizadas en el concepto “templo de Diana” y la “falsa religión de vírgenes” que aparece en el libro VII.

Para quienes el demonio a esta falsa virgen Diana cuando vivía en Éfeso, la comunicaba y llenaba de ilusiones diabólicas, y muchas veces la vestía de falsos resplandores y le manifestaba secretos que pronosticase, y le enseñó algunas ceremonias y cultos semejantes a los que el pueblo de Dios usaba, para que con estos ritos ella y todos venerasen al demonio (MCD, 1331).

Creemos que la alusión constante a los primeros cristianos implica una de las intenciones de SMJA que es comunicar la historia de un colectivo, el cristiano, describiendo la procedencia de su sabiduría y avisando de un posible futuro, sobre todo por el mal uso de los “sacramentos ocultos”. Mediante símbolos y las relaciones entre éstos nos transmite las claves con las que nos sugerirá preceptos morales, históricos y transcendentales.

Tras esta decodificación, se entenderá especialmente en este último capítulo, la controversia tan profunda que genera el tratado agredano en el seno de su Iglesia, porque utiliza sus propios símbolos para explicar otros pretéritos, algo que a cualquier censor dogmático podría molestar. Pero, se debe entender que son “símbolos” de la fe, no sólo la que ella practicaba sino la de aquellos otros que en tiempos pasados buscaron lo divino, y tal como aquellas religiones desaparecieron por la corrupción de la sociedad que sustentaban, puede ocurrir lo mismo con las actuales. Al fin y al cabo, no hay nada nuevo bajo el sol.

Como dijimos al comienzo de este segundo nivel, en el que utilizamos la teoría de comunicación en nuestro beneficio, vamos a proseguir con el capítulo *Mensaje* con el que concluiremos nuestro segundo nivel de lectura, y que se comprenderá mejor tras las explicaciones de los otros elementos comunicativos.

7.7. Mensaje oculto articulado como una letanía mariana

A partir de lo expuesto en *Argumentación mediante conexiones* del capítulo anterior (*Código*) en el que se ha analizado el valor del nexos simbólico en el proceso de creación de un discurso, ejemplificándolo con los que hemos elegido en MCD, añadiremos, en este capítulo, *Mensaje*, el concepto de la “construcción del argumento de doble jerarquía aplicado a los enlaces de coexistencia”, junto con “los argumentos relativos a las diferencias de grado y orden” (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, pp.

516-535); estos serán los que van a dar sentido al término que representa el enlace de conexión escogido para desarrollar este capítulo, que es “María”¹⁵⁹.

Según *la argumentación de la nueva retórica* (1989) las jerarquías o valores nos ofrecen unos discursos en lo que se debe determinar cuál de los términos debería ocupar un orden u otro, con la finalidad de construir un argumento con valores jerárquicos admitidos y otros discutidos, o sugeridos, creando un doble argumento.

Las jerarquías, exactamente lo mismo que los valores, forman parte de los acuerdos que sirven de premisas en los discursos; pero también se puede argumentar respecto a ellas, preguntarse si está fundamentada una jerarquía, dónde situar uno de sus términos, mostrar que tal término debería ocupar tal lugar más que tal otro.

Con este fin, diversos argumentos podrán utilizarse. Sin embargo, la mayoría de las veces se tomará como base una correlación entre los términos de la jerarquía discutida y los de una jerarquía admitida; se recurrirá a lo que calificamos argumento de doble jerarquía. A veces, incluso las jerarquías se presentan vinculadas, hasta el punto de que una de entre ellas sirve de criterio o de definición para otra. Cuando se oye afirmar que un hombre es más fuerte que otro, porque levanta peso, no se sabe nunca si esta última jerarquía sirve de fundamento o de criterio para la primera (p. 516).

Cuando este tipo de argumento doble se sobreentiende, el hecho de conocer la argumentación sugerida no implica que sea más relevante a primera vista para cualquier interlocutor:

Con frecuencia, el argumento de doble jerarquía está implícito. En efecto, detrás de toda jerarquía se ve perfilarse otra; este recurso es natural y se produce espontáneamente porque nos percatamos de que, sin duda, así es como el interlocutor intentaría sostener su afirmación. En este punto, con frecuencia la meditación sobre las jerarquías induce a negar que pudieran existir jerarquías simples. Sin embargo, es preciso abstenerse de creer que la jerarquía que el interlocutor utilizaría como justificación fuera necesariamente aquella en la que pensamos. Cuando se pregunta por qué tal información aparece con un titular mayor que la otra, se podría decir que es más importante, más interesante, más inesperada, pero se ve que la jerarquía que debería fundamentar la de los titulares permanece implícita y vaga (p. 516).

La proporcionalidad inherente en la doble jerarquía argumental se debe a la relación de términos que permite la correlación de los mismos:

La doble jerarquía expresa normalmente una idea de proporcionalidad, directa o inversa, o, al menos, un nexo de término a término. Sin embargo, en muchos casos, el enlace se reduce, cuando se lo examina de cerca, a la idea de una correlación estadística, en la cual los términos jerarquizados de una de las series están enlazados a una cantidad media de

¹⁵⁹ Aquí vamos a volver desde otra perspectiva sobre determinados fragmentos de MCD ya analizados.

términos pertenecientes a otra. Así sucede, por ejemplo, cuando de la talla respectiva de dos hombres se deduce la longitud de sus miembros.

Es obvio, que numerosas jerarquías no pueden describirse ni fundamentarse con ayuda de elementos homogéneos, cuantificables o mesurables. Ahora bien, cuando el orador se encuentra frente a jerarquías cualitativas, la argumentación, al no poder reemplazarla la medida o el cálculo, desempeña el papel más importante y, para sostener estas jerarquías, recurrirá a otras, con frecuencia sacadas del mundo físico. Se servirá, por ejemplo, de las nociones de profundidad, altura, grandeza, consistencia (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, pp. 516-517).

Estas últimas palabras, así como el concepto lo encontramos sintetizado en el siguiente fragmento de MCD, donde se puede entender las dimensiones, relaciones y proporciones de la creación, no sólo desde la perspectiva geográfica, sino en la creativa y literaria:

Conoció la grandeza de la tierra, su longitud, latitud y profundidad, sus cavernas, infierno, limbo y purgatorio con sus habitantes, las regiones, climas, meridianos y división en las cuatro partes del mundo y todos los que las ocupan y habitan. Conoció con la misma claridad los orbes inferiores y el cielo empíreo, y cuándo fueron criados los ángeles en el día primero, y entendió su naturaleza y condiciones, diferencias, jerarquías, oficios, grados y virtudes (MCD, 352).

El argumento se puede entender a través de las jerarquías atendiendo al grado u orden donde la jerarquía cuantitativa ofrece el orden y la cualitativa ofrece el grado.

Al examinar el argumento de doble jerarquía, hemos insistido en el hecho de que las jerarquías que le sirven de fundamento pueden ser cuantitativas o cualitativas; incluso puede ocurrir que una de ellas sea cualitativa y que otra sea cuantitativa, como en las correlaciones establecidas en física, entre los colores y las longitudes de onda, por ejemplo.

Las jerarquías cuantitativas sólo presentan, entre sus términos, diferencias numéricas, diferencias de grado o de intensidad, sin que haya, entre un término y el siguiente, un corte debido al hecho de que se pasa a otro orden.

La importancia de esta distinción entre grado y orden, la destaca perfectamente este dicho de Ninon de Lenclos, a quien le contaban que San Dionisio, una vez decapitado, había recorrido tres kilómetros con la cabeza en la mano: «El primer paso es lo más difícil». La respuesta es espiritual porque subraya el valor eminente de una diferencia de orden con relación a una diferencia de grado (p. 527)

El grado puede influir en el orden y viceversa dando como resultado un cambio de jerarquía en su propia naturaleza:

La introducción de consideraciones relativas al orden, ya resulten de la oposición entre una diferencia de grado y una de naturaleza, o entre una diferencia de modalidad y una de principio, tiene por resultado minimizar las diferencias de grado, igualar más o menos los términos que sólo difieren entre ellos por la intensidad y acentuar lo que los separa de los términos de otro orden. En cambio, la transformación de diferencias de orden en diferencias de grado produce el efecto inverso: aproxima recíprocamente los términos

que parecían estar separados por un límite infranqueable y pone de relieve las distancias entre los grados. [...] La negativa a jerarquizar las faltas según sus consecuencias, la decisión de tener sólo en cuenta los vicios del sujeto, tienden a establecer, entre las acciones, una jerarquía axiológica caracterizada por un corte brusco entre lo que está permitido y lo que está prohibido. La mayor o menor gravedad de la falta es una consideración sin importancia: pertenecen todas a un mismo orden; lo que cuenta antes que nada es la calidad de la naturaleza humana revelada por el acto en cuestión (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, pp. 527-529).

En nuestro caso, y lo que más ha atraído nuestro interés en MCD, son las palabras que permiten cambiar “el orden de la naturaleza”, como son entre otras, “tránsito”, “apostolado”, refiriéndose a la cristianización de lo pagano. La utilización de tiempo “ínterin” otorga un determinado tipo orden cronológico, como dijimos anteriormente, y permite que un acontecimiento se entienda simultáneamente en el orden temporal del presente de la autora, su pasado, así como su futuro dependiendo del contexto, es decir, la fusión del tiempo.

Según que se pretenda estar en presencia de una diferencia de orden o de una diferencia de grado, se llamará o no la atención sobre lo que hubiera podido provocar, explicar, garantizar el salto de un orden a otro, o, al menos, mostrarlo. A menudo, pues, los argumentos relativos a las diferencias de orden preparan o suponen consideraciones sobre el fenómeno que marca el corte; la mutación, la emergencia, darán cuenta del salto de un orden a otro dentro de la cadena evolutiva; la conversión religiosa hará que el individuo pase del orden de la naturaleza al de la gracia. En general, este acontecimiento clave es oscuro, imprevisible, irracional; la reducción de las diferencias de naturaleza a las diferencias de grado tiende a ahorrar semejantes elementos, a encerrar al espíritu dentro de lo que es común, familiar, racional (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, pp. 531-532).

SMJA en su obra encierra lo imprevisible dentro de la apariencia de un discurso mariológico y catecúmeno, y de ello se percata el lector que se adentra de forma progresiva en una *maraña* (MCD, 487) discursiva¹⁶⁰ que le envuelve pero que da cuenta de lo importante que es el tiempo en el que transcurren los fenómenos que configuran la realidad del texto. Importante es el tiempo, como hemos estudiado en el capítulo dedicado a la decodificación, y que establece un orden lineal, circular y las “escisión” de hechos históricos.

Entre las sucesiones, desempeña un papel muy importante la del tiempo que transcurre. Los fenómenos a los que esta sucesión sirve de guía adoptan un aspecto continuo, homogéneo y, con frecuencia, también cuantificable: duración, crecimiento, envejecimiento, olvido, perfeccionamiento, pueden determinarse con arreglo al tiempo transcurrido. Pero, a menudo se desglosan los fenómenos sucesivos de modo que se vuelven heterogéneos. Ya hemos aludido a que se consideran ciertos períodos históricos

¹⁶⁰ La frase completa es: “el autor de esta maraña fue el mismo Lucifer” (MCD, 487).

como esencias, cuyos fenómenos particulares sólo serían su manifestación. Desde el punto de vista que nos ocupa en este estudio, estas esencias desempeñan el papel de naturalezas, de principios, lo cual equivale a decir que, cada vez que se utilicen semejantes esencias, se estará inclinado a acentuar el papel de los acontecimientos fuente o testigo de la discontinuidad: revolución, guerras, fait du prince [Se trata de un acto de gobierno que obliga a la obediencia-especialmente medidas arbitrarias-. (N. de la T.)], pensador notable, en resumen, todo fenómeno capaz de justificar la escisión entre dos fases de la historia. Inversamente, siempre que se renuncie a ciertas esencias, se reducirá el papel de estos acontecimientos (Perelman, & Olbrechts-Tyteca, 1989, p. 532).

Ejemplo de este último fragmento es la figura de “Santiago” del que destacaremos la “esencia de su manifestación” en el presente de la autora, así como de aquello que ocurrió en un pasado remoto “justificar la escisión entre dos fases de la historia”. Utilizando las palabras de SMJA, quien en su estilo resalta el orden y los grados de su historia, volvemos a considerar el siguiente fragmento:

No es posible manifestar los ocultos misterios que conoció María santísima en el Señor, porque vio en él todas las criaturas presentes, pasadas y futuras, con el orden que habían de tener todas las almas, las obras buenas y malas que habían de hacer, el fin que todas habían de tener; y si no fuera confortada con la virtud divina, no pudiera conservar la vida entre los efectos y afectos que causaban en ella esta ciencia y vista de tan recónditos sacramentos y misterios (MCD, 367).

En el libro VII la secuencia temporal cambia, como nos sugiere la sucesión ofrecida por la autora: “Encendióse toda en el celo de la gloria de su Señor, como Madre, como Esposa, como Hija y conociendo era voluntad suya que usase en aquella ocasión la potestad de Madre y Reina” (MCD, 927); nosotros creemos que debería ser “Hija, Esposa, Madre” aunque ella prefiere el orden inverso.

Todos estos niveles, jerarquías, grados, “efectos y afectos” permiten entender que dentro la obra se percibe un universo encerrado en sí mismo con la intención de crear una realidad que, como hemos dicho anteriormente, se puede entender y construir con un discurso sugerido. Y antes de desarrollar bajo estas líneas el mensaje fundamentado en “María”, queremos resaltar la perspectiva que nos parece básica para comprenderlo en la que subrayamos y creemos que SMJA no es fundamentalista, aunque sí nos muestra con su ejemplo la fidelidad a una senda espiritual determinada, en este caso la católica, sabiendo que viene del fruto del sincretismo religioso producido en sus orígenes. Entendiendo y respetando esta procedencia, nos explica la esencia de un conocimiento del que es tributaria y que vamos a desarrollar en este capítulo. La forma en que nos lo comunica es a través del nexo “María”, quien en sus “viajes” y

“encuentros” con lo mundano y lo inefable, nos lleva a entender el proceso místico y los obstáculos que este encuentra tanto a nivel colectivo como personal. Como apuntamos antes, María es como el “bajo continuo” de toda la composición y fundamento dentro de la narración, por lo que su interrelación con otros personajes, nos permite interpretar como lectores, significados más complejos en los que ella es la personificación de uno o varios conceptos o motivos, que dependiendo del contexto generan un mensaje, y por lo tanto percibimos que ella misma es mucho más que la caracterización de un personaje sencillo dentro de una narración.

Los motivos escogidos permitirán que desgranemos su significado atendiendo a los nexos simbólicos que junto a las diferentes jerarquías conceptuales, de grado y orden¹⁶¹, nos permiten vislumbrar ese mensaje que es esa ciencia atemporal, o “María”, que básicamente es el motivo que representa una cualidad de grado positivo luchando contra otro negativo: María destruye la autocomplacencia o “Diana”; frena la codicia o “Judas”; aplaca la ira surgida por las diferentes opiniones o “herejías”; habla con el poder para encaminarlo hacia lo justo o “Santiago”; y como “mujer-fuerte” permanece siempre pura a pesar de las batallas, porque la función esencial de la mística que ella representa es vivir en el mundo sin pertenecer a él, por lo que finalizaremos explicando el proceso del que habla SMJA a través de las citas de MCD.

María es la “Sabiduría”, y de entre todas las posibles sabidurías, la principal y más destacable es lo que SMJA denomina: la “ciencia de los santos” (MCD, 1198), que prevalece ciclo tras ciclo en la historia de la humanidad¹⁶². Recordamos el título del

¹⁶¹ Ejemplo de orden tenemos el de tipo temporal donde en el orden lógico de los tres elementos pasado, presente y futuro, se permuta el primero por el segundo dejando “presente, pasado y futuro”

¹⁶² En el siguiente pasaje SMJA habla de la “ciencia divina”, que no sólo es la “ciencia de los santos” sino que se complementa con la “ciencia de la vida y la excelencia de la humildad” (MCD, 526), y la “ciencia del temor santo y reverencial” (MCD, 579): “Hija mía, prevenida estás de mi doctrina hasta ahora, para desear y procurar la ciencia divina, que deseo mucho aprendas, para que con ella entiendas y conozcas profundamente el decoro y reverencia con que has de tratar con Dios. Y de nuevo te advierto que entre los mortales esta ciencia es muy dificultosa y de pocos codiciada, con mucho daño suyo, por su ignorancia; porque de ella nace que, cuando llegan a tratar con el Altísimo y de su culto y servicio, no hacen el concepto digno de su grandeza infinita, ni se desnudan de las imágenes tenebrosas y operaciones terrenas, que los hacen torpes y carnales, indignos e improporcionados para el magnífico trato de la divinidad soberana. Y a esta grosería se sigue otro desorden, que si tratan con los prójimos se entregan sin orden, sin medida y sin modo a las acciones sensitivas, perdiendo totalmente la memoria y atención de su Criador, y con el mismo furor de sus pasiones se entregan a todo lo terreno” (MCD, 419). Es decir, es una “ciencia” para aquellos pocos verdaderamente

tratado en el que el original decía: “autora de la vida y de la Luz”; y sustituye “dictada y manifestada” por “revelada” (Martínez Moñux, 2001, p. 43), merced a la obediencia eclesiástica ante la revisión del texto de su confesor. Este cambio está relacionado con la “revelación privada” de la que habla Bonfils (2008) como apuntábamos más arriba, en el capítulo *Estudios sobre Mística Ciudad de Dios*. Vinculado a las obras conventuales y con el que nuestra autora juega para dejar “a otros la misión de juzgar si sus textos son o no efectivamente revelaciones” (Bonfils, 2008, p. 43), este concepto difiere del de “revelación divina” que se entiende como aquella que “está totalmente contenida en la Biblia, y acabada con la muerte del último apóstol de Jesucristo” (p. 43) pero aunque acabada, “no está completamente explicitada” (p. 43). Las revelaciones privadas “se amolda totalmente a la naturaleza humana: cooperan las cualidades del hombre. Así se explican también que las visiones se amoldan al estilo de la época [...] La visión puede ser realmente producida por Dios y al mismo tiempo tener sus puntos inadmisibles” (Villasante, 1972, p. 25; citado en Bonfils, 2008, p. 43). Por lo que, mediante esta revelación nuestra autora utiliza vivencias de su propio tiempo para explicarlas de forma sugerida, como la referencia de los textos bíblicos para que el lector pueda entender en qué se fundamenta la experiencia personal en lo inefable. Como se verá a continuación, y tras lo dicho, el título transcrito posee las palabras claves con sus intenciones profundas:

Mística ciudad de Dios, vida de María, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, Reina y Señora nuestra, María santísima, restauradora de la culpa de Eva y medianera de la Gracia, dictada y manifestada en estos últimos siglos por la misma Señora a su esclava, Sor María de Jesús, abadesa indigna de este convento de la Inmaculada Concepción de la villa de Ágreda. Para nueva luz del mundo, alegría de la Iglesia Católica y confianza de los mortales.

Esa ciencia es la “mística”, motivo principal de MCD, cuya autora busca en quien se adentre en ella, por lo menos, la comprensión de un proceso de interiorización no sólo en la lectura paulatina y atenta del tratado sino en la práctica de un método atemporal escondido tras la cortina del lenguaje. En el fragmento siguiente “religiosa” aparece en femenino, y recordando lo dicho más arriba, significa “alma escogida” e interesada verdaderamente en el proceso religioso:

interesados por obtener estados elevados de conciencia, o “unión” con lo inefable, al margen de cultos, ritos y costumbres.

Esta es la ciencia de los santos y sin la que nadie vive seguro en carne mortal y por cuya ignorancia perecen innumerables almas. Apréndela tú con diligencia y enséñala a tus religiosas, para que cada una sea vigilante centinela de sí misma. (MCD, 1198)

Desde el inicio y a través del propio título juega al despiste tras el nexo simbólico de la palabra “María”. En el título completo se añaden las palabras “vida de María” que hacen pensar al lector sobre el ámbito exclusivo “mariológico” del tratado. Sin embargo, entendemos que bajo este nivel de lectura subyace muchísima “prudencia” a la hora de transmitir un mensaje totalmente inesperado para el lector más avezado¹⁶³. Gracias a la mención de “ciudad” y a través de este nexo simbólico, SMJA dota a esta “ciencia” de ciertas características equiparables al concepto “ciudad” (Emery, 1992) como, por ejemplo, su importancia dentro del contexto histórico, artístico y social. En primer lugar, es la expresión máxima de civilización, modernidad y conocimiento, gracias, sobre todo, a un orden; segundo, en ella se destaca la heterodoxia con la mezcla de culturas, intercambio de ideas y la hospitalidad donde todos son bienvenidos; por último, y gracias a la consabida clave “interior”, esa ciudad da sentido a la “vida” de cada ser humano, convirtiéndose en una “ciudad abierta” a la que todo el mundo puede llegar, porque abraza a todo tipo de creyentes, sea cual sea su religión y procedencia, para entregarles una “ciencia” con la que se busca obtener estados elevados de conciencia con profunda y sincera austeridad.

La denominación “María”, que es la “esencia de las manifestaciones” de MCD, encierra no sólo la sabiduría de las religiones actuales sino también de las antiguas escuelas místicas de religiones pretéritas¹⁶⁴, que con “enigmas y metáforas” cubrieron esta “ciencia” para que solo fuera accesible a unos pocos. Pero este conocimiento fue perdiéndose por intereses egoístas -políticos y religiosos-, junto a la decadencia de una

¹⁶³ Nótese la identificación inicial en la sucesión de los dos sintagmas nominales con su complemento del nombre, donde “Mística Ciudad” se corresponde con “vida” y “Dios” con “María”.

¹⁶⁴ La progresión que realiza la autora sobre las distintas denominaciones que confiere a María en el libro VIII, nos sugiere una marcha cronológica hacia el pasado del cristianismo: “Madre del Verbo” y “divina Sabiduría” (MCD, 1325), “María la Antigua” (MCD, 1342), “piadosa Madre” (MCD, 1385), “gran Reina” (MCD, 1385), “beatísima Madre” (MCD, 1395) y finalmente, “la gran Madre” (MCD, 1429). A esto hay que añadir la siguiente cita donde equipara a “María la Antigua” con “Sabiduría” cuyo nombre griego, “Sofía”, tiene la misma procedencia idiomática que el de “María”: “Llamábanla María la Antigua, porque a muchas mujeres les puso en el bautismo su propio nombre la divina Señora, comunicándoles sin envidia, como dice la Sabiduría, la excelencia de su nombre, y porque esta María fue la primera que se bautizó en Éfeso con este nombre se llamaba la Antigua a diferencia de las otras más modernas” (MCD, 1342).

sociedad en la que tenía sentido el aspecto de Dios con que se tejía su cultura y espiritualidad, lo que nuestra autora sugiere bajo la denominación “Judas”. Y dentro de la circularidad temporal vuelve a surgir en “el tiempo oportuno”, como lo hizo en los albores de la tradición cristiana, para perderse de nuevo por intereses materiales aunque el tiempo, de nuevo, se encargará de desvelar los significados de las palabras utilizadas. Recuérdese las siguientes citas en las que la autora nos indica que el conocimiento se va desvelando poco a poco a través de las edades, como lo que aprende cualquier persona por las diferentes etapas de su vida, sin quedarse estancada en ninguna en particular:

Y aunque todos los misterios de Cristo y su Madre estén revelados en las divinas Escrituras, mas no todos se manifiestan igualmente a un mismo tiempo, sino poco a poco ha ido corriendo el Señor la cortina de las figuras y metáforas o enigmas con se revelaron muchos sacramentos, como encerrados y reservados para su tiempo (MCD, 1098).

Poco a poco, la propia humanidad, a través de sus correspondientes religiones puede comprender “muchos misterios” y con el tiempo se entenderá “dos cosas a la vez” tal como apunta SMJA en relación con David “que las entendió sin equivocación ni repugnancia” aplicando en sí y en lo que entendía con su “mayor humildad, atención y reverencia”. (MCD, 1131)

A modo de referencia vamos a articular los mensajes elegidos inspirándonos en la letanía en honor a María que nuestra autora escribió destacando la acción salvífica de la Madre del Verbo. No nos detendremos en los antecedentes literarios conformados por letanías pretéritas como la de Isis, otra virgen y madre, ni tampoco es nuestra intención comentar la propia letanía compuesta por Sor María. Más bien, utilizaremos cada uno de nuestro apartado como una advocación de la misma índole resaltando que el mensaje que intentamos transmitir lo relacionamos con el concepto de María santísima por la profundidad del término “María” sobre el que nuestra autora nos alecciona.

7.7.1. María destruye la autocomplacencia

Para comprender este primer mensaje, vamos a identificar la autocomplacencia con la soberbia unida al hedonismo que busca el placer inmediato, personal y egoísta. SMJA sintetiza, en la figura de “Diana” y las “amazonas”, una actitud con la que sugiere una circunstancia dentro de lo religioso mal entendido, o bien, la “iniciación”

pagana relacionada con cualquier actividad lúdica o simplemente perversa, representada en la “soberbia” y “fragilidad del sexo”. Pero como escribe SMJA, María destruye el templo pagano de Diana y por lo tanto destruye aquello que representa: “Pero continuando esta victoria la gran Señora del mundo [...] mandó luego a uno de sus santos ángeles fuese al templo de Diana y que le arruinase todo sin dejar en él piedra sobre piedra” (MCD, 1333).

Para dar principio a esta falsa religión discurrieron los demonios por todas las naciones del orbe y les pareció que unas mujeres llamadas amazonas eran más a propósito para ejecutar en ellas su diabólico pensamiento. [...] Eran belicosas, excediendo con la arrogancia y soberbia a la fragilidad del sexo. [...] Basta para mi intento decir que, como estas amazonas eran soberbias, ambiciosas de honra vana y aborrecían a los hombres, halló Lucifer en ellas buena disposición para engañarlas con el falso pretexto de la castidad. Púsoles en la cabeza a muchas de ellas que por este medio serían muy celebradas y veneradas del mundo y se harían famosas y admirables con los hombres, y alguna podía llegar hasta alcanzar la dignidad y veneración de diosa (MCD, 1330).
En breve tiempo creció mucho el número de estas vírgenes más que necias [...] Entre éstas hubo una más celebrada y señalada en la hermosura y nobleza [...] y se llamaba Diana (MCD, 1331).

Vemos, por tanto, que la autocomplacencia constituye no sólo una actitud personal reprobable sino que se extrapola y afecta a los valores más fundamentales de cualquier sociedad, pudiéndola llevar a la extinción, tal y como ocurrió con las civilizaciones antiguas que una vez autodestruidas, sus creencias se regeneraron con la llegada del nuevo impulso auspiciado por el cristianismo, y con el que se restauró una serie de valores que la civilización precedente había tenido en su origen y perdido en su final. Esto viene simbolizado con la dedicación a “María” de aquellos templos que en un pasado se dedicaron a otras deidades femeninas, y que la autora nos sugiere mediante la relación discursiva del templo de Zaragoza con el de Diana, como veremos a continuación, pero analizaremos la forma en la que nos sugiere el sincretismo religioso pretérito de las religiones solares y lunares que en su caída se fusionaron en la figura de “María”.

La forma de narrar las tradiciones solares aparece en el pasaje de la huida a Egipto para escapar del sacrificio de los inocentes. SMJA realiza un rodeo narrativo en el viaje a Heliópolis y nos sugiere la presencia de las tradiciones solares egipcias simbolizadas en ese viaje de María. También hace referencia a las religiones lunares y tradiciones místicas femeninas, representadas por el relato del “templo de Diana de Éfeso”, este último negativizado mediante el recurso denominado “corax”. El relato

negativizado de este pasaje es semejante al positivizado de la construcción del templo a María santísima en Zaragoza, quien “tenía templos, porque a imitación de Zaragoza se le edificaron luego otros” en oposición a “templo de Diana, a cuya imitación se fabricaron otros muchos en diversas partes debajo del mismo título”. En la segunda cita que utilizamos en esta comparación, encontramos la vacilación en el uso de las preposiciones “a” y “en” gramatical “tardó a edificar” en vez de “tardó en edificar” nos llama poderosamente la atención, pero creemos que se resuelve en el siguiente párrafo mediante el paralelismo sintáctico a comienzo del fragmento y la aparición del verbo “volvió a reedificar”: “Y aunque un hombre ordinario quemó este templo, le volvió a reedificar la ciudad y el reino, y para ello contribuyeron mucho las mujeres” (MCD, 1331), creemos que SMJA está avisando a Felipe IV o bien de la quema del Alcázar o del Monasterio del Escorial, o bien de las ganas que tenían sus enemigos, y que posteriormente materializaron, de prender fuego a los monumentos representativos de los Habsburgo. En el caso de la reconstrucción del Escorial la presencia de Mariana de Austria apoyando el proyecto fue fundamental. Este es por tanto un buen ejemplo de jerarquías de significado que hace bastante complicado explicar en un estilo directo todas las posibilidades de interpretación.

Y en fe de esto dieron culto, adoración y reverencia a la divinidad, y Santiago se postró en tierra, y los ángeles con nuevos cánticos celebraron los primeros con el mismo apóstol la nueva y primera dedicación de templo que se instituyó en el orbe después de la redención humana y en nombre de la gran Señora del cielo y tierra. [...] Y en estos años ya en España era venerada con culto público y **tenía templos, porque a imitación de Zaragoza se le edificaron luego otros**, donde se le levantaron aras con solemne veneración (MCD, 1294-1295).

Y aunque este templo se **tardó a edificar muchos siglos**, pero como Diana granjeó con la ciega gentilidad el nombre y veneración de diosa, se le dedicó a ella esta rica y suntuosa fábrica, que se llamó **templo de Diana, a cuya imitación se fabricaron otros muchos en diversas partes debajo del mismo título**. Para celebrar el demonio a esta falsa virgen Diana cuando vivía en Éfeso, la comunicaba y llenaba de ilusiones diabólicas, y muchas veces la vestía de falsos resplandores y le manifestaba secretos que pronosticase, y le enseñó algunas ceremonias y cultos semejantes a los que el pueblo de Dios usaba, para que con estos ritos ella y todos venerasen al demonio. Y las demás vírgenes la veneraban a ella como a diosa, y lo mismo hicieron los demás gentiles, tan pródigos como ciegos en dar divinidad a todo lo que se les hacía admirable (MCD, 1331).

Creemos que la razón fundamental de equiparar ambos “templos” es una advertencia insertada de forma jerárquica en la narración del viaje de María a Éfeso y del nexo simbólico con el templo de Zaragoza: en las tradición lunar de “Diana” hallamos un conocimiento místico y misterioso, del bien y del mal, que posteriormente

asimilaron los cristianos, así como la de aquellos otros religiosos sinceros de pueblos pretéritos que veneraron y cuidaron el santuario de Zaragoza; este conocimiento se cristianizó para su preservación y gracias a la nueva religión, representada por “María la Antigua” (MCD, 1341), se “salvó” del olvido esta “ciencia” de una sociedad corrompida por la autocomplacencia y por lo tanto llena de monjas “falsas”, donde el término “falsos” se aplica a los que tras la máscara de la castidad, dentro de la institución religiosa, en el contexto cultural que sea, de cualquier índole o creencia, utilizan ese espacio para satisfacer su propio ego y caigan en cualquier aspecto reprochable de la “carne” echando a perder todo esfuerzo espiritual.

Adjetivos como “nuevas”, “antiguas” (MCD, 522) y el verbo “renuevo” (MCD, 523) son empleados por SMJA para designar tanto las cualidades como la acción de la “divina fénix María” (MCD, 300): “Y la admirable providencia con sus ocultos juicios, secretos inescrutables, reservó estas cosas para sacar de sus tesoros las que son nuevas y son antiguas, en el tiempo más oportuno previsto con su divina sabiduría” (MCD, 522); “y por eso renuevo en ti la memoria de la lección donde debes aprender la ciencia de la vida eterna”. (MCD, 523).

Con la desmedida ambición de esta honra mundana se juntaron muchas amazonas, doncellas verdaderas y mentirosas, y dieron principio a la falsa religión de vírgenes, viviendo en congregación en la ciudad de Éfeso, donde tuvo su origen (MCD, 1330-1331).

Y si alguna quisiera ser casta en el cuerpo, la llenaremos de inmundos pensamientos y deseos en el interior, de suerte que con verdad ninguna sea casta aunque por su vana soberbia quiera contenerse, y como sed inmundas en los pensamientos, procuraremos conservarlas en la vanagloria de su virginidad (MCD, 1330).

7.7.2. María frena la codicia

Encontramos que el concepto de la codicia y la avaricia se sintetizan en la figura de Judas y todo lo acaecido con la traición al Maestro. Esta traición generada por la codicia, tiene varias lecturas interesantes: es inherente al ser humano, ya que SMJA trata el concepto de “Judas” con cierta conmiseración, llegando a hacerle verter lágrimas a María santísima, quien percatándose de su comportamiento, intenta frenarle, pero Dios no se lo permite, como una forma de decirnos que así es el “teatro del mundo”:

Y también quiero que te lamente con íntimo dolor que Judas tenga en sus maldades y alevosías más seguidores que Cristo. Muchos son los infieles, muchos los malos católicos, muchos los hipócritas que con nombre de cristianos le venden y entregan y de nuevo le quieren crucificar. Lloro por todos estos males que entiendes y conoces para que también en esto me imites y sigas (MCD, 950).

Nótese que la palabra “infiel” se aplica al que es hipócrita con su propio sendero religioso y no al que practica otra religión y sea el enemigo que haya que destruir.

Con el personaje “Judas”, en cuyo evangelio -uno de los apócrifos- queda patente la democratización de un conocimiento que pertenecía a unos pocos, vemos las dimensiones de la “codicia de conocimiento” porque esta trata la suerte de su Maestro por dinero con aquellos que habían comprado la voluntad del traidor como instrumentos de Lucifer. Pero la codicia de “Judas” no queda ahí, sino que la autora nos explica que el amor desmedido hacia el dinero, y su cinismo, le hizo ser el primero en administrar las necesidades de los “fieles”: “Algunos dijeron que se nombrase un mayordomo que recibiera todo el dinero y ofrendas y lo distribuyese y gastase acudiendo a las necesidades de todos, pero este arbitrio, con el ejemplo de Judas, no se abrazó tan bien entre aquel colegio de pobres y discípulos del Maestro de la pobreza” (MCD, 1174).

Judas, como símbolo de la codicia, es el títere de Lucifer, con el que se apresura y tortura al Maestro por la necesidad del instinto más bajo: “al más duro acero lo reputó por una pajueta flaca y al bronce como si fuera podrido leño” (MCD, 1200).

“Judas” es el personaje que personifica la tendencia mental de la codicia, y desde la perspectiva “interior”, quien muere colgado de la cabeza, que representa la mente y su juicio. En definitiva es la excesiva racionalidad sin base espiritual donde la mente puede ser un enemigo dentro de la práctica ascética. SMJA identifica los nombres del “traidor” Judas con Lucifer y con la palabra “judíos”, que deben ser entendidos desde una “actitud interior”. SMJA explica que nada de lo escrito sobre el término “judío” tiene que ver con lo entendido como antisemita sobre nación o pueblo y nos aclara subrayando que la niña María, al ingresar en el templo a la tierna edad de 3 años, compartía enseñanza con otras niñas de la tribu de Leví, siendo ella de la de Judá y, ante las “persecuciones” que sufrían los primitivos cristianos, puntualiza “que sabían cómo Cristo nuestro Señor era judío” (MCD, 1277) por ser de la tribu de Judá.

Y en una traición encerró tantos pecados y tan formidables, que no hay ponderación igual a la malicia, porque fue infiel, homicida, sacrílego, ingrato, inhumano, inobediente, falso, mentiroso, codicioso, impío y maestro de todos los hipócritas, y todo lo ejecutó con la persona del mismo Dios humanado (MCD, 943).

Al mismo tiempo que nuestro Salvador Jesús estaba en el monte Olivete orando a su eterno Padre y solicitando la salud espiritual de todo el linaje humano, el pérfido discípulo Judas apresuraba su prisión y entrega a los pontífices y fariseos. Y como Lucifer y sus demonios no pudieron disuadir aquellas perversas voluntades de Judas y los demás del intento de quitar la vida a su Hacedor y Maestro, mudó el ingenio su antigua soberbia añadiendo nueva malicia, y administró impías sugerencias a los judíos para que con mayor crueldad y torpísimas injurias atormentasen a Cristo (MCD, 940-941).

La codicia representa la ausencia de espiritualidad, y desde este punto, analizamos otra perspectiva en la relación “judío/judas” con otro matiz: el enfrentamiento entre los primitivos cristianos o “buscadores” frente a las rápidas conversiones de los gentiles. Los primeros buscaban a Cristo mediante una práctica y método espiritual, con un proceso psicofísico progresivo no-intelectual, a través del cual se podía acceder a los estados elevados de conciencia que permiten entender la respuesta a las preguntas que se hace el ser humano desde los tiempos primigenios. Pero la rapidez y excesiva afluencia de nuevos “creyentes” o “fieles” generó otra disposición ante lo nuevo e hizo que aquellos recién “convertidos” se volvieran contra quienes, habiéndoles intentado enseñar un conocimiento psicofísico, fueron traicionados por la búsqueda de lo material a causa de sus desmedidas codicia, avaricia y ambición, como hizo Judas con Jesús. Básicamente buscaban un líder “físico” religioso o político. Se acercaban con “curiosidad”, buscando el lugar de nacimiento del Maestro, dónde y cómo le habían crucificado y los detalles de su vida personal. Evidentemente, esto generaría muchísimos beneficios para aquellos “otros” apóstoles, o predicadores, que apartaban a estos nuevos fieles de los auténticos cristianos para lucrarse a su costa, y así sucesivamente, hasta nuestros días. Los pingües beneficios que se obtenían de las rápidas conversiones generarían desprecio por parte de los gnósticos, “piedras angulares”, “semejantes a Cristo”, quienes “sutilmente” llamarían a este tipo de cristianos “judíos” o traidores, en recuerdo de Judas.

En virtud de esta oración y resistencia de la poderosa Reina se acobardó grandemente Lucifer [...] tomó por arbitrio valerse de los escribas y fariseos y todos los judíos que reconoció constantes en su obstinación y perfidia. Fuese a ellos y por medio de muchas sugerencias los llenó de envidia y de odio contra los apóstoles y fieles de la Iglesia, y la persecución que no pudo intentar por sí mismo la consiguió por medio de los incrédulos. Púsoles en la imaginación que de la predicación de los apóstoles y discípulos les resultaba el mismo daño [...] y con tantos milagros como hacían en el pueblo se le llevarían todo tras de sí y los maestros y sabios de la ley serían despreciados y no

cogerían las ganancias que solían, porque los nuevos discípulos y creyentes todo lo daban a los nuevos predicadores a quien seguían, y que este daño para los antiguos maestros comenzaba a correr muy aprisa, con los muchos que ya seguían a los apóstoles (MCD, 1192).

La palabra “escriba” se equipara con “Judas” y los “fariseos”; el significado que le damos es que fue un verdadero problema la conservación de este conocimiento ya que los nuevos “apóstoles” ganaron la partida a sus maestros o mentores, convirtiéndose en los cristianos-traidores que perseguían a los gnósticos, cada vez menores en número. Se optó por esconder, codificar los textos y dejar ocultos los mensajes, bajo una apariencia de un discurso con doble lectura, para que se abrieran en el tiempo oportuno y darlos a la luz para salvación de aquellos que fueran realmente sinceros. En este sentido, quisiera poner un pequeño ejemplo de ejercicio practicado por mí misma en relación con la lectura de las cartas de San Pablo, a quien SMJA vincula con lo místico. Si aplicamos lo que nos explica nuestra autora en relación con las palabras “mujer”, y la sustituimos mentalmente por “alma escogida” o “iniciado”, lo que en un primer nivel de lectura suena de forma tan grosera y misógina en los consejos del apóstol, pasa a percibirse con una riqueza dentro de sus explicaciones que, sin entender la clave que nos sugiere SMJA, pasaría completamente desapercibida. Entonces se entiende que estos “corax”, en este caso misóginos, tienen razón de ser para preservar un conocimiento dentro de una sociedad profundamente patriarcal:

Y la admirable providencia con sus ocultos juicios, secretos inescrutables, reservó estas cosas para sacar de sus tesoros las que son nuevas y son antiguas en el tiempo más oportuno previsto con su divina sabiduría, cuando, fundada ya la Iglesia y asentada en la fe católica, se hallasen los fieles necesitados de la intercesión, amparo y protección de su gran Reina y Señora (MCD, 522).

En definitiva, la codicia, de por sí incrédula, con el tiempo puede resultar dañina en los asuntos del espíritu, y no debe acceder a estas enseñanzas sintetizadas en la figura de María, quien frena a esta cualidad sospechosa mediante textos codificados y bien escritos. La simple lectura necesita claves que han de conocerse gracias a un mentor, porque si no, todo se reduce a un intento o elucubración intelectual vacía. Esta codificación la podríamos denominar como “codicia intelectual”, o resistencia a entregar dicho conocimiento, por lo que nos planteamos varias cuestiones sobre la presencia biográfica, o por lo menos en apariencia, de estos personajes neotestamentarios. Si existieron o no, poco importa, lo que verdaderamente es esencial

son las enseñanzas espirituales que dejaron y poco más. Por alusiones a las otras dos religiones vinculadas con la Jerusalén celeste, la hebrea y la musulmana, SMJA advierte lo mismo que Cazelles en relación con los hechos descritos en el Antiguo Testamento. La habilidad de los escribas radica en que utilizando los sucesos cotidianos y costumbres de cada cultura explican conceptos espirituales concretos, y no al revés, porque la perspectiva es siempre interior donde está el mundo transcendental. O como dice SMJA, “entre las obras de Dios que se llaman *ad extra*, porque las hizo fuera de sí mismo, la mayor fue la de tomar carne humana, padecer y morir por el remedio de los hombres (MCD, 884).

Podemos interpretar que de lo ocurrido a Jesús en su vida terrenal, sólo conocemos a ciencia cierta estos tres “instantes”: aquellos en los que existió como Maestro, en los que fue sacrificado como Redentor y en su Resurrección, en la que se basa toda su doctrina. De todo lo demás, como ejemplifica SMJA a través de su tratado, creemos que lo que se narra sobre la vida “corporal” o “física” de los personajes de los evangelios puede que no sean sino alegorías con nombre propio que encierran muchos significados superpuestos. Obviamente, de entre todos ellos la enseñanza del Maestro es lo más significativo y, además, SMJA no entra en polémicas de índole “pseudohistórica” en relación con la parte del cuerpo donde le clavaron los clavos los soldados o sobre su estado civil, sino que constantemente resalta cómo lo importante permanece en el interior, dentro de nosotros mismos, es decir, en mente, cuerpo y espíritu y en eso radica lo importante.

7.7.3. María aplaca la ira

Tras la negación del espíritu, gracias al excesivo raciocinio y su consecuencia más inmediata que es la codicia, o el aprovechamiento de la credulidad ajena, pasamos a otro estado mental, contra el que cualquiera que se adentre en el sendero ascético-místico debe considerar no caer.

En los asuntos espirituales existen múltiples formas de entender un mismo concepto y nos pueden llevar a diferentes polémicas, muchas veces sustentadas más por intereses materiales que espirituales. La frustración ante el enfrentamiento dialéctico, de

cualquier debate, puede generar ira, cualidad que aleja a cualquier aspirante de los asuntos espirituales porque su práctica debe desarrollarse en silencio.

SMJA avanza todavía más y entiende que no tiene sentido el debate sobre elucubraciones mentales en torno a lo trascendente, sin experimentar de forma consciente lo inefable. Entregarse a estas discusiones puede llegar a ser un problema porque sugiere un asunto que incluso a día de hoy es peliagudo, no por el debate en sí, sino por tomar como excusa la religión como motivo de enfrentamiento entre las “criaturas”. SMJA intenta evitar la “enemistad” contra otros, porque lo que se debe buscar es extirpar los propios errores, y plantea, con su habitual sutileza dialéctica, una pregunta ante sí misma, que ingeniosamente responde unificando todas las opiniones con una construcción adverbial que se puede parafrasear “intencionadamente”: “¿cómo hay tan diversas opiniones? ... como de intento”: “¿Cómo en la santa Iglesia hay tan diversas opiniones sobre ello? Y la más común es que el Verbo eterno descendió del cielo, como de intento, para redimir a los hombres por medio de su pasión y muerte santísima” (MCD, 44). En el tratado, y muy sabiamente, SMJA se escuda en su “flaqueza” aunque no puede evitar llamar la atención de aquellos que por su vanidad y alta opinión de sí mismos utilizan el concepto religioso como arma.

Mujer flaca soy y menos que un gusanillo en la tierra, pero en esta luz que se me ha dado quisiera levantar la voz, que se oyera por todo el orbe, para despertar a los hijos de la vanidad y amadores de la mentira y acordarles esta deuda a Cristo nuestro Señor y a su santísima Madre y pedir a todos, postrada sobre mi rostro, que no seamos graves de corazón y tan crueles enemigos para nosotros mismos, y sacudamos este sueño tan olvidadizo, que nos sepulta en el peligro de la eterna muerte (MCD, 905).

Otras discusiones como las existentes entre la vertiente católica frente a las diferentes “sectas” “arrianas, pelagianas y nestorianas” junto con la de “Mahoma”, han generado muchas controversias y tratados impugnando sobre las ideas de unas y de otras. Pero por la forma en la que la palabra “secta” es utilizada por SMJA iguala al aspecto primero del movimiento cristiano con estas otras formas de entender una religión. Por extensión, dentro de la comparación con la de “secta de Mahoma”, que perdura “hasta ahora”, queda íntimamente vinculada a la historia de España, y a pesar de las opiniones contrarias, es la “secta de Mahoma” la que, junto con los gnósticos cristianos, desde siempre veneran a María santísima como mujer sagrada.

Frente a tantas confluencias de culturas y religiones, ante la herejía protestante que adquiere una dimensión más política, porque nos habla de una revolución espiritual contra el dinero y la laicidad. SMJA da su propia solución al problema reformista y contrarreformista al plantear que todo lo relacionado con las escrituras sagradas es símbolo de lo inefable como recuerda en la creación de “este símbolo, que vulgarmente llamamos el Credo” (MCD, 1226): “Y para mayor confirmación y ejemplo de sus fieles, se puso de rodillas la prudentísima Maestra a los pies de san Pedro y protestó la santa fe católica como se contiene en el Símbolo que acabaron de pronunciar” (MCD, 1226).

SMJA se posiciona contra ella, no sólo por negar la divinidad de María sino también por hacer frente ideológico contra los Austrias, adalides de la Contrarreforma.

No pasaban los desórdenes de Judas más que a culpas veniales, [...] éstas eran de mala condición y muy voluntarias, porque a la primera, que fue de alguna vana complacencia, le dio entrada muy libre, y ésta llamó luego a la segunda, de alguna envidia, y de aquí resultó la tercera, que fue calumniar en sí mismo y juzgar con poca caridad las obras que sus hermanos hacían, y tras éstas se abrió puerta para otras mayores; porque luego se le entibió el fervor de la devoción, se le resfrió la caridad con Dios y con los prójimos y se le fue remitiendo y extinguiendo la luz del interior, y ya miraba a los apóstoles y a la santísima Madre con algún hastío y poco gusto de su trato y obras santísimas. [...] porque él mismo, desviándose de la gracia e intercesión de María santísima, cerró las puertas de la misericordia y de su remedio [...], pasó luego a indignarse con su Maestro y aborrecerle, descontentándose de su doctrina y juzgando por muy pesada la vida de los apóstoles y su comunicación (MCD, 868-869).
Teme tanto a María santísima, que para tentar a los apóstoles aguarda que estén ausentes de este amparo (MCD, 1200).

Por tanto, María aplaca la ira porque es un concepto que debe buscarse en el interior de uno mismo, en las prácticas silenciosas de la meditación y no discutir sobre él, ya que sintetiza el saber de los primeros cristianos que entendieron la perfección de la mater-materia por su íntima relación con el Espíritu.

7.7.4. María guía a los poderosos

La relación con el poder no fue una circunstancia buscada por SMJA sino que vino traída por su fama prodigiosa. La clase dirigente buscó su consejo cuando vivía y su inspiración después, ante su cuerpo incorrupto. Nunca pidió favores para su persona, ni para su congregación ni aún menos para su familia. El miembro más destacado en conocerla fue Felipe IV de Habsburgo, cuya correspondencia epistolar es muestra de la amistad entre ambos. Profundamente consciente de la transcendencia de esta circunstancia transmitió al monarca lo que ella conocía gracias a la Luz con la que

comulgaba para que pudiera beneficiar a la propia corona. Explica todo lo acaecido en el tiempo presente de ambos personajes así como la historia de los ancestros regios.

Explicar la figura del apóstol Santiago, en unos fragmentos, como ejemplo de la argumentación según las conexiones, es una ardua tarea, porque cualquier lector siempre busca la constatación externa del hecho histórico. Pero en el tratado agredano, la intención es bien distinta porque la figura de “nuestro” Santiago apóstol unifica mediante su símbolo el poder político, religioso de la nación, así como la conciencia espiritual propia de la península, y va mucho más allá que las distintas opiniones de los “historiadores eclesiásticos” porque es concepto o alegoría. Esta tradición ya estaba en la península como nos lo sugiere con ese “nuestro” Jacobo representante de la espiritualidad precristiana: “El siervo de Cristo y nuestro carísimo hermano Jacobo le seguirá con ser pastor y obispo en Jerusalén, donde predicará al judaísmo y acompañará a Juan en la asistencia y servicio de la gran Madre de nuestro Salvador” (MCD, 1232).

MCD tiene, en cierto modo, la misma intención que la *Civitas Dei* de san Agustín o las enseñanzas sobre política, moral en la educación regia de santo Tomás de Aquino. SMJA profundiza todavía más sobre lo inefable, como lo haría un Maestro de “mayor autoridad” con su discípulo, describiendo los procesos psicológicos originados por las motivaciones más profundas bien positivas, llamadas virtudes, o bien negativas o pecados, y que repercuten en las decisiones personales reflejadas en las acciones interpersonales como de gobierno. Por otro lado describe con detalle la “mística” y el proceso siempre eterno de la “ciencia de los santos”, que en sus orígenes antiquísimos fue practicado por sabios reyes y reinas, guiados por sacerdotes sinceros, doctos y expertos, dicha circunstancia se puede apreciar en la lectura de cualquier libro sagrado. Así lo atestigua la autora:

Y para dar fin a este capítulo quiero advertir aquí que por diferentes medios he conocido las muchas opiniones encontradas de los historiadores eclesiásticos sobre muchas cosas de las que voy escribiendo, como son, la salida de los apóstoles de Jerusalén a predicar, el haberse repartido por suertes todo el mundo y ordenado el Símbolo de la fe, la salida de Santiago y su muerte. Sobre todos éstos y otros sucesos tengo entendido que varían mucho los escritores en señalar los años y tiempos en que sucedieron y en ajustarlo con el texto de los libros canónicos. Pero yo no tengo orden del Señor para satisfacer a todas éstas y otras dudas ni componer estas controversias, antes desde el principio he declarado que Su Majestad me ordenó y mandó escribir esta Historia sin opiniones, o para que no las hubiese con la noticia de la verdad. Y si lo que escribo va consiguiente y no se opone en cosa alguna al texto sagrado y corresponde a la dignidad de la materia que trato, no puedo darle mayor autoridad a la Historia, y tampoco pedirá más la piedad

crisiana. También será posible que se concuerden por este orden algunas diferencias de los historiadores, y esto harán los que son leídos y doctos (MCD, 1279).

Esta jerarquía conceptual en “Santiago” nos permite entender distintos aspectos que interesan a la clase dirigente que María aconseja.

La Orden simboliza el poder. Los Reyes Católicos administraban la Orden de Santiago Apóstol y la identificación de ambas instituciones, la corona y la orden, se sintetizan en la expresión “Santiago el Mayor” (MCD, 1275). Esta identificación la podemos ver en la condecoración de Velázquez con el título de Caballero de Santiago. Tal circunstancia queda plasmada a su vez en MCD, en la permutación del nombre Diego dentro de la sucesión de “san Juan, san Pedro y Santiago”, que se transforma en: “Pedro, Juan y Diego” (MCD, 934), así como en la siguiente enumeración: “Pedro, Jacobo, Juan” (MCD, 875), “Pedro, Juan, Diego” (MCD, 934).

Se podrá entender que el “alma escogida” de SMJA, el rey Felipe IV, se le denomine “Santiago” ante el hecho histórico de la batalla de Lérica o en el sitio de Zaragoza luchando contra los franceses. Al respecto Stradling, (1988) afirma que “durante esta campaña (1643), la presencia del rey cerca del frente tuvo, no obstante, cierta importancia. A principios de verano la misma Zaragoza había sido amenazada por los franceses. Las defensas de la ciudad se hallaban en muy mal estado, en particular tras los destrozos ocasionados en una batalla campal, librada entre los habitantes y unos regimientos valones recién llegados, que se habían cobrado muchas vidas” (p. 314). Y prosigue el ilustre historiador, en relación con esta guerra, “la campaña del año siguiente fue la más memorable de todas las que el rey pasó en el frente. [...] El rey trabajó intensamente en la preparación de una ofensiva destinada a reconquistar Lérica” (p. 315).

Y la purísima Madre, en manos de serafines y acompañada de sus mil ángeles con los demás, partió a Zaragoza, en España, en alma y cuerpo mortal. [...] y con ellos llegaron a Zaragoza cuando ya se acercaba la media noche.

La unión de ambos textos, el de SMJA junto con el de Stradling parece más propio del “realismo mágico” transatlántico, pero ante los hechos de SMJA en tierras americanas se puede conocer y entender determinados sucesos en tierras españolas, como podemos entender en el siguiente fragmento:

El felicísimo apóstol Santiago estaba con sus discípulos fuera de la ciudad, pero arrimado al muro que correspondía a las márgenes del río Ebro, y para ponerse en oración se había apartado de ellos algún espacio competente, quedando los discípulos algunos durmiendo y otros orando como su maestro; y porque todos estaban desimaginados de la novedad que les venía, se alargó un poco la procesión de los santos ángeles con la música, de manera que no sólo Santiago lo pudiese oír de lejos, sino también los discípulos, con que despertaron los que dormían y todos fueron llenos de suavidad interior y admiración, con celestial consuelo que los ocupó casi enmudeció, dejándolos suspensos y derramando lágrimas de alegría. Reconocieron en el aire grandísima luz, más que en algún espacio, como un gran globo. [...] Los santos ángeles pusieron el trono de su Reina y Señora a la vista del apóstol, que estaba en altísima oración y más que los discípulos sentía la música y percibía la luz. (MCD, 1290-1291)

También simboliza el poder sobre la materia que siempre han buscado los poderosos. El nexos causal entre “piedra” y “Santiago o Diego”. Creemos que esta relación causal vincula el nombre con la actividad alquímica, representada en el autor Diego de Santiago, sobre quien Portela Marco (1993), en su artículo aborda la figura del químico o alquimista del s. XVI dentro del Monasterio del Escorial, donde queda reflejado en escritos su trabajo, que abarca no sólo lo metalúrgico sino también el campo médico. Ese templo salomónico que quiso recrear la casa de Austria, era centro de investigaciones en el amplio campo de lo que entonces se llamaba alquimia y sobre este particular nuestra autora relaciona la piedra fundamental de dicha ciencia con Jacobo y el templo salomónico, ambos representados de forma más inmediata en el Monasterio de San Lorenzo del Escorial:

Paréceme a mí que nuestro gran patrón y apóstol el segundo Jacobo dio principio más glorioso a este templo que el primer Jacobo al suyo de Betel, cuando caminaba peregrino a Mesopotamia, aunque aquel título y piedra que levantó (Gén 28,12) fuese lugar del futuro templo de Salomón (MCD, 1292).

Simboliza, además, la instauración espiritual, cristiana y precristiana en España. Nuestra autora lo consigue relacionando “Santiago” con “Jacob”, con “piedra” y su “viaje” por España.

Y esto fue el año del Señor de treinta y cinco, por el mes de agosto, que se llama sextil, un año y cinco meses después de la pasión del mismo Señor, ocho meses del martirio de san Esteban y cinco antes de la conversión de san Pablo, conforme a lo que he dicho en los capítulos 11 y 14 de esta tercera parte. De Jafa vino Jacobo a Cerdeña y, sin detenerse en aquella isla, llegó con brevedad a España y desembarcó en el puerto de Cartagena, donde comenzó su predicación en estos reinos [...] tomó el camino para Granada, donde conoció que la mies era copiosa (MCD, 1275).

Una verdad tan piadosa, confirmada y asentada con grandes milagros y testimonios por mil seiscientos años y más [...]. De la otra, que fue primera, no sé que haya memoria en

España, porque fue más oculta, y sucedió en Granada, como se me ha dado a entender.
(MCD, 1276)

Por lo tanto, Santiago simboliza la conciencia espiritual colectiva previa al cristianismo: “cuando Santiago llegó a predicar a Granada, ya tenían noticia de lo que en Jerusalén había sucedido con Cristo nuestro Redentor (MCD, 1276-1277).

Igualmente simboliza la existencia de las religiones provenientes de medio oriente en la península. Bajo la expresión “Llevaba Santiago doce discípulos consigo”, “de hecho le quitaron la vida a uno” (MCD, 1277) se alude a San Cecilio, “de hecho quitaron luego la vida a uno de los discípulos de Santiago, que con ardiente celo se opuso a los judíos” (MCD, 1277), es decir, el patrón de Granada. Añadimos además que, en MCD puede verse que, al representar sobre un mapa el camino del viaje de Santiago por la península, parece la retorta y el serpentín de un “alambique”, que partiendo de Granada atraviesa España, sale por Cataluña y se dirige a Jerusalén: Granada, Toledo, Portugal, Galicia, “y por Astorga y divirtiéndose a diferentes lugares llegó a la Rioja y por Logroño pasó a Tudela y Zaragoza”. (MCD, 1278-1279) Entendemos que existe otro significado en la fruta que da nombre a la ciudad nazarí, con gran simbolismo en el mundo místico y de ultratumba, y con quien SMJA equipara en importancia a Zaragoza donde se da la primera aparición de María santísima.

La mención a San Cecilio y Granada tiene la siguiente connotación, que por extensión, hacer referencia a los moriscos y a un gran acontecimiento de principios del siglo XVII, del que SMJA se hace eco: el hallazgo de los famosos *Libros de Plomo* (sobre los que encontrarán un pequeño extracto en *Anexos*), dados por verdaderos en 1600, escritos en árabe, en donde se vincula la figura de la Virgen con las los árabes de la península, no en vano Emilia Pardo Bazán en *Insolación* nos habla de los “árabes y no sé qué” con que se conforma la conciencia y la raza de la península ibérica.

Recordamos al lector que, como vimos en el primer nivel de lectura, el historiador García Royo se percató de lo mismo por las sugerencias de SMJA. Estos *Libros de Plomo* fueron encontrados en el antiguamente denominado Monte de Valparaíso y posteriormente Sacromonte. Aquí se construyó la abadía de la que Felipe IV, como su padre, ostentaba el título de Patrón. En un principio, el rey Planeta se negó a entregar dichas láminas al Vaticano hasta que fue amenazado con la excomuni3n en 1642 por Urbano VIII, el mismo Papa que algunos años más tarde retratará Velázquez

en su segundo viaje a Italia. En 1621, Felipe IV declaró a la Abadía Patronato de Protección real y desde la archidiócesis, encabezada por Pedro de Casto, se luchó por la defensa y declaración de la Inmaculada Concepción. (Álvarez de Morales, 2003-2004, pp. 729-733).

Simboliza el poso espiritual de España. Viene de antiguo por la idiosincrasia de sus gentes y, probablemente también, por la presencia del cristianismo visigodo y la espiritualidad árabe. Según las explicaciones que entendemos de Sor María, la tradición que practicaban los árabes llegados a la península Ibérica ya estaba consolidada desde tiempo inmemorial en la cultura autóctona, y estas prácticas se conservaron gracias a la cristianización o “glorioso tránsito” (MCD, 1294). En este sentido, Asín Palacios (1981) en su estudio sobre ese poso místico en la península se centra en los xaladíes. Todos ellos enriquecieron aún más la cultura espiritual de la península ibérica y este conocimiento particular o gnosticismo autóctono fue perseguido, como sintetiza Sor María en el concepto de la “piedra angular”, frecuente representación de Cristo en MCD:

Considera las piedras del santuario derramadas en las plazas de las ciudades. Atiende cómo los sacerdotes del Señor se han hecho semejantes al pueblo cuando debían hacer al pueblo santo y semejante a sí mismos. (MCD, 1238)

El profesor Asín Palacios (1981) estudió el sustrato espiritual de la península en relación con ciertos personajes literarios e históricos como Santa Teresa y San Juan de la Cruz sobre los que recaía, en un principio, la sospecha de pertenecer a la secta de los alumbrados. Ofrece un estudio pormenorizado del eclecticismo espiritual entre cristianismo e islam, siendo un ejemplo de ello las siguientes palabras:

La teoría de la visión beatífica, explicada por el *lumen gloriae*, tipo y modelo de la visión extática en este mundo, la expone Santo Tomás de Aquino según los principios de pensadores musulmanes, como Averroes y Avempace, de filiación mística o sufí en ese problema. Raimundo Lulio, en fin, no se avergüenza tampoco de confesar los préstamos que toma de los sufíes para redactar sus obras místicas, *Libro del Amigo y del amado*, *Els cent noms de Deu*, y hasta adopta la misma terminología esotérica de aquellos, sus símiles característicos, sus símbolos e imágenes y sus recursos literarios para la demostración ejemplificación de las más altas verdades de la mística cristiana. Se ve, pues, que los teólogos católicos medievales demostraron con tal conducta la analogía fundamental que para ellos existía entre las dos espiritualidades, cristiana e islámica. (Asín Palacios, 1981, p.11).

Simboliza la heterogeneidad de creencias que siempre existió en España, lo que implicó distintas persecuciones políticas o religiosas en distintos tiempos. Esta persecución sin cuartel hacia lo diferente se narra de la siguiente forma:

Señaló también Lucifer algunos hombres incrédulos, pérfidos y de malas condiciones y depravadas costumbres, para que sus demonios los irritasen, provocasen y llenasen de indignación y envidia contra los seguidores de Cristo. Y entre éstos fueron el rey Herodes y muchos judíos, por el aborrecimiento que tenían contra el mismo Señor a quien habían crucificado, cuyo nombre deseaban borrar de la tierra de los videntes. [...] Y no es posible en esta vida conocer todo lo que en la primitiva Iglesia trabajó Lucifer para extinguirla, como tampoco lo que hace ahora con el mismo intento. No hablo de los paganos, idólatras y herejes, que si bien los defienden los ángeles custodios y les dan buenas inspiraciones [...] lo más que con ellos hacen es defenderles la vida (MCD, 1261).

Por la mención que hace el profesor Asín Palacios (1981), ofrecemos un ejemplo de sospecha y persecución en el siguiente fragmento de 1622 recopilado por Díaz Plaja (1987) transcrito en su estudio *Historia de España en sus documentos del s. XVII* que, en este caso, pertenece al Santo Oficio, y demuestra su lucha contra la herejía de los alumbrados:

O si sabéis o habéis oído decir que alguna o algunas personas vivas o difuntas hayan tenido y creído en la secta de los alumbrados y dejados, y hayan dicho y afirmado que sola la oración mental está en precepto divino, y con ella se cumple todo lo demás. Y que la oración es sacramento debajo de accidentes. Y que la oración mental es la que tiene este valor. Y que la oración vocal importa muy poco. Y que los siervos de Dios no han de trabajar, no ocuparse en ejercicios corporales. Y que no han de obedecer a Prelado, ni padre, ni Superior, en cuanto mandaren cosa que estorba las horas de su oración mental y contemplación. Y que nadie puede ser virtuoso si no hace aquellos ejercicios. Y que dicen palabras sintiendo mal del sacramento del matrimonio. Y que nadie puede alcanzar el secreto de la virtud si no fuere discípulo de los maestros que enseñan la dicha mala doctrina, y si no se confesare con los dichos maestros generalmente. Y que nadie se puede salvar sin la oración que hacen los dichos maestros. Y que ciertos ardores, temblores, dolores y desmayos que padecen son indicios del amor de Dios. Y que por ello se conoce que están en gracia y tienen el Espíritu Santo. Y que los perfectos no tienen necesidad de hacer obras virtuosas. Y que se puede ver y se ve en esta vida la esencia divina, y los misterios de la Trinidad, cuando llegan a cierto punto de perfección. Y que el Espíritu Santo inmediatamente gobierna a los que así viven. Y que solamente se ha de seguir su movimiento e inspiración interior para hacer o dejar de hacer cualquiera cosa. Y que los maestros de la dicha doctrina aconsejan y mandan generalmente a todas sus discípulas que hagan voto de no se casar. Y que corten los cabellos por encima de la frente, persuadiéndolas que no entren en religión, sintiendo mal de las religiones, diciendo que algunas personas al tiempo que reciben el Santísimo Sacramento de la Comunión hayan recibido muchas formas juntas, diciendo que reciben más gracia o mayor gusto. O que haya dicho o afirmado que con pan y cecina se pueden comulgar, Y que al tiempo de la elevación del Santísimo Sacramento se han de cerrar los ojos. O que algunas personas hayan pedido a otras la obediencia, y habiéndosela dado hayan mandado a las personas que la dieron que hagan cosa alguna, aunque sea obra pía y virtuosa, y de precepto, sin su licencia y mandado. O que algunas personas hayan dicho o afirmado que habiendo llegado a cierto punto de perfección no puedan ver imágenes de santos, ni oír sermones, ni la palabra de Dios. O que algunas personas hayan enseñado la dicha mala doctrina, o parte de ella, encomendando el secreto, y

haciéndolas muchas promesas, y diciendo que verían, gustarían y sentirían cosas maravillosas. O que hayan dicho o afirmado que no haya Paraíso o Gloria para los buenos, ni infierno para los malos y que no hay más de hacer o morir. Y los que hayan dicho: “En este mundo no me veas mal pasar que en el otro no me verás penar” sintiendo mal de juicio final” (Díaz-Plaja, 1987, pp. 94-95).

Nuestra autora nos sugiere la superposición de creencias con la descripción del “glorioso tránsito” (MCD, 1294) del santuario de Zaragoza, o cristianización del templo. Nos parece plausible que de lo que hable sea del caos de los primeros cuatro siglos de “cristianismo”, previos a la institucionalización de la creencia cristiana. Como estudia Carcenac Pujol (1987), ejemplificándola en una carta histórica del emperador Adriano que envía a su cuñado Servianus:

Aunque no poseemos ningún resto arqueológico verdaderamente cristiano del siglo I o II, en el plano literario contamos con un cierto número de papiros, por lo general de carácter bíblico o litúrgico, entre los cuales está el fragmento más antiguo de los evangelios, el Papiro Rylands 457 o P 52 que contiene textos de 18, 31-33 y 37-38 de Juan. Su fecha se sitúa en el año 130.

Nuestras dudas no se despejan a la vista de la carta dirigida por Adriano a su cuñado el año 132, durante su estancia en Egipto. La transcripción de esta carta se encontró en un escrito de la segunda mitad del siglo IV y, entre otras cosas, dice: “Este Egipto que tú me alabas, mi querido Servianus, yo lo he encontrado totalmente frívolo, versátil, rendido a todos los caprichos. Los que adoran a Serapis son cristianos, y los que se llaman obispos de Cristo son devotos de Serapis, no hay un solo jefe de sinagoga judía ni un solo samaritano o sacerdote cristiano que no sea astrólogo, arúspice o charlatán; el patriarca (de los judíos) en persona, cuando viene a Egipto, se ve obligado por unos a adorar a Serapis y por otros a adorar al Cristo”. El caótico sincretismo entre las creencias religiosas referentes a Serapis y los concernientes a Jesús es tan curioso que podemos preguntarnos si se trata en efecto de cristiano y concretamente de cristianos de la gran iglesia que vio Adriano. Esta supuesta mezcolanza no ha de extrañarnos pues ya hemos evocado a propósito del judaísmo algunas desviaciones ideológicas análogas, en las que Moisés es asimilado a Thot-Hermes o bien a un sacerdote de Osiris; sin olvidar las invocaciones mágicas que asocian los nombres de Osiris y del dios de los ejércitos Sabaoth, así como a los arcángeles y los dioses griegos. Por lo que respecta a los “obispos devotos de Serapis”, se supone que la aserción parte de grupos heterodoxos o simplemente de un conocimiento erróneo de la fe cristiana” (Carcenac Pujol, 1987, p. 27).

Por otro lado, nuestra autora se compadece de aquellos que en su época practican la libertad de conciencia y la persecución a la que fueron sometidos. No en vano, nuestra autora describe con un “corax” desgarrador, los pueblos que conservaron y cuidaron del santuario zaragozano.

De aquí ha resultado la maravilla que todos los fieles y católicos reconocen de haberse conservado aquel santuario ileso y tan intacto por mil seiscientos y más años entre la perfidia de los judíos, la idolatría de los romanos, la herejía de los arrianos y la bárbara furia de los moros y paganos (MCD, 1292).

María recuerda al poder la idiosincrasia española, múltiple y diversa, y el respeto hacia esa espiritualidad es ejemplo de rey, cuya conducta es referente para su nación.

7.7.5. María, mujer-fuerte, siempre pura tras la batalla

Una vez vistos todos los avatares colectivos e individuales contra los que lucha “María”, veremos en este apartado lo que es la “mujer-fuerte”, representada en lo femenino, lo sagrado y lo divino desde tiempo inmemorial y que es la protagonista absoluta de MCD. A través de lo que simboliza, SMJA nos enseña a leer cualquier clase de escritura sagrada y este fin profundamente didáctico nos permite vislumbrar las claves constantes que comparten las escrituras antiguas, bíblicas, neotestamentarias o de las “sectas” que perviven “hasta ahora”. Entenderlas desde la perspectiva interior no es motivo de escándalo.

Asociada al Salmo 31 del que SMJA hace una disertación sobre María, con la expresión sobre la presencia femenina o “mujer-fuerte” y divina dentro del mundo bíblico. Por referencia al texto, acudimos a la Biblia y encontramos que cada verso tiene asociada su letra hebrea, que en total son 22. A su vez éstas representan las 22 vías de desarrollo espiritual del árbol cabalístico (Prov: 31, 10) que convergen en las diferentes esferas sefiróticas encontradas en *La Cábala* (Encausse, 1990, p. 66). Recuérdese cómo Emilia Pardo Bazán emulando este concepto divide en 22 capítulos su novela *Insolación* que hemos recogido en el primer nivel de lectura.

Este salmo propone todas las posibles vías de realización de la mujer-fuerte (MCD, 321-333), o mujer-varón, y por lo tanto, “alma” y/o “persona alma humana. Por las explicaciones recibidas por SMJA, en la Biblia encontramos denominaciones femeninas que son la personificación de un concepto, como es el caso de la palabra “Eva” cuyo significado es “vida” porque “el nombre de Eva, Javvah, se halla explicado por la raíz jayah “vivir”” (*Biblia de Jerusalén*, 1975, p.15). Por lo tanto, las palabras del título del tratado agredano “restauradora de la culpa de Eva y medianera de la Gracia”, significarían que mediante esta ciencia personificada en “María” se pueden corregir los propios errores cometidos durante la vida así como enfocarla acorde con los principios espirituales o “Gracia”.

Su camino es hacia el trono, la realización de Dios, por lo tanto se transforma en “individuo realizado” Incluso tenemos en San Pablo, como advertimos antes, la intención espiritual escondida entre las denominaciones femeninas de “mujer”, “viuda”, por ejemplo, en sus epístolas, como, por ejemplo, la dirigida a los Corintios es abundante. Tanto de forma directa como indirecta, llegamos a la conclusión de que la intención mística sigue siendo la misma, y gracias a la fusión de lo ancestral junto con lo cristiano se pudo mantener una sabiduría encriptada para que perviviera a través de los siglos, siendo la mujer su principal protagonista.

El hecho de hacer una disertación sobre cada vía desde la óptica de SMJA significaría otro trabajo de investigación, por lo que mediante el esquema, que ofrecemos a continuación, cualquier lector puede hacerse una idea de la profundidad del concepto, muy al margen de una perspectiva de género que aquí, nuestro segundo nivel de lectura, no tiene cabida.

La representación gráfica que les ofrecemos atiende a la unión que hemos hecho de la referencia en el tratado agredano con lo que hemos encontrado en el texto bíblico. Habría que entender, desde la perspectiva interior, o mediante clave, lo que es cada palabra de dicho salmo, las numeraciones que implicaría cada letra utilizada en la composición del mismo, sus correspondencias con las partes del cuerpo, la argumentación por conexiones que en el idioma de origen del texto se pueden dar por la cultura a la que pertenecen, y un larguísimo etcétera que está completamente al margen de nuestro objetivo, que abarcarían incluso, no sólo conceptos en relación con lo inefable sino con el control de la materia, algo que por completo nos sobrepasa. Aun así ofrecemos, en bibliografía, estudios divulgativos como el anónimo (1987) editado por Urs von Balthasar, que se centra en el hermetismo cristiano y el de Encausse (Papus) propio del hermetismo hebreo (1990).

A continuación representamos la conexión entre las letras hebreas con los senderos cabalísticos, dentro de un diagrama conocido tradicionalmente como árbol de la vida o árbol cabalístico, y posteriormente, establecemos la correspondencia de dichas letras hebreas con los versos del poema salomónico.

El Árbol De La Vida

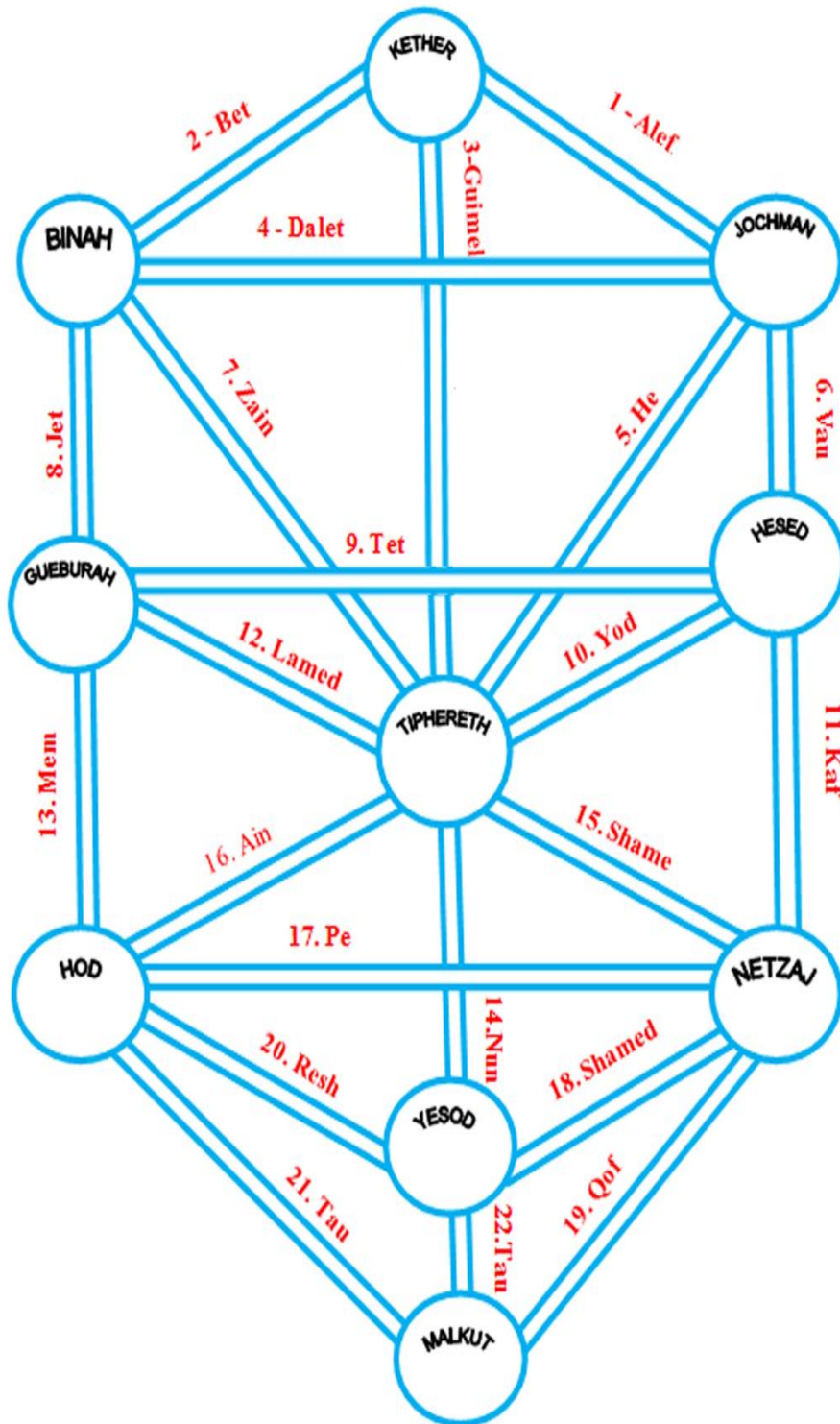


ILUSTRACIÓN 4, CORRESPONDENCIA ENTRE LAS LETRAS HEBREAS CON LOS SENDEROS CABALÍSTICOS

<i>Alef.</i>	Una mujer completa, ¿quién la encontrará? Es mucho más valiosa que las perlas.
<i>Bet.</i>	En ella confía el corazón de su marido, y no será sin provecho.
<i>Guimel.</i>	Le produce el bien, no el mal, todos los días de su vida.
<i>Dálet.</i>	Se busca lana y lino y lo trabaja con manos diligentes.
<i>He.</i>	Es como nave de mercader que de lejos trae su provisión.
<i>Vau.</i>	Se levanta cuando aún es de noche da de comer a sus domésticos y órdenes a su servidumbre.
<i>Zain.</i>	Hace cálculos sobre un campo y lo compra; con el fruto de sus manos planta una viña.
<i>Jet.</i>	Se ciñe con fuerza sus lomos y vigoriza sus brazos.
<i>Tet.</i>	Siente que va bien su trabajo, no se apaga por la noche su lámpara.
<i>Yod.</i>	Echa mano a la rueca, sus palmas toman el huso.
<i>Kaf</i>	Alarga su palma al desvalido, y tiende sus manos al pobre.
<i>Lámed</i>	No teme por su casa a la nieve, pues todos los suyos tienen vestido doble.
<i>Mem</i>	Para sí se hace mantos, y su vestido es de lino y púrpura.
<i>Nun</i>	Su marido es considerado en las puertas, cuando se sienta con los ancianos del país.
<i>Sámek</i>	Hace túnicas de lino y las vende, entrega al comerciante ceñidores.
<i>Ain</i>	Se viste de fuerza y dignidad, y se ríe del día de mañana.
<i>Pe</i>	Abre su boca con sabiduría, lección de amor hay en su lengua.
<i>Sade</i>	Está atenta a la marcha de su casa, y no come pan de ociosidad.
<i>Qof</i>	Se levantan sus hijos y la llaman dichosa, su marido, y hace su elogio:
<i>Res</i>	«¡Muchas mujeres hicieron proezas, pero tú las superas a todas!»
<i>Sin</i>	Engañosa es la gracia, vana la hermosura, la mujer que teme a Yahveh, ésa será alabada.
<i>Tau</i>	Dadle del fruto de sus manos y que en las puertas la alaben sus obras.

TABLA 3. CORRESPONDENCIA ENTRE LETRAS HEBREAS Y LOS VERSOS DEL PROVERBIO SALOMÓNICO

7.7.6. María, la ciencia de los santos

En MCD, su autora realmente ofrece el “remedio” o enseñanza en la contemplación mística, centrada en el interior, sin ostentación o “singularidad pública” para poder recibir los “regalos de la abstinencia”, por tanto, de la narración resulta un conjunto de alegorías continuas y no hechos “históricos” basados en “conjeturas” (MCD, 884) que llevan al enfrentamiento verbal porque “no querían reprobar la vida común de los hombres” (MCD, 840), ni tampoco admite “sugestiones”: “tiene no sé qué virtud especial, que muchas veces quiero llegar a ella y no puedo, y si le arrojara sugerencias no las admite (MCD, 292). Recuérdese que esa “virtud” tan difícil de explicar, salvo con la expresión tan castiza “no sé qué”, que tan bien refleja Pardo Bazán y a su vez nos recuerda el poema sanjuanista, nos vincula en cierto modo a la singularidad de un conocimiento que lleva a la perfección, como dice en el siguiente fragmento:

En la mesa comieron el Señor y su Madre santísima de algunos regalos de los que servían, pero con suma templanza y disimulación de su abstinencia. Y aunque a solas no comían de estos manjares, como antes he dicho, pero los Maestros de la perfección, que no querían reprobar la vida común de los hombres, sino perfeccionarla con sus obras, acomodábanse a todos sin extremos ni singularidad pública, en lo que por otra parte no era reprehensible y se podía hacer con perfección (MCD, 840).

La utilidad de este sendero es seguir la disciplina de María, al margen de los apóstoles “que huyeron”, que beneficia al discípulo en “no acostumbrarse a lo sensible”, ni a lo material, para poder recibir la luz interior a través de esta ciencia:

En la caída de los demás apóstoles quiero, carísima, que adviertas el peligro de la fragilidad humana, que aun en los mismos beneficios y favores que recibe del Señor fácilmente se acostumbra a ser grosera, tarda y desagradecida, como les sucedió a los once apóstoles, cuando huyeron de su Maestro celestial y le dejaron con la incredulidad. [...] Con este ejemplo y doctrina quedarás, hija mía, enseñada a ser mi discípula espiritual y no terrena y a no acostumbrarte a lo sensible, aunque sean los favores del Señor y míos. Y cuando los recibieras, no detenerte en lo material y sensible, sino levantar tu mente a lo alto y espiritual, que se percibe con la luz y ciencia interior y no con el sentido animal (MCD, 959-960).

Para SMJA la “ciencia de los santos” (MCD, 1198) es de los “Santos Padres” (MCD, 889) o primeros cristianos gnósticos, como apunta la autora en la siguiente referencia, en la que María santísima representante la pureza de los primeros cristianos,

y oculta dentro de su ser femenino, nos muestra la ciencia de la que Sor María de Jesús es vivo ejemplo:

Y de verdad fue cosa nueva y admirable para todos los ángeles y santos ver que una mujer en carne mortal fuese levantada y llamada al trono del gran consejo de la beatísima Trinidad, para darle cuenta de los misterios ocultos a los demás y que estaban encerrados en el pecho del mismo Dios para el gobierno de su Iglesia (MCD, 1272).

Subraya lo transcendental en el rito católico y la motivación última de éste, meditar o dicho de otra manera, “la vida eterna, toda es contemplativa” (MCD, 762). Pero este sistema complejo es difícil de explicar o describir sobre qué principios psicofísicos se basa:

He sentido siempre gran violencia, porque la inteligencia es fecunda y la palabra estéril, con que no corresponde el parto de las razones a la preñez del concepto, y quedo siempre con recelo de los términos que elijo y muy descontenta de lo que digo, todo es menos y no puedo suplir este defecto ni llenar el vacío entre el hablar y entender (MCD, 1087).

Todo tiene una repercusión en el mundo del espíritu, y viceversa, porque somos expresiones de ese mundo y las doctrinas que se desarrollan en el tratado básicamente transmiten esa idea y, aunque los católicos creen conocer estos sacramentos por la fe o la confianza que tienen en su Iglesia, nos demuestra la autora que cada misterio “explícito” tiene una explicación transcendental o práctica espiritual “implícita” que no implica intelecto, sino que intervienen “otras” circunstancias.

Y en esta fe explícita de los misterios revelados, confesamos implícitamente los que en sí encierran y no ha sido necesario manifestarse al mundo, porque no son precisamente o los reserva Dios para el tiempo oportuno, otros para el último día, cuando se revelarán todos los corazones en la presencia del justo Juez (MCD, 884).

Nuestra autora quiere compartir este conocimiento con todo el mundo y aclara que se debe descartar lo mental o el intelecto cuando se trata de conocer lo espiritual y “que se oyera por todo el orbe, para despertar a los hijos de la vanidad y amadores de la mentira” (MCD, 905).

El intento del Señor en mandarme escribir esta Historia, como otras veces he dicho y muchas he entendido, es manifestar algunos de estos ocultos sacramentos sin opiniones ni conjeturas humanas, y así dejo escritos muchos que se me han declarado y conozco restan muchos de grande admiración y veneración [...] confesando con fe divina lo

principal de las verdades católicas, sobre que se funda todo lo que dejo escrito y lo que escribiré en lo restante de este argumento, en especial de la pasión de nuestro Redentor. (MCD, 884-885)

En resumen y antes de abordar la piedra angular de nuestro estudio que lo configura toda la información del capítulo siguiente, podemos decir que el símbolo de María es la ciencia atemporal de aquellos que buscan fundir su conciencia individual con el infinito, y que aquellos reyes que detentaban el poder en el pasado conocieron su existencia probablemente para tener el poder asegurado aunque no sabemos si realmente lo practicaron. Esa ciencia encriptada en los textos es lo que SMJA nos va a ayudar a dilucidar con la intención de que “lo entendamos mejor”.

8. ARTICULACIÓN DEL PROCESO MÍSTICO

Si “manifestar algunos de estos ocultos sacramentos sin opiniones ni conjeturas humanas” (MCD, 884), implica lo no mental, entonces el único soporte del espíritu que nos queda es el cuerpo, al que la autora denomina “arca irracional y material” (MCD, 181). Ese cuerpo, apartado del mundo, a solas con el espíritu, centrándose y concentrándose en lo divino, sirve para la contemplación, su verdadero y último objetivo. Por lo que esta ciencia no es ni elucubración mental ni tiene relación con la palabra, pero es la forma más rápida de encontrar a Dios al margen del razonamiento teológico ya que allí están “las sendas y atajos por donde con mayor seguridad y brevedad llegaría a la divinidad”. (MCD, 331). Es decir, una práctica psicofísica en donde el círculo interno es esencial, donde “se pudieron ceñir de nuevo con el cingulo que María santísima les entregó [...] para renovarse, reformarse y ceñirse” (MCD, 330) y, por tanto, nadie se imagina, que “este sacramento no le pudo alcanzar la sabiduría humana” (MCD, 884), porque no se puede estudiar de forma convencional porque si no puede crear “vicios sin provecho” y llevar al elucubrador por los senderos del orgullo, como nos advierte a continuación:

Porque el apetito de saber más de lo que conviene, nace de la poca humildad o caridad; y siendo vicio sin provecho, viene a ser de mucho daño, como le sucedió a Dina (Gén: 34, 1-3), que con inútil curiosidad saliendo a ver lo que no le era de provecho, fue vista con tanto daño de su honor (MCD, 251).

Se empieza en principio un proceso de “limpiar la casa” (MCD, 201), que es limpiar el cuerpo a través de la mesura o “mudar”, tanto las costumbres como la mente mediante la voluntad en desarrollar las virtudes descritas en el libro II, como apunta a continuación:

Nunca comió carne [...]. Su sustento era fruta, pescado, y lo ordinario, pan y yerbas cocidas, pero de todo tomaba en medida y peso, sólo aquello que pedía precisamente el alimento de la naturaleza y el calor natural, sin que sobrase cosa alguna que pasase a exceso y corrupción dañosa [...]. Este orden de la comida, en la cantidad siempre le guardó respectivamente, aunque en la calidad, con los varios sucesos de su vida santísima, se mudó y varió, como diré adelante (MCD, 529).

SMJA, mediante el artificio y lo lúdico, explica conceptos antiquísimos y profundos, así en el capítulo de la cena, la “ley de gracia”, que ella denomina como “nueva”. En este pasaje que a simple vista resulta curioso, por lo de qué tendrá que ver

la forma de cenar con lo espiritual, nos damos cuenta de que ni es cena, ni mesa, ni comida propiamente dicho, sino que todo es figurado.

La cena legal celebró Cristo nuestro bien recostado en tierra con los apóstoles, sobre una mesa o tarima que se levantaba del suelo poco más de seis o siete dedos, porque ésta era la costumbre de los judíos. Y acabado el lavatorio, mandó Su Majestad preparar otra mesa alta como ahora usamos para comer, dando fin con esta ceremonia a las cenas legales y cosas ínfimas y figurativas y principio al nuevo convite en que fundaba la nueva ley de gracia (MCD, 918).

Llevándolo al terreno de nosotros mismos, si indagamos lo que hay de “sacramento oculto” dentro de nuestro ser y que al sentarnos en el suelo posee 6 o 7 centímetros de alto, podemos deducir que se está refiriendo al hueso “sacro”, lugar en el que “Cristo”, o lo divino en nosotros, está recostado o tranquilo.

Dentro de nosotros, en nuestro interior, oculto y sagrado, permanece el hueso sacro y el coxis. Esa zona del cuerpo une lo superior con lo inferior, la base de nuestra columna y el soporte de nuestras dos mitades, anterior y posterior, controlando todos los procesos del organismo, dándoles energía o corriente eléctrica necesaria para su funcionamiento mecánico y químico. Esto se deduce a partir de la doble negación del siguiente fragmento donde el alma se encuentra en el “árbol de la vida”, metáfora del sistema nervioso y de cuya “médula” se obtiene la sustancia o “fruto” de importancia transcendental: “no ha sacado el fruto conveniente para tu alma el árbol de la vida de mi Historia que has escrito, ni ha llegado a la médula de mi sustancia” (MCD, 15).

SMJA, siguiendo la tradición del *Apocalipsis*, llama al sacro “cabeza de dragón” y a la columna “antigua serpiente Lucifer”, que como “el dragón grande [...] estaba atento a las obras heroicas de María santísima” (MCD, 292). Las siguientes imágenes del hueso sacro con sus “cuernos”, el coxis y la columna vertebral, dan razón evidente de lo que se ha dicho. Entendiendo esto se puede hacer lo mismo con la metáfora de “El árbol de la vida”, donde el entramado de nuestro sistema nervioso, que conforma el cuerpo humano, permite que se enrosquen dichos nervios como una serpiente. Si hueso sacro es “la antigua serpiente” o “cabeza de dragón” de nuestra columna vertebral que a su vez es “fundamento”, “columna” o “peana”, el coxis es nuestra “piedra angular”.

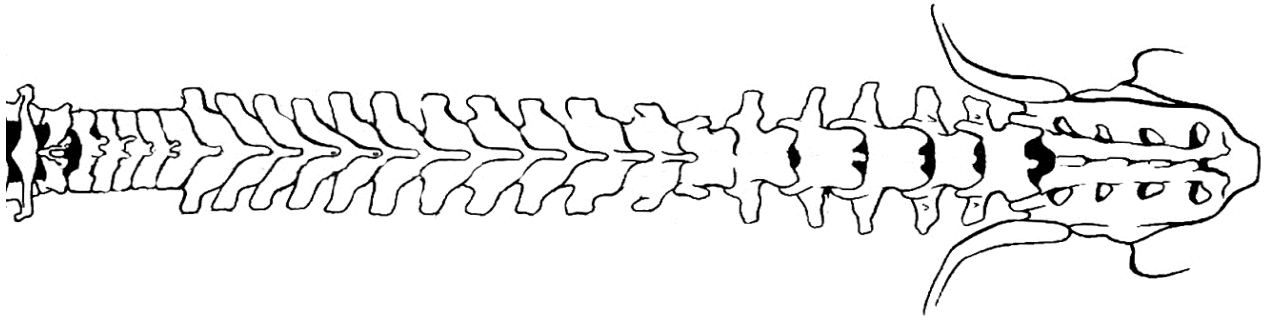


ILUSTRACIÓN 5, DIBUJO DE LA COLUMNA

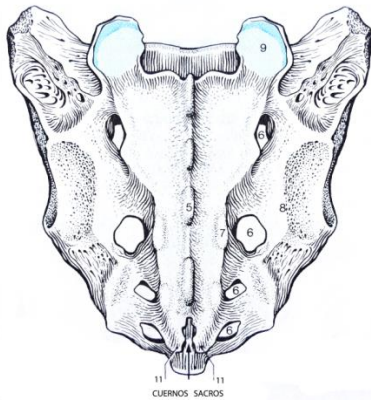


ILUSTRACIÓN 6, DIBUJO DEL SACRO

El potencial que vive en cada ser humano para poder alcanzar el estado místico, es la alegoría de la Jerusalén celeste. Refiriéndose esta última denominación a que es dentro del cuerpo y en nuestro interior donde debemos apartarnos para poder realizar estos ejercicios. Lo pueden ejercitar tanto hombres y mujeres de cualquier condición, como la ejemplificación de las “Marías” que fueron las primeras que “llegaron y entraron al monumento y cerca de la puerta vieron al ángel que revolvió la piedra, sentado sobre ella, y su rostro refulgente, los vestidos como la nieve que las habló y dijo “No temáis, que sé cómo buscáis a Jesús Nazareno”” (MCD, 1079).

El que practica debe tener una concentración absoluta con los ojos cerrados o “candado a tus ojos”. Y completamente relajado, aislándose del exterior y centrándose dentro de sí mismo, o “cerradura de circunstancia a todos tus sentidos”:

Trabaja, pues, en recoger todas tus fuerzas al interior; y antes y después de recibirle atiende a la fidelidad de esposa que le debes guardar, y en particular has de poner candado a tus ojos y cerradura de circunstancia a todos tus sentidos, para que en el templo del Señor no entre otra imagen profana ni peregrina (MCD, 1188).

Se debe tener una postura corporal serena e inmóvil, con la espalda recta, o “recta intención” (MCD, 1087). La forma de enfocar los ojos es a través de “una sencilla vista” (MCD, 1185) u ojo único por donde “la luz interior en el profundo golfo” (MCD, 1189) invade los otros sentidos, que ya no son como los de cualquier persona sino que cambian en todas sus percepciones y donde se oye lo santo, lo sublime o música: “Del sentido del oído usaba algo más, [...] que por este sentido no entraban especies de sonido ni voz que disonase algo de la santidad” (MCD, 1185).

En el pasaje siguiente el “centro” es la columna vertebral y la “estopa” es la energía que se acumula y es despertada con oxígeno. La “piedra” inicial donde se origina el fuego o “centella” (MCD, 294) es el coxis, en sentido figurado, “Lucifer, [...] Muy débil y enano eres para tan loca presunción” (MCD, 294). Se enciende mediante la llama o chispa gracias al oxígeno que da el aliento o técnica de respiración, en la que el aspirante mantiene “recta la intención” o la espalda recta, respirando como el que “enciende tan presto la estopa”, con la que “herida la piedra de la generosa virtud, con mayor fuerza despide más centellas y fuego de divino amor. Estuvo nuestra invencible Reina tan superior e inmóvil a la batería del infierno, que en su interior ni se alteró, ni

dio por entendida tantas sugerencias” (MCD, 294). Es decir, no se dejaba distraer por nada, ni en la lucubración mental ni nada exterior.

La descripción de cómo el cuerpo humano se transforma en batería eléctrica, o descrito bajo las expresiones sucesivas de “encendida la estopa”, “quitar la piedra” y “mar que corre con ímpetu”, nos explica lo que es la práctica de la contemplación con la que se consigue “acometer a la ciudad de Dios” (MCD, 294).

Y te aseguro, hija mía, que ninguna buena obra de las que hacen los hombres con recta intención y corazón se queda sin gran premio de contado, porque ni el fuego en su grande actividad enciende tan presto la estopa dispuesta, ni la piedra quitado el impedimento se mueve tan presto para el centro, ni el mar corre en su ímpetu ni va con tanta fuerza como la bondad del Altísimo y su gracia se comunica a las almas cuando ellas se disponen y quitan el óbice de las culpas que detiene como violento al amor divino (MCD, 1087).

El cuerpo purificado aparece representado en el primer libro del tratado agredano bajo la simbología de las piedras que adornan a la Mística Ciudad o Jerusalén celeste. Dichas piedras representan el conocimiento médico de la época con las diferentes formas trituradas y mezcladas con otros compuestos que podían equilibrar cualquier tipo de anomalía humoral (Dioscórides, 2006, pp. 419-439).

Se activa todo este mecanismo mediante una técnica de respiración que por el siguiente fragmento entendemos que busca la suspensión del aliento, como nos describe nuestra autora:

Y así el entendimiento en el Padre engendra y no en el Hijo, porque es engendrado y la voluntad en el Padre y en el Hijo espira y no en el Espíritu Santo, que es espirado. Y por esta razón al Padre y al Hijo se les atribuye enviar, como principio activo, al Espíritu Santo ad extra y a él se le atribuye el ser enviado como pasivamente (MCD, 1154-1155).

Ante este pasaje, nos percatamos que solo una Maestra con la talla de SMJA podría transmitir esta enseñanza por escrito de tal magnitud. Recordemos que San Juan de la Cruz hizo referencia al “aire delgado” (2000, pp. 103-104) relacionado con el primer libro de los reyes bíblico (1R. 19, 11-12), el mismo texto que menciona Quevedo en su *Memorial por la defensa del Patronato de Santiago* (1644). Además, recordemos lo que Sainz Rodríguez apunta sobre el origen de la literatura mística en las postrimerías védicas (1927, pp. 76-80), idea que también aparece en la tesis de El Fathi (1993) y, para unir todas las referencias que hemos ido señalando en distintos momentos de

nuestro trabajo, añadimos lo redactado por Pardo Bazán en su cuento *El sabio* (1903, pp. 394-398). Por esta razón extraemos los siguientes versos del libro que resumen todo ese conocimiento védico, el *Bhagavad Gita* que nos ofrece su explicación sobre la respiración, y nos otorga la seguridad de que esa “ciencia de los santos”, tan antigua como la humanidad, siempre tuvo un mismo principio, repetido edad tras edad para aquellos que quieran oír:

Other devotees offer as sacrifice the incoming breath of prana in the outgoing breath of apana, and the outgoing breath of apana in the incoming breath of prana, thus arresting the cause of inhalation and exhalations (rendering breath unnecessary) by intent practice of pranayama (Gita 4, 29).

A muni –he who holds liberation as the sole object of life and therefore frees himself from longings, fears, and wrath- controls his senses, mind, and intelligence and removes their external contacts by (a technique of) making even, or neutralizing, the currents of prana and apana that manifest as inhalation and exhalation in the nostrils. He fixes his gaze at the middle of the two eyebrows (thus converting the dual current of the physical vision into the single current of the omniscient astral eye). Such a muni wins complete emancipation (Gita 5, 27-28) (*The Bhagavad Gita*, 1996).

¿Cómo se consigue crear el circuito representado en el anillo, el cinturón o “cíngulo” (MCD, 330) cerrado de la corriente que sube por la espalda y que baja como el río por el lado anterior de la persona? Merced al interruptor de la lengua mediante un determinado gesto:

Toda la esfera de las criaturas, [...] se apresuraba a unirse con el mar, de donde salió, para volverse a él, y redundar de allí otra vez su maternal clemencia sobre la Iglesia (MCD, 1398-1399).

Bebía las aguas de la vida en su misma fuente, saciaba sus ardentísimos deseos, llegaba a su centro y cesaba aquel movimiento velocísimo para volverle a comenzar de nuevo (MCD, 1401).

La preñez de concepto, y quedo siempre con recelo de los términos que elijo y muy descontenta de lo que digo, porque todo es menos y no puedo suplir este defecto ni llenar el vacío entre el hablar y entender (MCD, 1087).

En la descripción que hace Sor María nos transmite una sensación muy caliente y en principio poco agradable al cuerpo, llamado también “el libro cerrado con siete sellos” (MCD, 909) o “siete cabezas” (MCD, 1190). A través del recurso del “corax” nos habla de una “circunvalación” tan ardiente como el fuego del infierno, que produce sensación de febrilidad en la cabeza y en el pecho:

Vio que este dragón con siete cabezas subía como por el mar, siguiéndole los demás, y aunque en las fuerzas salía muy debilitado, de la manera que se halla el convaleciente después de una larga enfermedad y grave que no puede casi tenerse, con todo eso, en la

soberbia y enojo sabía con implacable indignación y arrogancia, que en esta ocasión se conocían ser mayores que su fortaleza, como lo dijo Isaías; porque de una parte manifestaba el quebranto que en él había causado la victoria de nuestro Salvador y el triunfo que de él alcanzó en la cruz, y por otra descubría un volcán de indignación y furor que ardía en su pecho contra la Iglesia santa y sus hijos. En saliendo sobre la tierra, la rodeó y reconoció toda, y luego se encaminó a Jerusalén para estrenar allí su rabiosa indignación en las ovejas de Cristo. Y comenzó de lejos a reconocerlas, acechando y circunvalando aquel humilde pero formidable rebaño para su arrogante malicia (MCD, 1190-1191).

En el segundo fragmento nos explica más anatómicamente la razón psicofísica de semejante “rodeo” o “retorno de la sangre”:

El modo con que obraba el Altísimo este milagro era así: En recibiendo María santísima las especies sacramentales se retiraba del lugar común del estómago donde se cuece y actúa el natural alimento, para que con el poco que alguna vez comía la gran Señora no se confundiesen ni mezclasen ni se gastasen con él. Y retirado el santísimo Sacramento del lugar del estómago se ponía en el mismo corazón de María, como en retorno de la sangre que dio en la encarnación del Verbo para que de ella se formase aquella humanidad santísima con quien se unió hipostáticamente, como declaré en la segunda parte. La comunión de la eucaristía sagrada se llama extensión de la encarnación, y así será justo que participase esta extensión con otro nuevo y particular modo la feliz Madre que también con modo milagroso y singular concurrió a la misma encarnación del Verbo eterno (MCD, 1184).

SMJA también expresa la circularidad a través de la imagen: María santísima “bajó hasta el polvo” (MCD, 1091) y el Señor sube en “admirable ascensión” (MCD, 1092). Con esta alegoría se representa la sublimación de la tendencia irascible, que sube, y la concupiscible, que baja dentro del cuerpo humano. Estas dos tendencias naturales y “animales” tienen su explicación: “la concupiscible [...] es primero que la irascible, porque del apetecer la concupiscible nace el repeler la irascible a quien impide lo apetecido.” (MCD, 241). Son los dos polos del individuo, anterior y posterior del cuerpo, que se “repelen” porque en realidad son corrientes energéticas antagónicas. Su descompensación provoca las distintas patologías psicológicas o físicas, mientras que su equilibrio genera un individuo perfectamente saludable en mente y cuerpo.

Nosotros hemos representado dicho círculo o sublimación con el siguiente gráfico:

LA CONTEMPLACIÓN

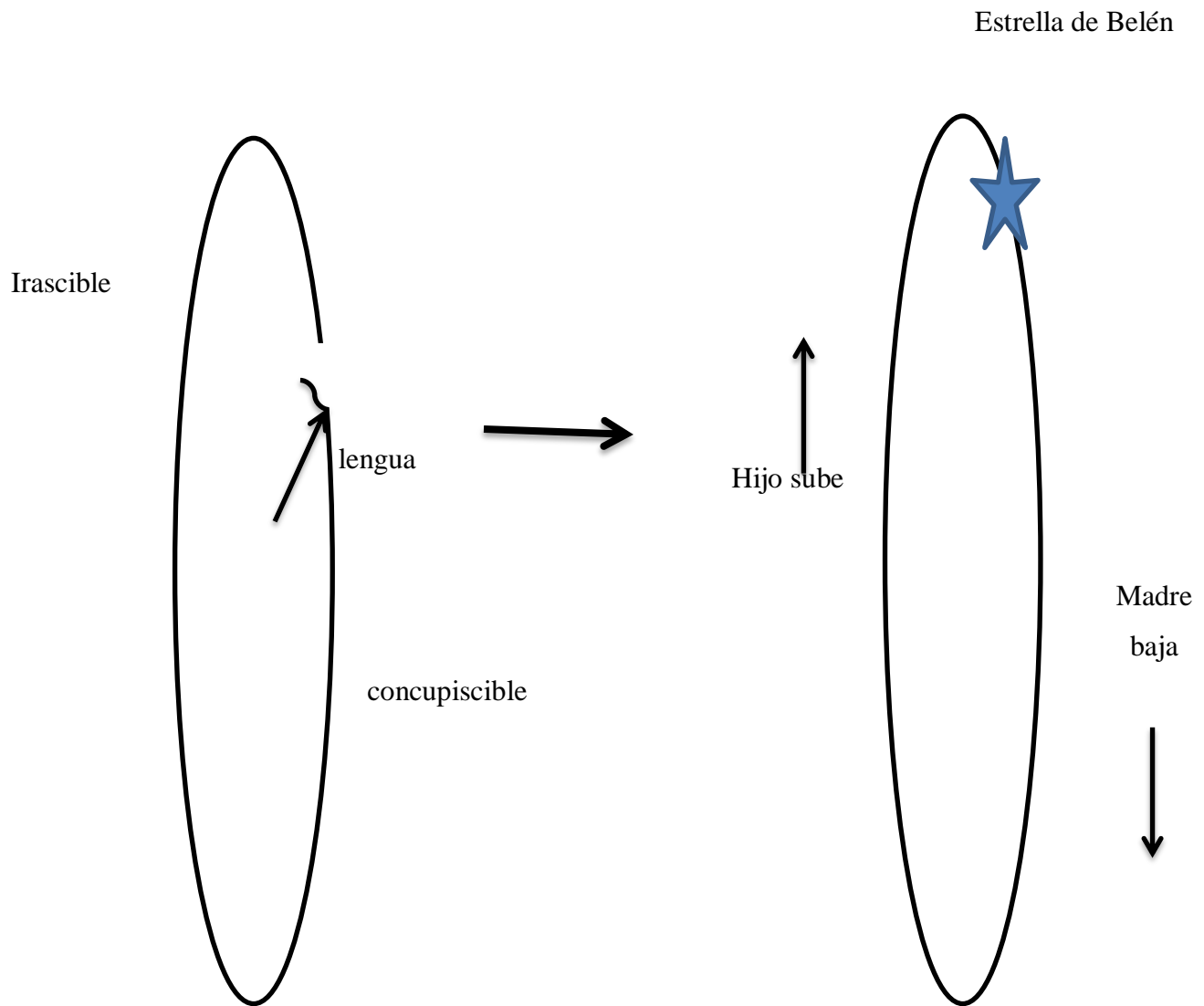


ILUSTRACIÓN 7, ANILLO DE FUEGO

Esta práctica puede producir en el aspirante una parada cardíaca: “la visita del Espíritu Santo, que sobre corazones encontrados y discordes no puede tener asiento” (MCD, 1153), o “en el corazón de la criatura racional hace el amor algunos efectos semejantes a la gravedad en la piedra” (MCD, 1319).

La piedra cae, se para y deja de moverse, atraída por la gravedad del amor o energía que corre por el centro del organismo. Se indica la inmovilidad y lo peligroso que resultan estas técnicas, porque dan al aspirante la apariencia de estar muerto, no respirar, no moverse el corazón, y todo ello mientras la “corriente” no deja de dar vueltas dentro del organismo, donde “no lo pudiera tolerar sin perder la vida, porque duró esta batería doce horas enteras”. (MCD, 1363).

Nos explica cómo comulga con la Luz divina de la que SMJA tanto habla y la necesidad de alimento “grosero”, pues el organismo crea “otra” forma de alimentarse, o como se especifica, en los fragmentos expuestos previamente, y que repetimos a continuación, por el interés que ofrecen: primero, “pan subcinericio” segundo “maná” y tercero, “vino” o “convirtiendo el agua en vino”.

El primero, del pan subcinericio que dio a Elías, y era de tal virtud que le confortó para caminar hasta el monte Oreb. El segundo, del maná, que se llama pan de ángeles, porque ellos le preparaban cuajando el vapor de la tierra y así condensado y dividido en forma de granos le derraman en ella, y tenía tanta variedad de sabores, como dicen las Escrituras, y su virtud era muy poderosa para alimentar el cuerpo. El tercer ejemplo es el milagro que hizo mi Hijo santísimo en las bodas de Caná, convirtiendo el agua en vino y dando tan excelente sabor y virtud al vino, como parece de la admiración que tuvieron los que le gustaron (MCD, 820).

Entre los efectos, se puede ver luz dentro de sí mismo:

Hallaron la estrella que a la entrada habían perdido y con su luz llegaron a Belén y al portal del nacimiento, sobre el cual detuvo su curso y se inclinó entrando por la puerta y menguando su forma corporal, hasta ponerse sobre la cabeza del infante Jesús, no paró, y le bañó todo con su luz, y luego se deshizo y resolvió la materia de que se formó primero (MCD, 595).

Y también, no se necesita de alimentos para vivir porque la energía generada por la práctica es suficiente para la existencia:

Y le he llamado manjar celestial, porque no he tenido otros términos para explicarme; y no sé si éstos son a propósito, porque dudo de dónde venía esta comida y qué calidad tenía, y en el cielo no entiendo haya manjares para alimentar los cuerpos, pues allá no será necesario este modo de vida y alimento terreno. Y aunque los sentidos tengan en los bienaventurados algún objeto deleitable y sensible, y el gusto sienta algún sabor como los demás, juzgo que no es esto por comida ni alimento, sino por otro modo de redundancia de la gloria del alma (MCD, 819).

Hija mía, bien has dudado, [...] pero el manjar que los ángeles administraron a mi Hijo santísimo y a mí [...] le llamas celestial; [...] porque la virtud de aquel alimento se la dieron del cielo y no de la tierra, donde todo es grosero, muy material y limitado (MCD, 819-820).

Todo este conocimiento se sintetiza en las letras de MARÍA, que de las diversas etimologías nos quedamos con la de san Jerónimo “Marar, gota de mar” (Vinatea Recoba, 2013, p. 124) como regalo a la Iglesia en los nuevos tiempos, para aquellos que buscan fundir su conciencia individual con el infinito y renovarse en santidad, tal como en su día hizo nuestra autora:

Iglesia nueva, ley nueva, sacramentos nuevos. Y habiendo hecho tan nuevos favores a los hombres como darles a su Hijo unigénito, les hacía otro singularísimo de enviarles a la Madre tan renovada y nueva con admirables dones y potestad de distribuir los tesoros de la redención que su Hijo puso en su voluntad. [...] Para esto la envió a la Iglesia desde su real trono, renovada con la imagen de su Unigénito, sellada con los atributos de la divinidad, como un trasunto copiado de aquel original, cuanto en pura criatura era posible, para que de ella se copiase la santidad de la nueva Iglesia evangélica (MCD, 1134).

9. EPÍLOGO AL SEGUNDO NIVEL DE LECTURA

No puede haber una bella ciudad sin un bello jardín que la adorne, por lo que si la ciudad de la que habla Sor María es el ser humano, el jardín es donde se esconden sus más bellas virtudes. Ese jardín barroco está lleno de laberintos, bellas fuentes, hermosas flores, lagos maravillosos y animales bellísimos. La escala es uno de sus mejores adornos.

Desde nuestro estudio no negamos la existencia de la Gracia y por tanto de aquellos seres, que como todo en la vida y las artes que la adornan, nacen con un don o predisposición especial y sin tener noción teórica las ejecutan como verdaderos maestros desde su más tierna infancia. Lo mismo ocurre con la inclinación hacia el mundo espiritual y la manifestación de lo divino dentro del humano, poseedor, de forma inherente de todos los secretos de la creación. Lo que sí subrayamos tras nuestro estudio es que aquellos que realmente sabían del mundo críptico del espíritu dejaron la huella que debían seguir dentro de ese sendero escarpado, los que, bien por “curiosidad”, bien por auténtica vocación pudieran transitarlo en su estudio o trabajo sin caer en extraños abismos. Sin embargo, y a pesar de sus peligros no deja de ser un mundo apasionante donde brotan las más bellas y desconcertantes flores del género humano.

Para Sor María ese jardín significa conversar con los ángeles y llevar una vida cuya única meta es el amor a Dios, como nos lo recuerda en su *Jardín para el recreo del alma* (2009b), o vivir otra realidad en consciencia espiritual, donde la alegoría de un espacio bello, femenino, amoroso se transforma en una realidad inefable, que han buscado otros autores en distintos tiempos y lo han representado en sus visiones literarias como en *La Divina Comedia* de Dante, como hemos analizado, o la *Amorosa Visione* de Boccaccio, el *Roman de la Rose* y el *Sueño de Polífilo*.

Al igual que los jardines barrocos encontramos espejos en los que lo negativo se transforma en positivo y viceversa o se juega con la transformación de lo aparente en real, y mediante el entramado de palabras, también en SMJA se puede encontrar una proyección paralela:

Y en las cosas que escribo no convenía introducir disputas, porque desde el principio, como entonces dije, entendí del Señor que quería escribiese toda esta obra sin opiniones, sino con la verdad que la divina luz me enseñaría. Y el juzgar si lo que escribo tiene

conveniencia con la verdad de la Escritura y con la majestad y grandeza del argumento que trato y si tienen las cosas entre sí misma conveniente consecuencia y conexión, todo esto lo remito a la doctrina de mis maestros y prelados y al juicio de los sabios y piadosos. La variedad de opiniones es casi necesaria entre los postreros a los que mejor les satisfacen de los antiguos; pero lo más de unos y otros, fuera de las historias canónicas, se funda en conjeturas o en autores dudosos, y yo no podía escribir por este orden, porque soy mujer ignorante (MCD, 653-654).

Dentro de este jardín, con estas palabras, que parecen el rugido atenuado de un bello león, quién creará la Majestad de una monja de clausura, o la humildad de un Rey, apodado Planeta, receptor de la obra, y en definitiva, quién creará que todo este tratado está hablando de la experiencia personal de SMJA haciendo de él su propia autobiografía.

10. TERCER NIVEL DE LECTURA

En esta última parte de nuestro trabajo de investigación, que hemos denominado tercer nivel de lectura, heredero del segundo, vamos a abordar una serie de hipótesis como resultado de nuestro análisis anterior, sobre todo a partir de los datos que por su reiteración en la composición nos obligan a detenernos en ellos y plantear, por su presencia, una serie de reflexiones hacia el texto y los posibles motivos de la autora a la hora de utilizarlos.

Recordemos que en nuestro primer nivel de lectura hicimos un resumen de los ocho libros con la progresión de sus doctrinas, y en el segundo nivel hemos sugerido las múltiples posibilidades discursivas que pueden llegar a tener las figuras retóricas gracias a un contexto literario específico. Además de este nivel de decodificación hemos sugerido la posibilidad de descifrar el texto en el que tras la “letra” y su “cifra” se esconde otra posible letra que, dispuesta en un “orden y modo” determinado, genera otro mensaje. En este proceso no nos hemos detenido pero sí lo hemos apuntado sucintamente.

Tras percatarnos del ingenio creativo de SMJA, nos sumamos a la opinión de Pardo Bazán sobre la obligación de su presencia entre las primeras figuras de los “escriturarios” patrios y, por esa razón, nos llaman poderosamente la atención los aparentes “errores” o vacilaciones ortográficas, por otra parte, bastante común en la época, o gramaticales que nos hemos encontrado en nuestro estudio y que también señala la edición de Solaguren et al. (2009a) en su prólogo. Sólo la recopilación de dichos “fallos de estilo” se merece otra tesis. Los estudiosos lo achacan a la falta de cultura de SMJA, como vemos en dicha introducción (2009a): “Se ha de advertir que la autora no siempre sigue criterios fijos aplicados invariablemente, ni aún a los mismo vocablos, pues tan pronto escribe en la forma indicada como en la que coincide con el lenguaje actual. Las variantes que hemos señalado pueden ser, a veces, simple fruto del desconocimiento de las reglas de ortografía. No revela otra cosa el empleo, al parecer tan arbitrario, de la h, por ejemplo. La falta de fijeza en el modo de escribir no revela en la autora una asidua lectora” (p. LVII).

Creemos que para poder entender este nivel es necesario tener en cuenta la posible presencia de un macrotexto para cuya identificación es necesaria una transcripción exacta del tratado que permita realizar un análisis de los elementos

diseminados en esta obra. Las técnicas informáticas modernas que, más que futuro, ya son presente, pueden relacionar aquellos elementos en apariencia parciales a través de un análisis informático y agruparlos en patrones lingüísticos con sentido. En nuestro trabajo de investigación atenderemos sucintamente a las posibles pistas con las que SMJA nos da a entender esta circunstancia a través de pautas matemáticas evidentes, como ocurre con el tratado, *De Oratione*, de Antoni Llull (1510-1582)-familiar directo de Ramón Llull (1232-1316)-, estudiado por Martínez Falero (2009) y en el que destaca la aritmética o el cálculo como “el método de los métodos y madre de todo razonamiento y sabiduría, la primera nos ha dado la dialéctica, y los puntos principales primeros de la retórica, al considerar la facultad de calcular que en las cosas se halla lo uno y lo múltiple, lo más y lo menos, lo igual y lo desigual, lo semejante y lo desemejante, y lo comparado” (p. 164).

Entre ellas primero nos percatamos de la sutileza de este nivel por la posible relación aritmética- música dentro de su confección en la que se busca la esencia del conocimiento, unificando de esta forma distintas disciplinas pero con un fundamento común, como norma mnemotécnica con la posibilidad de superponer conocimientos muy dispares bajo un mismo término: “las reglas de la mnemotécnica “clásica” confluyeron con los proyectos de unificación de las ciencias del siglo XVII: su principal instrumento es un *ars combinandi* que se identifica con el cálculo matemático” (Mortara Garavelli, 1992, p. 324).

Por estas razones, este tercer nivel de lectura más espiritual o “tercer cielo” dado por la Gracia no se puede expresar con palabras directas, ni describirla a primera vista por una mentalidad cartesiana. Debe entenderse en la permutación o “conmutación” de los términos, primero sobre uno que a simple vista no tiene sentido, denominado “suelo” o “estar ciego”, y que abre paso a otro nivel, el segundo, entendiendo el concepto “unidad” del conocimiento o “luz del sol”, que abre paso al “tercer cielo” legible por aquellos “Pablos” que pueden acceder a él, como metafóricamente apunta SMJA: “volvió del rapto conmutado Saulo en san Pablo y levantándose del suelo pareció estar ciego, sin que pudiese ver la luz del sol” (MCD, 1247), con una finalidad o “preparación” para algo superior: “y con esta preparación fue elevado al cielo empíreo, que él llamó el tercer cielo, confesando también que no sabía si fue este rapto en el cuerpo o sólo en espíritu” (MCD, 1247).

Persistiendo en el aspecto aritmético, en segundo lugar nos detendremos dentro del relato en las edades de María que están presentadas como si fueran un tablero, a modo de juego de la oca o laberinto y, en tercer lugar, estableceremos otra reflexión sobre un problema matemático, cuya solución daremos desde un punto de vista artístico.

10.1. Aspecto aritmético y musical

Al final del libro cuarto, para abordar este nivel, encontramos la siguiente afirmación de SMJA en la que subraya una intención no beligerante que, por todo lo explicado por la autora, hay que entenderlo desde el mundo interior, el de la “luz”, que junto al verbo o “sonido” genera la comunicación sin disputas, es decir, la música inefable, y más que hablar de “historias canónicas que se fundan en conjeturas”, o elucubraciones mentales, lo que nos transmite a través de su composición escrita es aquello que no se puede entender mediante el razonamiento lógico, sino desde la pureza intuitiva o de “mujer ignorante” que no necesita copiar a nadie:

Y en las cosas que escribo no convenía introducir disputas, porque desde el principio, como entonces dije, entendí del Señor que quería escribiese toda esta obra sin opiniones, sino con la verdad de la divina luz me enseñaría. [...] La variedad de opiniones es casi necesaria entre los que escriben, gobernándose unos por otros autores y siguiendo los postreros a los que mejor les satisfacen de los antiguos; pero lo más de unos y otros, fuera de las historias canónicas, se funda en conjeturas o en autores dudosos, y yo no podía escribir por este orden, porque soy mujer ignorante. (MCD, 653-654)

Es por tanto el nivel más abstracto, donde la comunicación se puede reducir simplemente de espíritu-emisor a espíritu-receptor, a diferencia del diálogo a tres en toda la obra: Dios, María santísima y Sor María, en el primer nivel de lectura y diferente del segundo nivel de lectura, en donde toda la sabiduría obtenida, por los estados elevados de consciencia de la abadesa se transmiten a su discípulo Felipe IV, y donde la autora se “disfrazaba” de María santísima para poder transmitirla.

En este tercer nivel, a través del canal que sigue siendo MCD, la excepcionalidad radica en que el código se expresa en un lenguaje determinado por un ritmo, su musicalidad y su relación con las matemáticas. Como afirma Falero (2009) en relación con un extracto del Gorgias platónico: “Así pues, hay otras artes cualquiera que se sirven de un lenguaje, como la aritmética, la geometría, el cálculo o el cálculo de probabilidades. Aunque, sin duda, se constituyen mediante lenguajes, y también la medicina, cuando trata con qué método conviene que sea curado el cuerpo” (p. 133).

Nos percatamos de la presencia de variables repetitivas no sólo en los juicios que quiere transmitir la autora sino en la forma de escribirlos, con una reiteración evidente y contagiosa cuya influencia está presente en nuestro trabajo de investigación. Esto demuestra la escrupulosidad con que SMJA ha utilizado los mismos términos y palabras que con una intención buscada y dependiendo del contexto y la perspectiva (aritmética, geométrica, musical, médica, astrológica...) nos puede sugerir diferentes mensajes.

Hemos escogido varios fragmentos en los que SMJA, con su estilo característico, relaciona la presencia de los “ángeles” con la transmisión del saber inefable, cuya armonía subyace en el concepto de “naturaleza angélica”, que nosotros relacionamos con la intuición, y cuyo contrario son los “demonios” o elementos discordes o disonancias o falta de discernimiento:

En todas ellas quiero que te señales mucho, como otras veces te lo dejo mandado, y en especial en los misterios de la divinidad y humanidad de mi Hijo santísimo y en los de mi vida y de mi gloria. Después de esto quiero que tengas singular veneración y afecto a la naturaleza angélica [...]. Quiero que procures asimilarte a ellos en la pureza de tu alma, en la alteza de los santos pensamientos, en el incendio del amor y en vivir como si no tuvieras cuerpo terreno y pasiones. Ellos han de ser tus amigos y compañeros en tu peregrinación, para que después lo sean en la patria. Con ellos ha de ser ahora tu conversación y trato familiar, en que te manifestarán las condiciones y señales de tu Esposo y te darán cierta noticia de sus perfecciones, te enseñarán los caminos rectos de la justicia y de la paz, te defenderán del demonio, te avisarán de sus engaños y en la ordinaria escuela de estos espíritus y ministros del Altísimo aprenderás las leyes del amor divino. Óyelos y obedécelos en todo (MCD, 1442).

En el texto agredano, donde aparecen metáforas como “doncella” y “avecillas” también representan el siempre armónico mundo transcendental:

Y todo esto junto y gobernado por la sabiduría de una doncella hacía armonía admirable y dulcísima para los oídos del Señor y admirable para todos los espíritus angélicos. [...] Y tal vez para darla algún aliento sensible, por el mismo imperio del Señor venían a visitarla muchas avecillas, y como si tuvieran discurso la saludaban con sus meneos y la daban concertadísima música a coros y aguardaban su bendición para despedirse de ella. [...] Y este día les habló la Señora de las criaturas, mandó a diversos géneros de aves que con ella estaban reconociesen a su Criador [...] de nuevo hicieron coros y cantaron con muy dulce armonía [...]. Solían otras veces traerle flores en los picos y se las ponían en las manos, aguardando que les mandase cantar o callara a su voluntad (MCD, 418-419).

Para nuestra autora las fuerzas angélicas son los verdaderos príncipes que gobiernan en la “naturaleza terrena”, o dicho de forma más explícita, lo sutil que gobierna la materia: “Príncipes y señores míos, respondí yo, mucho se le pidió a

Moisés, que en naturaleza terrena tuviera operaciones angélicas” (MCD, 18-19). A través de ellos mediante las oraciones, consigue “plenitud de su divina ciencia y gracia” que “usaba el Señor de diferentes medios en ilustrarla”. Bien con “visión abstractiva” más frecuente o “intelectual, más habitual y menos clara” (MCD, 709).

Estas y otras citas distribuidas por el tratado aluden a este tipo de comunicación o lenguaje primigenio u orto-purísimo, bien de los “ángeles”, bien de las aves, basado en la “armonía” o “aliento sensible” o intuición y que está relacionado con el funcionamiento del hemisferio derecho del cerebro. Creemos que la forma de transmitir ese lenguaje lo hace mediante el uso musical y onomatopéyico de las palabras, indicando un ritmo, una melodía con una clara función subliminal. Esta idea no solo ha sido constatada por mí sino por García Royo quien a su vez transmite las experiencias de aquellos que se adentraron en el libro.

Cuando repite un elemento de forma determinada que no pasa desapercibida, nos transmite otro significado, probablemente relacionado con la intuición. Este artificio señalado por Mortara Garavelli (1992), tiene en nuestro tratado a nivel retórico una función determinada aunque “el uso y el abuso de la aliteración fue considerada por los rétores antiguos [...] como una desviación ilícita (como “errores”): las repeticiones de la misma consonante o de la misma sílaba en el comienzo de palabras contiguas se denominaron respectivamente, en latín, con los helenismos homoeophoron y dysprophoron y fueron censurados como cacofonías” (p. 315). Sin embargo, Sor María de Jesús, en su propio estilo, consigue generar una polifonía de sonidos, intercalándolos y consiguiendo frases con un sentido y un significado determinados, demostrando una capacidad creadora fuera de toda duda.

Ejemplo de lo dicho lo confirmamos con el uso del grupo de fonemas como [o], [b], [d], [ob] del siguiente párrafo: “*Obedeció la humilde esposa a lo que ordenaba san José y, aunque no ignoraba la voluntad divina, tampoco quiso omitir esta acción de pura obediencia, como súbdita obsecuentísima*” (MCD, 543); o la alternancia de [otr], [le], [la], [do] de este segundo párrafo que generan una polifonía con una intención musical: “*atropellándole, otras le volvían atrás y le detenían, otras le arrastraban a un lado y a otro, a donde la fuerza diabólica les movía*”. Puede verse este ejemplo significativo de cuanto afirmamos:

Partieron todos del monte Olivete con gran túmulo y vocería, llevando en medio al Salvador del mundo, tirando unos de las sogas de adelante y otros de las que llevaba a las espaldas asidas de las muñecas, y con esta violencia nunca imaginada unas veces le hacían caminar aprisa atropell ndole, otras le volvían atrás y le detenían, otras le arrastraban a un lado y a otro, a donde la fuerza diabólica les movía (MCD, 961).

Creemos que la configuración musical del tratado intenta explicar el hecho de la sutileza de la música y su poder comunicativo y psicológico. Ante esta forma de escribir podemos entender por nuestra experiencia como lectores, en primer lugar cómo una composición escrita en prosa, como es el caso de MCD, envueltas en una musicalidad y asociadas a un mensaje, pueden afectar en cierta medida a la estructura cerebral del oyente, y ante su repetición continuada afecta, también, a su pensamiento, su conducta personal y social, por lo que, ante el mundo c nico e hipócrita y su forma de expresarse a través de la comunicación o las artes, Sor María advierte: “a los hechiceros, idólatras, que [...] siguen al demonio, todos los que obran la mentira y la maldad, no les aguarda otra herencia más de la que ellos mismos eligieron para sí” (MCD, 1135).

En segundo lugar, relacionando lo inefable o abstracto con lo rítmico y musical, se corresponde con el lenguaje matemático y musical para transmitir uno o varios mensajes, a través de las probabilidades de apariciones de fonemas o sílabas, así como su combinación, como la propia autora sugiere en la conmutación de Saulo y Pablo, donde [s] es [p] y [u] es [b], y aquí, por tanto, entramos en otro aspecto del amplio campo de la descodificación de un texto:

En una segunda menciona a su contemporáneo Athanasio Kircher (1602-1680), el afamado jesuita y sabio alemán, lo que invita a pensar en su *Arte Combinatoria* [...] Por otra parte, Kircher escribió en *Musurgia universalis* (Roma, 1650) que la música era un arte de combinaciones matemáticas, *Musurgia combinatoria* (Cortijo) (Juan Díez Rengifo 1592, pp. 93-94; citado en Schmidhuber de la Mora, 2015).

10.2. Aspecto matemático y lúdico

En relación con las edades de la vida de María, nos percatamos también de que el Tiempo constituye la base no sólo de la música sino de las matemáticas, entendidas ambas como artes dentro del juego cósmico. Esa intención lúdica implícita en MCD nos relaciona los cómputos aritméticos con el juego en el que la numeración de cada edad se corresponden con las casillas que marcan el avance de los números y que dichos números pautan las normas de ese juego representando en las diferentes acepciones de

“tránsito” o movimiento del jugador que puede ser de avance, retroceso, estancamiento, retorno o “rodeo”.

En el siguiente fragmento, a partir de lo abstracto o matemático, SMJA se refiere a la edad de la protagonista relacionándola con los “setenta ángeles”, diciendo y desdiciendo su edad, donde “sesenta” son en realidad “setenta” para volver a insistir en el número “sesenta”. La sucesión 70-70-60-70-70 la tenemos expresada de la siguiente forma que, aunque tenga su razón matemática dentro de la obra, como lectores nos enfoca la atención sobre la edad de María:

Y este beneficio le fue concedido a la Madre de Dios, aunque era superior en la dignidad y gracia a todos los serafines, porque era la viadora y en naturaleza inferior. Y cuando alguna vez se le ausentaba y escondía el Señor, como adelante veremos, estos **setenta** serafines la ilustraban y consolaban y con ellos confería los efectos de su ardentísimo amor y sus ansias por el tesoro escondido. El número de **setenta** en este beneficio tuvo correspondencia a los años de su vida santísima, que fueron no **sesenta**, sino **setenta**, como diré en su lugar. En este número se encierran aquellos **setenta** fuertes que, en el capítulo 3 de los Cantares, se dice guardaban el tálamo o lecho de Salomón, escogidos de los más valientes de Israel, ejercitados en la guerra, con espadas ceñidas por los temores de la noche (MCD, 95-96).

A nosotros, de este fragmento, lo que más nos llama la atención y, dentro del contexto referido a las edades de la protagonista, son las siguientes palabras: “más valientes de Israel, ejercitados en la guerra, con espadas ceñidas por los temores de la noche”, que nos transmiten un significado histórico. La perspectiva de MCD en que todo se repite gracias a la concepción temporal en forma circular, nos parece plausible ya que en la utilización de términos positivos como “más valientes” y “ejercitados en la guerra”, nos habla de caballeros cristianos, que no hebreos, que en Israel protegían con sus espadas aquellos caminos que llevaban a donde en su día estuvo Salomón, es decir el templo de Jerusalén, y que en la literatura medieval la presencia de dichos guerreros está estrechamente unida al *Cantar de los Cantares* bíblico, motivo recurrente en los libros de caballerías. Entre estos cruzados estuvo la fallida orden del Temple, precursores medievales de la adoración a María y también de lo que es el juego de la oca. Sobre este particular pueden verse los trabajos divulgativos de Atienza, *Guía de la España Mágica* (1989) y de Alarcón, *La otra España del Temple, leyendas y tradiciones templarias* (1988).

El juego de la oca más antiguo de Europa trataba sobre las miserias de la vida en la Corte, junto con sus peligros y trampas, y fue transmitido en la España de Felipe II por Alonso de Barros, como vemos en la siguiente explicación:

De origen incierto este juego lo transmitió Alonso de Barros quien trabajó al servicio de los Austrias, a partir de 1563 en las cortes de Felipe II y Felipe III, y de entre sus trabajos han llegado hasta nuestros días *La perla de los proverbios morales*, *Memorial sobre el reparo de la milicia*, *La filosofía cortesana moralizada*. Este último libro es el que utiliza de fundamento los principios del juego de la oca para poder explicar todo lo que le puede acaecer a quien se introduzca en la corte para poder triunfar, o lo que es lo mismo, conseguir el favor del valido o el rey:[...] sobre el juego de la oca proviene de un libro de Pietro Carrera titulado *Il giuoco de li scacchi*, publicado en Militello en 1617, en el cual se dice que hacia 1580 Francesco dei Medici envió a Felipe II, rey de España, “Il nuovo e molto dilettevole giuoco dell’Oca”. Esta referencia no se ha podido contrastar por ninguna otra fuente, pero sí es probable que fuera cierta teniendo en cuenta que menos de diez años después Alonso de Barros publicó su peculiar versión del juego de la oca [...] Tal vez fue inventado, efectivamente, en Florencia hacia 1580, pero es probable que se basara en un modelo mucho más antiguo, quizás proveniente de oriente, como explica la catedrática Sagrario López Poza [“Expresiones alegóricas del hombre como peregrino de la tierra” en *De oca a oca por el camino de Santiago*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2004]: “Entre lo mucho que se ha escrito sobre el juego de la oca, parece que su origen primigenio pudo estar en China, en un juego inventado bajo la dinastía Ming (1368-1644) llamado Shing Kunt t’o, que puede traducirse como la promoción de los mandarines” (Marcos Méndez, 23 junio, 2013, p.2)

En el caso del tratado agredano, la casilla máxima en este sistema es la 63, como aparece en el siguiente pasaje de MCD:

562. Dos años después, que fue el cuarenta y ocho, y de la Virgen el sesenta y tres, escribió san Lucas en lengua griega su evangelio. Y para començarle a escribir, se le apareció María como a los otros dos evangelistas. Y habiendo conferido con la divina Madre que, para manifestar los misterios de la encarnación y vida de su Hijo santísimo, era declarar el modo y orden de la concepción del Verbo Humanado y otras cosas que tocaban a la verdad de ser Su Alteza Madre natural de Cristo, por esto se alargó san Lucas más que los otros evangelistas en lo que escribió de María santísima, reservando los secretos y maravillas que le tacaban por ser Madre de Dios, como ella misma se lo ordenó al evangelista (MCD, 1384).

A partir de aquí se hace una recapitulación de toda la vida de María santísima como advierte, unas páginas después, en el capítulo 10 del libro octavo (MCD,1390), *La memoria y ejercicios de la pasión que tenía María santísima y la veneración con que recibía la sagrada comunión y otras obras de su vida perfectísima*, donde los recuerdos de cada capítulo de su propia vida y la de su Hijo se suman a las subidas al trono, en el que “se levanta del tálamo o del trono de su esposo y toma sus propias armas para defenderle” (MCD, 1379), en el que María santísima realiza durante los 7 años últimos de su vida, perfeccionando todavía más si cabe sus dones y atributos en la tierra. Por lo

tanto, creemos que la casilla 63 simboliza aquella perfección que se tiene que alcanzar, y máxime cuando la suma de ambas cifras nos da como resultado 9, número por el que María siente mucha devoción. Aunque hay muchas variaciones en relación con este juego, recuerden que en él la oca aparece en las casillas cuyos números son impares donde las cifras de cada una de ellas suman 5 o 9, aunque María prefiere las del 9: 9, 18, 27, 36, 45, 54 y 63.

La sugerencia de tener presente el juego de la Oca, que tan popular fue en los tiempos de Felipe II, podría ser una forma más de entregar un mensaje a su nieto Felipe IV, cuando la intriga palaciega era habitual en la burbuja ficticia de la corte, que en esencia era laberíntica como en cualquier institución cerrada, llena de trampas, hipocresías y codicias. Estas eran representadas por el laberinto, que aparece en la casilla 42 (donde $4+2$ nos da 6), y el jugador que caiga allí deja de jugar y, si lo hace, debe retroceder hasta la casilla 30 (donde $3+0$ nos da 3 que es la mitad de 6). En definitiva, todo aquel que se introduzca en ella está avisado por las consecuencias tan terribles que podrían suponer determinadas acciones para su propia vida, quizá por esa razón Calderón se refiere al rey como el primer planeta que da luz al laberinto, o el sol al que todos los “Ícaro” aspiran:

Viniendo, pues, al propósito, es de notar que el proverbio más usado entre los cortesanos es decir a cada palabra: “A la verdad, señor compadre, quiero ya esta maldita de corte dejar e irme a mi casa a morar, porque la vida de esta corte no es vivir, sino un continuo morir.” ¡Oh!, a cuántos he oído yo esta palabra prometer y a cuán poquitos la he visto cumplir, porque el anzuelo de la corte es de tal calidad, que al que una vez prende dale cuerda, mas no le suelta.” (Marcos Méndez, 2013, p. 5).

Esa es la Corte donde muchos se apropian de los “sudores ajenos” y sobre los que SMJA advierte en relación con el sustento de la “Iglesia”, entendiendo, no sólo la institución religiosa, sino la comunidad de personas que supone ese “cuarto grupo formado por los que ejercen algún cargo importante que son los que mandan, en pos de ellos se va la gente golosa y de sudores ajenos se enriquecen” (Marcos Méndez, 2013, p. 9).

En el juego, se busca la casilla final 63, no sin antes solventar muchos problemas ejemplificados en la vida de María, en los que la autora crea otros significados a cada casilla a través de los años de la protagonista, que de forma más espiritual, aparte de la moral, ayude a “remediar peligros” a los que el alma está expuesta.

Para hacer una progresión aritmética más detallada, SMJA especifica durante todo el tratado los días y los meses en los que transcurre la acción, por lo que aquellos que busquen la fecha exacta de María con la que se representa cada episodio de su vida deberán hacer un cómputo atendiendo a las especificaciones para sacar como conclusión en qué edad realmente se encuentra, y encontrar un segundo significado aritmético en cada sucesión de números.

Resaltamos las edades que más nos han llamado la atención sin tener en cuenta los pasajes de la pasión de su Hijo en los que ella le acompaña sin estar presente, como es el calabozo donde le torturaron: a los tres años y medio ingresa en el templo, a los 12 años y “entrada ya en ellos” (MCD, 302) fallece su madre Ana, a sus 14, los patriarcas se reúnen para esposarla con José. Tras el parto y 40 días de cuarentena, van a Jerusalén ya con 15 años. Por la insistencia del número 9 relacionado con la ciudad santa es donde está la “oca”, “en Jerusalén nueve días y en ellos visitar al templo nueve veces” (MCD, 617), esto debería estar en la casilla 18 que suma 9. Proseguimos el relato con la huida a Egipto y vuelta a Nazaret donde estuvieron “veinte y tres años que estuvieron en Nazaret antes de la predicación” (MCD, 672) su vida familiar realizada en su hogar. Prosigue el relato con los 33 años de la edad perfecta de María, los 63 como momento álgido de perfección y los 70 de su muerte no sin antes haber repasado durante los últimos 7 años cada capítulo de su vida, o dar siete vueltas al laberinto que configura el juego.

Contrastamos todos estos pormenores que nos explica Sor María en relación con la vida:

Pues entre tantos peligros el remedio es, que examines tus obras a la luz que te infunde el Señor en lo supremo del alma, con que entenderás cómo has de apartar lo precioso de lo vil, la mentira de la verdad, lo amargo de las pasiones de lo dulce de la razón (MCD, 1338).

Y tras este pasaje, lo confrontamos con las normas del juego, que iba acompañado con unas moralejas o dibujos relacionados con distintas situaciones vitales, como nos expone el estudio referido:

A medida que transcurría el juego, los jugadores podían ganar tantos de este monto o tener que sumar otros al caer en casillas fatídicas. El primero en alcanzar la casilla 63, la Palma del éxito, se llevaba la banca. Por lo menos las casillas especiales, si no todas,

constaban de una ilustración y un pareado, separado del dibujo por una raya horizontal (Marcos Méndez, 2013, p. 11).

Por otra parte, esta senda de la encriptación ofrece de entre sus diversas posibilidades que nos fijemos en la presencia de los textos laberínticos, de los que tenemos constancia desde la Edad Media y que habían practicado escribas-escriutores y gramáticos:

Los laberintos literarios fueron una tradición desde la época medieval; en ellos el autor escondía una frase latina en un mar de letras y la resaltaba con color para facilitar su lectura. Como ejemplo nos pueden servir los laberintos (*carmina figurata*) de Rábano Mauro, conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid (*De laudibus sanctae crucis*, BNM Vitr/000020/5; citado en Schmidhuber de la Mora, 2015, p. 729).

Ya se ha estudiado esta técnica en el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, y como afirma Schmidhuber de la Mora, en relación con la siguiente recomendación de Juan Díez Rengifo, nombre encriptado de un autor que nos permite entender la manera de escribir estos poemas laberínticos:

Para componer estos laberintos ha de escribir el poeta en un papel ancho solas las letras que quieren que lean, y apartadas la una de la otra la distancia, es menester para la figura que pretende; y luego irá hinchiendo los vacíos de la poesía”. (1592, p.94; citado en Schmidhuber de la Mora 2015, p. 730).

En el caso de nuestro tratado agredano, hemos sugerido que la búsqueda deberá hacerse mediante un programa informático específico para MCD, pero nosotros nos hemos atrevido a entresacar otro texto dentro de los siguientes párrafos de MCD como ejemplo mínimo de estos textos laberínticos dentro de MCD.

Si aplicamos el sentido que venimos proponiendo, podemos encontrar el siguiente mensaje en el texto transcrito: “Los enemigos invisibles/ que te persiguieren/ en sus conatos/ te halle/ muy advertida en los principios/ de los primeros descuidos tengas/ prudente con ellos/ debes tener/ anteponiéndote al desorden que el enemigo quiere poner”.

La intención de este conjunto de palabras, sin una construcción oracional bien estructurada, pudiera ser la de advertir sobre el peligro de los enemigos ocultos y más cuando se ha puesto al descubierto sin prever las consecuencias futuras de cualquier

actividad inicial. A continuación seleccionamos los párrafos escogidos donde se localizan las palabras significativas con las que hemos interpretado dicha advertencia:

372. Hija mía, el recato que debe tener el alma para no ponerse en razones con *los enemigos invisibles* [...] Así quiero yo que tú lo hagas en las ocasiones oportunas *que te persiguieren*, [...] verdadera e inexpugnable la del Altísimo para las almas, desfallece *en sus conatos* y se reconoce oprimido con incomparable tormento. Y si la esposa regalada con magisterio y autoridad le desprecia y arroja, no hay gusano ni hormiga más débil que este gigante soberbio. (MCD, 500-501)

373. Con la verdad de esta doctrina te debes animar y fortalecer, cuando el Todopoderoso ordenare que *te halle* [...] y cuando sea tiempo mandará al mar y a los vientos y hará tranquilidad. (MCD, 501)

374. Pero debes, hija mía, estar *muy advertida en los principios* de las tentaciones, donde hay grande peligro si el alma se comienza luego a conturbar con ellas, soltando a las pasiones de la concupiscible o irascible, con que se oscurece y ofusca la luz de la razón.[...] Todo esto te advierto para que temas el riesgo *de los primeros descuidos*. Nunca le *tengas* en cosa que tanto importa, antes bien has de perseverar en la igualdad de tus acciones en cualquiera tentación que tengas, continuando en tu interior el dulce y devoto trato del Señor, y con los prójimos la suavidad y caridad y blandura *prudente* que *con ellos* debes tener, *anteponiéndote* con oración y templanza de tus pasiones *al desorden que el enemigo quiere poner* en ellas (MCD, 501-502).

10.3. Acertijo matemático

Dijimos en la introducción a este tercer nivel que íbamos a relacionar la aritmética con su aspecto musical y posteriormente lúdico, y ahora analizaremos este arte que con personalidad propia persiste en el texto a través de un nexo simbólico de los ángeles. Con él SMJA nos plantea un problema en toda la obra y nos propone múltiples soluciones. Según la terminología de Emilia Pardo Bazán (1889), esta perspectiva aritmética es como un “problema imaginario” (p. 19) que ella conocía en la obra agredana y habiendo estudiado sus razonamientos, resalta la profundidad de la lógica, la intuición e infinitud de MCD que como dijimos, lo “segregado” por doña Emilia, lo utilizó con agudeza e ingenio en su novela, *Insolación*, donde el Tiempo y las matemáticas están desarrolladas según lo que nos enseña SMJA

En el siguiente fragmento y de entre los significados posibles que podemos obtener, es la constatación de cómo el saber patrístico cristiano se respaldó, en sus orígenes, en los conocimientos clásicos, entre ellos, los relacionados con la escuela pitagórica y órfica. Según SMJA, gracias al “apóstol”, esas ciencias humanas y “sabias”, se perfeccionaron todavía más con la nueva doctrina cristiana, o “razones de fe” dando a entender el “tránsito” del conocimiento heleno encriptado con los nuevos personajes cristianos, por lo que se refiere a las escuelas de intelectuales helenos:

Y porque de las escuelas de los griegos había muchos filósofos y gente sabia en sus ciencias humanas, aunque llenas de errores, el sagrado apóstol les convencía y enseñaba la verdadera ciencia, usando no sólo de milagros y señales, sino de razones con que hacía más creíble la fe cristiana (MCD, 1324).

Así mismo, en relación con los misterios, afirma: “Y con estos misterios le fueron revelados otros muchos arcanos, que él mismo afirmó no le era permitido manifestarlo” (MCD, 1247). Al final, la solución que propone es la siguiente, conseguir la “legítima morada” donde se oye “la música celestial”:

Yo quiero daros templo y habitación más alta, más segura y divina, que será con mi propio ser; venid, carísima y amiga mía, a vuestra legítima morada. -Con estas dulcísimas palabras levantaban los serafines del suelo a su Reina- porque en la presencia de su Hijo siempre estaba postrada hasta que le mandase levantar- y con música celestial la colocaban a la diestra del mismo Señor (MCD, 1414).

Veamos, pues, algunos ejemplos de la particularidad del mensaje conceptual, que con nuestros conocimientos limitados de matemáticas los utilizaremos de colofón, presentando su presencia en el tratado sin ánimo de darle un significado profundo.

El concepto de María o “Señora del mundo” (MCD, 475), o materia y naturaleza, además de “Reina del cielo” (MCD, 1215) o del espíritu, es asistida por sus ángeles, tejiendo en esta alegoría, extendida por todo el tratado, la explicación de cómo el espíritu y la materia están completamente relacionados, donde María es el concepto de “Reina de todo lo criado” (MCD, 1273) y que se puede explicar matemáticamente.

Primeramente indicaremos el sentido del número 9, posteriormente el del 5, y finalizaremos creando una matriz numérica con ambos números.

María santísima siente una gran devoción por el número 9, que para desarrollar su significado vamos a explicar previamente que el 9, en sí, es tres veces tres, y es a su vez, el número que tiene la característica principal de que cualquier cantidad multiplicada por él nos da una cifra que, al sumar cada número que la compone, su resultado se puede reducir a 9. Y en relación con la suma de dígitos de un número, vamos a explicar lo que es una “raíz digital”.

La raíz digital (rd) de un número es la suma de sus dígitos. Si la suma no es un único dígito, se vuelven a sumar sus dígitos, y así sucesivamente, hasta que el resultado

sea un dígito. El 9 se comporta como el 0 en la suma y en el producto. Por ejemplo, $rd(13) = 4$, $rd(13+9) = 4$, $rd(13*9) = 4$. En la resta, si el resultado es negativo, entonces hay que considerar el complementario a 9. Por ejemplo, $rd(7-23) = rd(-16) = rd(-7) = 9-7 = 2$. Los dígitos 3, 6 y 9 forman una triada con propiedades interesantes: $rd(n*3) = 3, 6$ o 9 , $rd(n*6) = 3, 6$ o 9 , $rd(9*n) = 9$. “Sí solo conocieras la magnificencia del 3, 6 y 9, entonces tendrías una clave del universo” (Nikola Tesla)¹⁶⁵.

Además, la persistencia en esta cifra puede deberse a varias razones, por ejemplo, una aplicación de la *gematría*, donde los números significaban letras, y viceversa, como dijimos en nuestro trabajo. El 9 se corresponde con la primera letra de la palabra griega “tálamo”, es decir, ϑ , por lo que, a la luz de esta amplísima ciencia, cuyo fundamento principal es la codificación de conceptos, podríamos apuntar que lo escrito desde tiempo inmemorial se hizo de tal forma que los escribas consideraron representar lo inefable en los números y lo humano en las letras.

Pero los árabes nos transmitieron una técnica mucho más sencilla de representar los miembros y los números, determinando los números en los nueve elementos, la letra “O” como principio, y, por así decirlo, potencial. Ya llamamos al número “cifra”, del nombre tanto numeral como del hebreo; en efecto, céfer indica el contar para los hebreos. En verdad, tanto los griegos como los hebreos expresaban, ahora hasta veinticuatro sólo, ahora hasta noventa mil ininterrumpidamente, repitiendo la primera letra con algún ápice (Martínez Falero, 2009, p. 165).

Sobre este particular, SMJA dice: “informado de los magníficos sacramentos de la unión hipostática de las dos naturalezas divinas y humanas en el virgíneo tálamo de su esposa” (MCD, 527), siendo “esposa” todo lo que atañe al secreto de un iniciado.

María santísima repite la novena, o las veces que va en peregrinación al templo de Jerusalén en ocasiones sucesivas, pero en un momento dado esto es interrumpido. Cada día es una fracción de la novena, y la intención inicial o secuencia lineal se quiebra en el número 5, o quinto día o quinta fracción de la novena, con la voluntad divina de que la Sagrada familia pudiera huir a Egipto.

No es el único caso en el que el 5 representa el “cambio” de rumbo, “quiebra” o “rotura”, reiterándose constantemente en la obra. Por esta razón, en este capítulo dedicado a lo sutil, resaltamos la más efímera de entre todas las artes que es la música, y desde esta perspectiva vamos a explicar la importancia de la quinta o V grado dentro

¹⁶⁵ Agradezco estas explicaciones a Miguel Ángel Rodríguez-Roselló.

del *ars musicae*, que de forma sucinta podemos explicar apoyados con el tratado de armonía de Schönberg (1990).

En su obra didáctica sobre armonía, diserta primero sobre cómo los 7 modos eclesiásticos se resumieron en los 2 conocidos, modos mayor y menor; segundo, la formación de los acordes en los que “las tríadas sobre los grados de las escalas”, establecen en ellos y sobre la nota fundamental, el intervalo que da lugar a la “tercera” y la “quinta”, y donde “en los siete acordes tríadas que construimos sobre los siete grados de la escala mayor no usaremos más sonidos que esos mismos: los propios de la escala” (Schönberg, 1990, p. 31). Posteriormente explica el concepto de nota fundamental, que es “la más grave de un acorde, que se llama “grado”. Y bajo esta denominación desarrolla los términos de lo que significa “tónica” o “primer grado”, “dominante” o “quinto grado” y los grados sucesivos, bien mayores o menores, utilizando metáforas que nos vienen muy al hilo de nuestro estudio, sobre todo por el contexto absolutista del XVII, donde se equipara la tónica a “un rey, al que preceden sus vasallos, maestros de ceremonia y aposentadores” para preparar su entrada con los preparativos necesarios y a que les sigue, siendo los “vasallos” la metáfora que representa a la dominante o “quinta”:

La expresión “dominante” para el V grado no es enteramente correcta. “Dominante” quiere decir “que domina”; se entiende así que el V grado “domina” sobre otro y otros grados. Naturalmente, esto es sólo una imagen, pero no me parece, ni siquiera como tal, adecuada. Porque el quinto sonido, la quinta, aparece en la serie de los armónicos evidentemente después de la fundamental, y es, por lo tanto, de menor importancia en el complejo sonoro que la fundamental, que aparece antes y más frecuentemente. Para la relación sonora es, pues, más característico que la quinta dependa de la fundamental que lo contrario, el predominio de la quinta sobre la fundamental. Si algo “domina” será solamente la fundamental, y en todo caso esta fundamental podría estar a su vez dominada por el sonido que está una quinta inferior, ya que la fundamental aparece en segundo lugar en la serie de los armónicos superiores de esa quinta inferior. Para que la imagen fuese exacta no debería darse como predominante un sonido que en realidad es subordinado, y con el nombre de “dominante” habría que designar a la fundamental [...] si bien este acorde no domina la tonalidad entera, sí domina una parte de ella, su región superior: la región de la dominante [...] La expresión “dominante” suele justificarse con la afirmación de que el I grado aparece introducido por el V. Así, el I grado sería una consecuencia del V. Pero esto no debe admitirse, pues nada puede ser causa de un fenómeno y al mismo tiempo efecto del mismo fenómeno. Y el I grado es causa del V, ya que éste es su armónico. Ciertamente, el I sigue al V grado. Pero aquí hay una confusión entre los dos significados de la palabra “seguir”. “Seguir” significa obedecer, pero también alinearse, ir detrás. Y si la tónica “sigue” a la dominante es como un rey, al que preceden sus vasallos, maestros de ceremonia y aposentadores para preparar la entrada del rey, que les sigue, y efectuar los preparativos necesarios. Pero el vasallo “sigue” (obedece) al rey, y no al contrario. (Schönberg, 1990, pp. 32-33).

En el tratado agredano, otro ejemplo es el libro V, capítulo 15, en el que Sor María narra la muerte de José o el capítulo 28 del libro V, mencionado en el segundo nivel de lectura en donde “aprovechando” el relato de la reunión de los 5 primeros discípulos de Jesús nos sugiere a su vez la reunión secreta del rey Felipe con los 5 más afines a él, con los que se pudo derrocar al Conde-Duque.

Volviendo al relato mariano y a la peregrinación al templo de Jerusalén en ocasiones sucesivas, “determinaron de perseverar en Jerusalén nueve días y en ellos visitar el templo nueve veces, repitiendo cada día la ofrenda (MCD, 617), pero por aviso divino, “y prosiguiendo en ella, como llegase el *quinto día* [...] pero no puedes proseguir los nueve días de tu devoción que has comenzado” (MCD, 619). Este acertijo lo podemos representar matemáticamente rompiendo la sucesión del 9 mediante una posible matriz basada en este número quedando en posición central el 5 o, como dice SMJA, que también relaciona ese quinto día con el quinto instante, en que se distribuyen los “decretos divinos”, o la creación de los “vasallos celestiales” de María, es decir, los ángeles, como citamos a continuación:

Paso al **quinto instante**, aunque ya topé lo que buscaba. En este **quinto**, fue determinada la creación de la naturaleza angélica que, por ser más excelente y correspondiente en ser espiritual a la divinidad, fue primero prevista, y decretada su creación y disposición admirable de los **nueve** coros y **tres jerarquías** (MCD, 35).

Pero debemos añadir, otro número más que va a ayudar a esas tres jerarquías, que es el número 6: “pero los mismos serafines que la adornaban -y eran *seis*- representaban también el misterio de su misterio (MCD, 1423), y que tras “adornar” a la reina a este grupo de 6 se suman dos grupos más que da como resultado 18 serafines. Así se explica la autora:

652. A estos serafines sucedían **otros seis** que daban otro nuevo adorno a la Reina, como retocándola todas las potencias y dándoles una facilidad, hermosura y gracia que no se pueden manifestar con palabras. Y sobre este ornato llegaban **otros seis** serafines y por sus ministerios le daban las calidades y lumen con que era elevado su entendimiento y voluntad para la visión y fruición beatífica. Y estando la gran Reina tan adornada y llena de hermosura, todos aquellos serafines -que eran **dieciocho**- la levantaban al trono de la beatísima Trinidad y la colocaban a la diestra de su Unigénito nuestro Salvador (MCD, 1423).

Y nosotros explicamos, a continuación, la imagen matemática de dicha matriz que es la siguiente, y de dónde surgen esos 18 serafines:

$$\begin{array}{ccc} 1 & 2 & 3 \\ 4 & 5 & 6 \\ 7 & 8 & 9 \end{array} \rightarrow \begin{array}{ccc} 1 & 2 & 3 \\ 4 & 5 & 6 \\ 7 & 8 & 9 \end{array} = \begin{array}{c} 6 \\ 6 \\ 6 \end{array} \text{ donde } 6*3=18; \text{ rd}(1+8)=9$$

La característica principal de esta matriz o cuadrado mágico es que la suma de los dígitos de cada número en diagonal $\text{rd}(1+5+9) = 15$ o en forma de cruz $\text{rd}(3+5+7) = 15$ nos da siempre $\text{rd}(15 = 1+5) = 6$. Si sumamos las cifras en horizontal tenemos: $\text{rd}(1+2+3) = 6$; $\text{rd}(4+5+6) = 15$, $\text{rd}(1+5) = 6$; $\text{rd}(7+8+9) = 24$, donde, $\text{rd}(2+4) = 6$. Pero además, se cumple, que $\text{rd}(1+4+7 = 12) = 3$; $\text{rd}(2+5+8 = 15) = 6$; $\text{rd}(3+6+9 = 18) = 9$, la sucesión que advierte Tesla y que hemos mencionado más arriba.

Por lo tanto, la suma de cada línea de la matriz se corresponde perfectamente con lo que nos ha explicado SMJA en el párrafo transcrito, es decir, hay que entender la sucesión del número 6 en vertical, donde $6 \times 3 = 18$, $\text{rd}(1+8) = 9$.

En otro pasaje nos percatamos igualmente de otras operaciones aritméticas, que nada más apuntaremos porque habría que tomar tanto la sucesión como su contexto en relación con otros párrafos; en cualquier caso, se puede transcribir numéricamente en lo siguiente: 9, 1, 100, 900, 12, 12, 21, 18, 70, y añadimos que pudiera haber otra operación en la expresión cuando se “ausentaba y escondía el Señor”, es decir, donde $\infty \rightarrow 0$. Además, en el siguiente fragmento establece otra relación de 10/70, es decir, 1/7 y 1/1000, como apreciamos a continuación:

Y de los **nueve** coros eligió de **cada uno ciento**, que son **novecientos**. Y luego señaló otros **12** para que más de ordinario la asistiesen de forma corporal [...] y estos son los **doce** que refiere el capítulo **21** del Apocalipsis [...] Fuera de éstos señaló el Señor otros **diez y ocho** ángeles de los más superiores [...] Y cuando alguna vez se **le ausentaba y escondía el Señor**, como adelante veremos, los **setenta** serafines la ilustraban y consolaban y con ellos confería los afectos de su ardentísimo amor y sus ansias por el tesoro escondido (MCD, 95).

Los otros diez serafines que restan para cumplir el número de **setenta**, fueron también de los superiores de aquel primer orden (MCD, 96).

Ya queda dicho que estos ángeles eran **mil**, como en las demás personas particulares es **uno** el que las guarda (MCD, 160).

Con la premisa de que la conciencia de SMJA se situaba en un tiempo eternamente presente, como nos lo demuestra con la expresión “tiempo es”, añadimos otra posibilidad que tiene que ver con la forma actual de entender las matemáticas, y que aplicado sobre las mismas siglas MCD, puestas en minúscula pueden significar el

concepto de m.c.d. o máximo común divisor, donde la agrupación de los libros repartidos en cada parte de la obra nos da 2-4-2. De esta sucesión numérica, dividida por su máximo común divisor, que es 2, obtenemos 1-2-1, y esta numeración, 12 o 21, nos la está sugiriendo constantemente mediante los capítulos de Apocalipsis que SMJA ha elegido para su tratado.

11. CONCLUSIÓN SOBRE EL TERCER NIVEL DE LECTURA

Como conclusión tras esta breve y abstracto tercer nivel, recopilamos y entendemos que SMJA explica los conceptos que realmente quiere, utilizando la tradición cristiana de forma personalísima a su conveniencia sin “conjeturas de otros autores”, y con la astucia de “mujer ignorante”, eso sí, dando a entender que ella es la consecuencia cándida de un milagro. Al lector no le queda más que maravillarse y preguntarse cómo pudo acceder a todo este tipo de información tan privilegiada y exclusiva sin haber pasado por la educación reglada, ni haber salido nunca de su convento.

Sor María escribe sin afectación ni ornato evidente, con un lenguaje culto, sin neologismos y limpio. Utiliza la gramática con una finalidad estética, juega con los significados de las palabras, con la polisemia y la homonimia, con la función de divertir, enseñar y aleccionar para bien del lector. Para que este sepa acceder a la obra utiliza elementos poéticos como la metáfora, la metonimia, la anáfora, el paralelismo, etc., y puede tejer en su mente, a través de la relación y analogías de conceptos, una historia diferente a lo que aparenta. En este contexto lúdico y creativo, las citas bíblicas son intencionadas para poder “decir sin decir”, entretener y recrear con las palabras “exactas” (*locus finitionis*). Se percibe la intención de aclarar términos significativos bíblicos, como de otras obras literarias en la cultura del momento, se utiliza el lenguaje con “doble sentido” o ironía retórica, y, como hemos visto en este tercer nivel y gracias a los enlaces de coexistencia, podemos entrever argumentos complejos que nos llevan al terreno de lo abstracto o conceptual en varias de sus jerarquías y que se deben abordar a través de los conocimientos del *Quadrivium*.

Al ser un tratado en prosa sobre la historia de un personaje neotestamentario, se espera que sea de tono grave, pero *Mística* sigue la doctrina literaria del siglo XVII que busca aleccionar, dar provecho, contentar o divertir, donde lo lúdico es fundamental para establecer los elementos que sirvan como materia expositiva y la invención como disposición de los términos de la que se vale nuestra autora en su trabajo.

Mística Ciudad de Dios es una obra que sintetiza el saber de una época, el Siglo de Oro. Se condensa en ella toda la sapiencia principal que poseía la clase dirigente culta, incluido el clero altamente formado. Y, por tanto, en este saber han de estar condensadas las llamadas Siete Artes Liberales del *Trivium* y el *Quadrivium*, que

recordemos que son “liberales” porque están relacionadas con el saber, frente a las serviles o manuales, como recoge Ferrater Mora (1987): “En la Edad Media se usó el término *ars* en la expresión artes liberales en un sentido equivalente a “saber”. Las artes liberales se distinguían de las serviles, que eran las artes manuales. Éstas incluían mucho de lo que se ha llamado “bellas artes”, como la arquitectura y la pintura” (p. 66).

Por otro lado, Sor María de Jesús de Ágreda, con su aparente limpieza gramatical en la narración de la “divina historia”, persigue “el espíritu aristocrático de la Iglesia” donde “la Curia deseaba crear para la propaganda de la fe católica un arte popular, pero limitando este carácter popular a la sencillez de las ideas y de las formas, tratando de evitar la directa plebeyez de la expresión. Las santas personas representadas deben hablar a los fieles con la mayor eficacia posible, pero en ningún momento descender hasta ellos. Las obras de arte tienen que ganar, conquistar, convencer, pero han de hacerlo con un lenguaje escogido y elevado” (Hauser, 1985, p. 105). La originalidad de Sor María de Jesús de Ágreda es configurarlo todo como una “historia” o “divina historia” que narra la “vida de María”, sirviéndose para ello de las variables matemáticas, “cuerpo común del arte y la ciencia”, como señala Hauser (1985), que hemos ido señalando en los apartados anteriores dentro de una estética profundamente barroca, con diversos planos de entendimiento:

La concepción científica del arte, que constituye los fundamentos de la enseñanza académica, comienza con León Battista Alberti. Él es el primero en expresar la idea de que las matemáticas son el cuerpo común del arte y de la ciencia, ya que tanto la doctrina de las proporciones como la teoría de la perspectiva son disciplinas matemáticas. [...] Pero si el técnico y el investigador de la naturaleza, por razón de sus conocimientos matemáticos, tienen la pretensión de ser un intelectual, también el artista, que tantas veces se identifica con el técnico y el investigador de la naturaleza, quiere ser distinguido del artesano y cuenta el medio que le sirve de expresión entre las artes liberales (Hauser, 1985, p. 402).

Es más, creemos que el entender esta obra desde una perspectiva más técnica podría apoyar trabajos futuros en relación con el pensamiento, la incipiente ciencia, la forma de vida, los giros expresivos de aquellas gentes, en especial el de la clase culta, destinataria o receptora del mensaje, cuyo gusto por lo complicado motivado por la distinción social les hacía disfrutar de lo lúdico a través de símbolos variados que ofrecían a los sentidos “fascinación” y “paraísos secretos”, como afirma Hauser (1985):

El gusto por el arte difícil y complicado se explica, la mayoría de las veces, por una intención más o menos manifiesta de distinción social: el atractivo estético del sentido oculto, de las asociaciones forzadas, de la composición inconexa y rapsódica de los símbolos inmediatamente evidentes y que nunca se agotan completamente, de la música difícilmente recordable, de la “melodía que al principio no se sabe cómo ha de terminar”, en una palabra, de toda la fascinación de los placeres y los paraísos secretos. (Hauser, 1985, pp. 281-282).

Toda la confección de MCD debe entenderse a partir del conocimiento pleno de las *artes liberales*: con la *gramática* se busca la limpieza en el concepto de la palabra sagrada, escogiendo para ello los pasajes bíblicos. A su vez, la prudencia, que es el “pilar” sobre el que se construye toda la obra, hace de la *retórica* el instrumento para que lo dicho no sea estridente, aunque se hable de conceptos muy delicados y “políticamente incorrectos”. Con la *dialéctica*, que es la capacidad de síntesis en una sola “divisa” de las más diversas interpretaciones filosóficas, recurre a los enlaces de sucesión o coexistencia de términos, dando lugar a una riqueza extraordinaria de líneas argumentales dispuestas de forma contrapuntística. Con la *música*, con su fundamento matemático y armónico¹⁶⁶, la *aritmética*¹⁶⁷, basada en el número, la *geometría* y la *astrología*¹⁶⁸ de los cuerpos perfectos, (como lo es el de la Jerusalén Celeste), todo ello teje la estructura de *Mística Ciudad de Dios*, que puede considerarse un manual mariológico de Teología, con intención didáctica y conciliadora, que expone diferentes formas de “representar” a Dios y su reflejo en la creación:

El concepto de geometría sagrada posee raíces musulmanas porque “no pudiendo representar a Dios en forma humana como hace el Cristianismo, busca plasmarlo a través de su Creación. Para ello se fundamenta en la Ciencia: en la matemática, la geometría y el número, formas perfectas de representación del Universo (Pitágoras, Aristóteles y Platón). Por eso la decoración geométrica es, a la vez, Ciencia y Arte, y no le importa al musulmán someterse a unas normas geométricas con tal de lograr la belleza objetiva e impersonal basada en un principio ordenador: el número o lo armoniosamente interrelacionado (Borrás Gualis et al., 1985, p. 463).

¹⁶⁶ Sor María de Jesús de Ágreda (2009a): “El orden de tus potencias y sentidos ha de ser una armonía de instrumentos de música suavísima y delicada” (MCD, 519); “le era tan fácil de usar de ella como lo es para un músico tocar un instrumento de su arte en que es muy sabio” (MCD, 359); “y todo esto junto y gobernado por la sabiduría de una doncella hacía armonía admirable y dulcísima para los oídos del Señor y admirable para todos los espíritus angélicos” (MCD, 418).

¹⁶⁷ “Sembrada de unas letras o cifras de finísimo oro” (MCD, 188) de esta forma explica Sor María de Jesús de Ágreda que el concepto de “María” se puede entender a través de la Aritmética o la Gramática, superponiendo ambas disciplinas.

¹⁶⁸ “Conoció el número de las estrellas y todos los influjos que le comunicaban a la tierra, a sus vivientes y no vivientes, los efectos que en ellos causaban, cómo los alterna y mueven” (MCD, 363).

Gráficamente vemos interpretadas todas estas *artes* en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial. Los frescos pintados en la bóveda del recinto nos explican muy descriptivamente las diferentes escuelas de pensamiento clásicas y cristianas que conforman su Filosofía. Avanzamos bajo la Gramática, la Retórica, la Dialéctica, Aritmética, Música, Geometría y Astrología, hasta llegar a la Teología, la reina del Conocimiento o vademécum de la Sabiduría.

La Teología nace, como disciplina, en la Escuela Catequética de Alejandría [...] fundada por [...] Clemente y Orígenes: conocedores ambos de las doctrinas herméticas y cabalísticas, las únicas que permiten la recta interpretación de las alegorías contenidas en los libros del Antiguo y Nuevo Testamento” (Hernández, 2013).

Con este documento pictórico y arquitectónico afirmamos que, si hasta ahora MCD era considerada como una “extraña” obra piadosa y moralizante, no es en realidad sino todas las *artes* sintetizadas en una unidad. En consecuencia, esta “divina historia”, encriptada por prudencia política y eclesiástica, puede ser estudiada y planteada desde otras líneas de investigación con una perspectiva más “terrenal”.

**BIBLIOTECA DEL REAL MONASTERIO
DE SAN LORENZO DEL ESCORIAL**

Esquema de la representación pictórica de las diferentes ciencias
en
la cúpula de la Biblioteca

TEOLOGÍA



FILOSOFIA

12. CONCLUSIONES

Muchas son las conclusiones que se pueden obtener tras la lectura de *Mística Ciudad de Dios*, pero sustancialmente nos quedamos con la excepcionalidad de la abadesa, tanto como figura histórica, espiritual como literaria, y dentro de su ejemplo de vida, entre los muchos matices que nos aporta nos quedamos con su inaccesibilidad, valor en alza en tiempo presente en el que colectivamente nos adentramos en el “absolutismo digital” donde nuestro espacio-tiempo y comunicación están controlados por máquinas con una finalidad que sólo el tiempo desvelará. En este sentido y dentro del estilo que caracteriza a Sor María de Jesús, ella ya nos advertía en el siguiente fragmento: “Especialmente entendió que Lucifer tenía fabricadas grandes máquinas y soberbios pensamientos contra la gloria del mismo Señor, y que la arrogancia de este enemigo se extendía a beberse las aguas puras del Jordán” (MCD, 484).

Lo inaccesible en *Mística Ciudad de Dios*, desde el mismo título, comienza con que el lector piensa que se le va a “revelar” una “Historia Divina”, como si lo divino tuviera en sí una historia que contar, o una obra completamente abstraída de la realidad. Con el tratado nos percatamos que entonces como ahora, lo cotidiano es excesivamente prosaico y en muchos casos, y salvo rarísimas excepciones, vulgar. Sin embargo, dentro de la dinámica inquisitiva sobre lo inefable, el lector se encuentra de la mano de Sor María de Jesús de Ágreda, como “infante imberbe” entre los pliegues del hábito de nuestra abadesa, observando, a través del Tiempo y del Espacio, el huracán de intrigas cortesanas y personajes históricos que rodearon con intensidad su venerable figura, que siempre dio su sabio consejo sin salir nunca de “su” convento y a la que nadie del exterior vio la cara. Con su actitud firme y segura de sí misma que demostró incluso ante los tribunales de la Inquisición, nos transmite una altura espiritual inconcebible a la par que inteligente, haciendo gala de que la Bondad y la Verdad no están reñidas con la astucia, sino que se complementan. Y lo más importante que se transmite en cada línea del tratado, es que ella era dueña de su vida y que supo “jugar” con las normas de su tiempo, hallándose su persona fuertemente anclada en el Espíritu, con lo que ayudó a todos aquellos que se acercaban a “oírla”, fueran de origen humilde o no.

Mística Ciudad de Dios sí nos revela una forma de escribir muy acorde con el Siglo de Oro, aunando el culteranismo con el conceptismo, técnicas que dieron lustre a la literatura de ese momento histórico y donde la *ars Rhetorica* más que nunca brilló

para transmitir la alegoría tras la letra. En este documento figura esa misma alegoría que entendía la clase culta a la par que privilegiada, al margen del “vulgo” o los “menos capaces” como diría Sor María de Jesús. Con este conocimiento elitista, podremos entender otro gran “huracán”, o mejor dicho “constelación” donde el centro era el rey “Planeta”, Felipe IV que, con un solo gesto de su mano, era capaz de mover todo el intrincado sistema de la corte que giraba en torno a él.

Ambos personajes históricos, una en el ámbito religioso y el otro en el palaciego o cortesano, nos muestran lo importante de lo “inaccesible”, o barrera ante el mundo, que permite “poder ser” y que da la libertad de desarrollarse tanto en lo religioso como en lo profano, sin vincularse con opiniones ajenas. Y en esa inaccesibilidad se construyen otros mundos de orden místico, así como diplomático o político.

Si relacionamos los conceptos de lo trascendente con el que se refiere a la organización social de la “polis”, es gracias a la construcción espiritual del individuo en la que subyace el ideal de una “política perfecta”, si es que hay algo perfecto en lo fenoménico. Con *Mística Ciudad de Dios* básicamente queremos resaltar el valor del *misticismo* por encontrarnos, ahora, a comienzos del siglo XXI, en un tiempo en que muchos y diferentes valores que antes se pensaban sólidos, hoy se replantean su existencia, creando varias crisis e incertidumbres y generando inestabilidad psicosocial e histórica, como en las postrimerías barrocas del XVII, aunque, obviamente, salvando el “atrezzo” y los nombres de los “personajes”. Ante este desasosiego, esta vía de lo místico, practicada como técnica personal y privada, como terapia espiritual, sirve para afrontar este gran teatro que es el mundo, como afirma Soldevilla Pérez (2013): “Otra temática eximia del barroco es el misticismo, entendido como búsqueda de perfección mental y espiritual, por la vía de la contemplación y vivencia de lo prodigioso, de lo sagrado. De ahí, que el misticismo se convierta en el barroco en una auténtica terapéutica espiritual” (p. 133). Y la práctica de esta interiorización se da al margen de las “creencias” interesadas que sirven para organizar a la sociedad en beneficio de unos pocos. Pero ya que esos pocos deben existir, que sean por lo menos buscadores de la Verdad, Bondad o Belleza a través del sendero que nos sugiere Sor María de Jesús, que ha sido el mismo siempre, en todas las culturas y tiempos, y con estos ideales concretados en la personificación del concepto “María”, nos damos cuenta de que el hecho histórico, si nos queremos aferrar exclusivamente a él, no sirve para entender las

escrituras ni las prácticas de los primeros cristianos, sino que el poder comprenderlo implica un conocimiento algo más intrincado del aparentemente “historiográfico”.

Por otro lado, el negar una creencia por el mal uso que se ha hecho de ella, donde la sangre derramada podría llenar mares y mares, no excluye el hecho de que tras la fachada de la “historia”, o para algunos “cuento”, que también lo es, existe no sólo una actitud moral privada o colectiva, sino espiritual e individual, y esto es lo verdaderamente importante y que Sor María de Jesús subraya constantemente. Ella veladamente se coloca como ejemplo de todo aquello que se puede conseguir en la constancia de abordarlo como nuestro primordial “trabajo” de “purificación”. Este es su compromiso:

Pero como el objeto es infinito y espejo voluntario -fuera de lo que pertenece a la ciencia beatífica de los santos- tiene infinitos secretos y misterios que les puede revelar y revela especialmente para el gobierno de su Iglesia y del mundo; y en estas iluminaciones se guarda el orden que digo. Y como estas revelaciones son fuera de la gloria esencial, por eso el carecer de su noticia no se llama ignorancia en los ángeles ni privación de ciencia, pero llámase nesciencia o negación, y la revelación se llama iluminación, purgación o purificación de esta nesciencia (MCD, 275).

Esta sabia composición, digna de descifrarla poco a poco, y más ahora con el apoyo informático, sintetiza el saber de una época donde hoy como entonces se nos alecciona sobre cómo vivir en sociedad, ya sea la barroca o la postmoderna. Ahora el “Nuevo Mundo” es Marte, y Newton, como padre de la ciencia, está dejando paso a Tesla con su universo electromagnético, digital y robótico. Pero ahora como entonces lo que antes parecía seguro e inamovible, hoy no es más que un espejismo. Con este resquebrajamiento de valores, acompañado de la presteza de todos los cambios, parece la puesta en marcha de la disolución de todo aquello que nos da seguridad, pero a la vez se está configurando otra realidad que no es sino la repetición de otra pretérita. En este sentido Sor María de Jesús pese a que fue una monja de clausura, estaba en sintonía con todos aquellos pensadores de su tiempo, y ella fue ejemplo de aquello que dijo Baltasar Gracián, sobre el “autodominio prudente como estilo de vida” (Soldevilla Pérez, 2013), más ante una realidad absolutamente descorazonadora y delusoria, en la que el gobernante o *El político*, “reflejado arquetípicamente” en la obra del ilustre jesuita, busca aquella edad pretérita y “dorada”, a partir de la que todo se repite cíclicamente (Soldevilla, 2013, p. 103).

Ante este devenir lo que queda es la consideración de uno mismo frente a los demás y el respeto por tanto hacia la propia persona, porque sin eso no queda nada, porque “si consideras en el siglo que vives, tan turbado con guerras y discordias, cuántos son los infelices que se van a buscar la muerte por un breve y vano estipendio de honra, de venganza y vilísimos intereses” (MCD, 1477).

La mente preclara de María de Jesús, desde el convento, estaba tan acostumbrada al trato con los cortesanos como Gracián, quien tenía acceso directo tanto a los del alto Aragón como a los de la corte madrileña, esta última caracterizada por intrigas, espionaje, lujo desmedido, fiestas, teatro o partidas de caza de lujo, y en la que veía claramente la patología de una sociedad en sintonía con la crisis barroca, reflejada por la “arbitrariedad de los señores, el poder corruptor del dinero, la sustitución de valores por la hipocresía y el cinismo, las injusticias sociales, los problemas de la identidad y de las formas de vida en un mundo vertiginosamente cambiante, etc.” (Soldevilla Pérez, 2013 pp. 104-105). Por otro lado, la solución no es comportarse como un pícaro sino conocerse y “templarse”, para, de ese modo, poder afrontar un mundo ilusorio y, posteriormente, interactuar con aquellos con los que se comparten afinidades en los “objetivos, planes y fines de vida” (Soldevilla Pérez, 2013, p. 105), lo que sería la “buena compañía” que cualquiera busca.

Por lo tanto, en *Mística Ciudad de Dios* se nos da la fórmula para vivir de forma equilibrada, incluso para hoy día, en el siglo XXI, ya que si se concentra la actividad de la vida exclusivamente hacia lo “exterior” se sufren los egoísmos ajenos y los propios “pecados”, mientras que la vía hacia la introspección permite “recobrar las fuerzas espirituales que debilitaron los pecados cometidos, y también, si conviene, para esto se le da alivio en la salud del cuerpo” (MCD, 733).

Con el equilibrio personal y en cualquier eslabón social, desde el más bajo hasta el más alto, se conseguiría una buena estructura social y buen destino común en sintonía con la creación, un equilibrio entre la actividad y la quietud. En este sentido, *Mística Ciudad de Dios* fue criticada injustamente por hacer apología del quietismo, movimiento espiritual heterodoxo del que poco se sabe, por la destrucción de los libros en los que se fundamentaba merced a la persecución inquisitorial. El testimonio más evidente de dicha tendencia espiritual fue Miguel de Molinos, quien sufrió condena y “prisión perpetua”, y cuya obra, que ha logrado sobrevivir hasta nuestros días se titula

Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce al interior camino para alcanzar la perfecta contemplación, 1675, analizada por Sainz Rodríguez (1927, pp. 254-259).

El equilibrio, por tanto, entre movimiento y quietud radica en vivir sin exceso de ambas porque el abuso de actividad y ocio, sin tiempo para la introspección y menos para la contemplación, lleva a la insatisfacción perpetua y, contrariamente, el exceso de introspección lleva al sendero de la pereza que, como vimos, es muy criticada por Sor María quien se aleja de la postura “quietista” en la que algunos pretenden encasillarla.

Toda la perfección de la vida cristiana se reduce toda a las dos vidas que conoce la Iglesia, vida activa y vida contemplativa. A la activa pertenecen las operaciones corporales o sensibles y que se ejercitan con los prójimos en las cosas humanas [...]. A la contemplativa pertenecen las operaciones interiores del entendimiento y voluntad. [...] que se llega más al último fin que es Dios, en cuyo altísimo conocimiento y amor consiste, y así participa más de la vida eterna, que toda es contemplativa (MCD, 762).

Además de las conclusiones generales, queremos aportar nuestra conclusión personal sobre esta obra objeto de nuestro estudio.

Siempre hay un libro fundamental que marca un antes y un después en la vida intelectual y personal de cualquier lector, con el que se replantea todo lo conocido y desde el que se parte con una nueva visión del entorno en el que vive. En mi caso, y coincidiendo con este trabajo de investigación, el punto de inflexión lo ha marcado el estudio de *Mística Ciudad de Dios*. Después de todos estos años de trabajo, ya me pregunto si, desde el primer momento en el que oí por primera vez el nombre de Sor María de Jesús de Ágreda, fui yo quien escogió el libro o fue ella que me escogió a mí para realizar este estudio. Y aunque no he tenido el privilegio de verla personalmente como lo hicieron los indios de Nuevo México, sí que vi el influjo de su guía, sobre todo en el momento que me encontré por “casualidad” la edición de 1888 de su tratado en un rastrillo navideño. Simplemente, no me lo podía creer. Pero sí, allí estaba, esperándome.

Mientras desgranaba, durante estos cuatro años de investigación, todos los posibles significados que Sor María transmitió en su día al rey Felipe IV, y tras los hechos trágicos relacionados con la religión o de género, que han ocurrido en este lapsus de tiempo, quisiera resaltar un mensaje que Sor María de Jesús de Ágreda intenta transmitirnos a través de su tratado y que considero fundamental.

El propio marco legal del Real Decreto del año 2011, en relación con las tesis doctorales, pide que estas sean singulares y tengan una función social, lo que apoya tanto la motivación profunda de Sor María como la de este estudio. En *Mística Ciudad de Dios*, Sor María de Jesús nos enseña que los libros religiosos, que en su día pertenecieron a una tradición oral de pueblos trashumantes y, que hoy se denominan “sagrados”, no se pueden utilizar como arma entre los pueblos, por la sencilla razón de que todos están encriptados y poseen unas técnicas narrativas tan complejas que la lectura simple y llana de los mismos no lleva sino a confundir todavía más su significado profundo, permitiendo a los poderes fácticos someter a los crédulos a actuar bajo premisas culturales interesadas y no por principios espirituales, que busquen la elevación de la conciencia individual para que se funda con la conciencia infinita. De hecho, Sor María nos enseña a leer no sólo el texto fundamental de la religión católica sino a desentrañar las palabras fundamentales de las otras dos del tronco semítico que en su tiempo configuraban la maltrecha, o extinta convivencia de las tres religiones. Es más, y creo que desde este estudio, todos los humanistas tenemos la responsabilidad de estudiar estas piedras fundamentales de nuestra cultura para que nadie las utilice de forma perversa, y con la proyección que tienen las nuevas tecnologías se podrían desentrañar los múltiples significados que nos proporcionan dichos textos.

Desde el tratado, nuestra autora nos advierte cómo se articula el poder, a partir del corpúsculo familiar y proyectándose al institucional, merced a las variables psicológicas simples como son la codicia y la lujuria y con las que la ambición encadena en su yunque a aquellos que la buscan a toda costa. Es evidente que cuando es así, se está lejos del sendero humilde porque se busca la vanagloria personal, que es todavía más perversa cuando se escuda en lo religioso, por esa razón pensar que cualquier dirigente, del pasado o del presente, era o es piadoso por el solo hecho de promover la figura distorsionada, por el tiempo, de cualquier profeta, significa que lo hace para perpetuar su poder y, aquellos que se consideran religiosos, por secundarle, deberían cuestionarse si creen verdaderamente en la religión o en los cuentos de hadas. Se entenderá con este pequeño resumen que Sor María, abadesa de su propio convento, hablara con el más sutil de los estilos para comunicar al rey absolutista, Felipe IV, conceptos morales, políticos y religiosos que transmitidos en estilo directo suelen resultar bastante duros, y máxime cuando el monarca al que comunicaba dichos mensajes formaba parte de una de esas líneas de poder. No se puede olvidar que uno de

los apodos de Felipe era el de “león de Judá”, como ilustramos con un cuadro de Velázquez.

Entrando en el estudio de *Mística Ciudad de Dios* apreciamos las múltiples claves para interpretar su obra y la forma de utilizar el lenguaje de forma retórica, o mejor dicho, cómo la retórica se puede emplear para jugar no sólo con los significados de las palabras sino poner en entredicho la propia función de los términos y la articulación de los mismo. El tratado es un reflejo del oficio de escriba como el de aquellos que transcribieron los libros fundamentales de sus tradiciones que sabían perfectamente qué voluntad mueve a los seres humanos comunes en la apariencia de ser “buenos” y, a su vez, tuvieron presente a aquellos otros para los que verdaderamente esta clase de manuales están escritos, aquellos que verdaderamente les interesa lo inefable y el método específico para seguirlo, o como dice Sor María, “lo mejor de la religión es el retiro”.

Dentro de todas las metáforas, figuras y enigmas en las que la autora hace gala de una maestría incomparable, y difícil de entender, la metáfora fundamental de toda la obra se sustenta en el término MARIA, es decir, un conjunto de fonemas encriptados que esconden un misterio filosófico, psicológico, histórico, político, religioso y por supuesto, inefable. Por esta razón, y focalizando la atención en el género femenino en toda la obra, entendemos que, bajo esta denominación y dentro de los textos a los que Sor María hace referencia, tanto por activa como por pasiva, hay un componente muy rico en cuanto a significado, aunque va dirigido a una sociedad que por su mentalidad, no le resulta fácil de entender esta clase de obras. En definitiva, qué sabrán los “hijos de Adán y Eva” de las cosas de María. Así que, desde esta perspectiva y relacionando la cuestión de género, bajo las denominaciones femeninas entre las que están “paloma” o “esposa”, la autora nos declara un significado oculto: “alma escogida”, por lo que al leer palabras como “mujer”, “virgen”, “viuda”, “niña” en cualquiera de los libros sagrados, podemos entender que se está hablando de iniciados o iniciadas. Esta forma de interpretar dicho término nos ofrece una dimensión diferente sobre estos textos. Por otro lado, nuestra autora da una visión moderna de María, mujer bella, decidida y, lo más importante, independiente que se puso a trabajar con la intención de mantener a su anciano esposo, José, y a Jesús, para “escándalo de los hijos de Adán y Eva”.

En el primer nivel de lectura, creo que, por estas palabras, pocos santos pudieron situarse en tan elevada altura moral y social, y, seguro que Pardo Bazán las tendría presentes en muchas situaciones personales y profesionales. Pero en un segundo nivel de lectura, se nos transmite otra actitud revolucionaria, en la que cualquier individuo de este mundo material y seglar puede “trabajar” o meditar alternándolo con su propia rutina diaria laboral para cubrir su sustento. Es decir, cualquier hombre o mujer de familia puede realizar este método que es el de los cristianos gnósticos.

Se podría pensar que es bastante arriesgado hacer un trabajo intentando dar voz a Sor María frente al adoctrinamiento institucional de tantos siglos, pero lo que aportamos es una perspectiva más y no un dogma de fe, y es tan válida como cualquier otra porque “hay tantas opiniones” que todas son respetables. La visión “interior” agredana es capaz de explicar cualquier religión con la suficiente genialidad didáctica, y eso me permite deducir muchas de las metáforas de esta clase de textos y descubrir otra forma de pensar que poco o nada tiene que ver con la establecida, o “visión cartesiana”. Esta se centra en un hecho limitado para poder separar, clasificar, enfrentar y dividir sus elementos y posteriormente obtener unas conclusiones. Por esa razón, estos textos “precartesianos” que tienen en cuenta las metáforas dentro de un contexto son capaces de sugerirnos mensajes diferentes, porque cada una de ellas adquiere su significado en función del contexto en el que se halle, con lo que las explicaciones ofrecidas por los eruditos medievales en relación con estos discursos deben entenderse a partir del estilo, que irónicamente podríamos llamar “sanjuanista”, es decir, no se entregan en estilo directo esas claves del entendimiento, aunque se escriba en prosa, sino siempre desde el sugerido, atendiendo a las normas retóricas ancestrales que guían estos textos.

El profesor Moreno Cabrera en el IX Seminario Internacional de la Escuela de Doctorado de la UNED mencionó el manual de Steven Mithen, *Arqueología de la mente*, (1998) que estudia el origen del lenguaje y la capacidad del ser humano en “concebir un suceso como una entidad para poder referirse a él gracias a la “flexibilidad cognitiva” que permite la creación de la metáfora, y tiene una función práctica para las artes, la ciencia o la religión. En este último caso, y con la intención de unir este concepto con el tratado agredano, para explicarlo lo más sucinto posible, vamos a exponer el concepto “apóstol” de cuya presencia física e histórica no existe ningún rastro, de momento, y su mención ni siquiera aparece en los papiros del mar Muerto.

Desde la capacidad humana que permite crear metáforas a partir de la flexibilidad cognitiva, se podrá entender la figura del “apóstol” como la personificación de un grupo de gente con unas inquietudes comunes y procedencias determinadas, que siguen un mismo destino bien espiritual o vital, y que los padres fundadores, a la hora de crear estos texto, pudieron sintetizar dando un nombre a un colectivo con un significado profundo. Por otro lado, con la información del manual de Mithen, vamos a aplicar esta capacidad flexible que permite la superposición compleja de conceptos sintetizados en la metáfora mediante las palabras de Sor María, “hacer de piedras hijos de Abraham” (MCD, 137). Se entenderá, desde la flexibilidad cognitiva, que explicar dicha alegoría es bastante arriesgado, aunque se utilicen todas las claves que nos ha ido manifestando nuestra autora, pero se interpretará perfectamente. El texto de referencia es el antiguo testamento, que forma parte de una cultura trashumante de pastores sin ningún tipo de educación intelectual, salvo lo que ofrece la naturaleza, así que además de pastores eran buenos veterinarios y por extensión médicos y si eran capaces de hacer una cesárea a su oveja, también lo harían a cualquier Raquel de su tribu. Situándonos en su contexto agreste, la forma de contar, tanto a los individuos de su rebaño como de la tribu, se podría realizar con piedras o con lo más parecido a la piedra que son las cuentas de hueso animal. Con el transcurso del tiempo, y la sofisticación de su cultura, las piedras pasarían a convertirse en los números primitivos y las letras, superponiendo más significados posibles dentro de un proceso de identificación, por lo que las piedras podrían significar “cálculo”, “cuenta”, “número”, “letra”, “hueso”, “piedra”, “oveja” e “hijo” que superpuestos tendrían sentido dependiendo de las perspectivas que se quieran dar al relato. En nuestro trabajo hemos puesto más énfasis en corresponder al término “piedra” su referencia “hueso”.

Para terminar, y a pesar de la “apretada lectura” del tratado agredano, recomiendo leer *Mística Ciudad de Dios* no sólo para aquellos amantes de lo inefable sino para los que quieran conocer el periodo más hermético de la historia de España que fue el reinado de Felipe IV, que tras su muerte, su rastro histórico se ha intentado borrar a fuerza de incendios a través del tiempo, y ni siquiera se ha salvado el archivo de los jesuitas. Será que los “conciliábulo” de poderes oscuros que tanto le persiguieron actuaron a lo largo de los tres siglos posteriores a su muerte, en distintos conflictos bélicos, con el subsiguiente daño para sus súbditos.

Por otra parte, probablemente sobre este tratado no se ha puesto demasiado interés por parte de los estudiosos, precisamente, por ser un texto íntimamente relacionado con el discurso eclesiástico, y por lo tanto, aquellos intelectuales que rechazan esta visión del mundo, rechazan al texto, y al otro lado, los que defienden una postura teológica, como la immaculista, se centran más en lo dogmático. Por lo que, han pasado tres siglos y medio y solo algunos curiosos se han interesado por él.

Este es un buen libro para cualquier investigador en el campo de la retórica, la historia, la literatura y las ciencias puras que merece ser estudiado por expertos interesados por la diversidad que subyace en la unidad, que es el principio con el que se debe abordar su estudio. La lectura de este tratado no le permitirá abstraerse de los aspectos fundamentales de la vida sino que podrá entender toda la dimensión de la psiquis humana así como la historia de España y la de la Iglesia, siempre desde la perspectiva sugerida para el lector avezado. En definitiva, les animo a leerlo encarecidamente.

Para finalizar este trabajo, agradezco a Sor María de Jesús de Ágreda, como dueña de su obra a través del Tiempo y del Espacio, la posibilidad de realizar esta tesis doctoral fundamentada en *Mística Ciudad de Dios*, y en estas enseñanzas transmitidas a Felipe IV, monarca insigne de un Imperio y digno representante de la casa Habsburgo de Austria en España.

13. BIBLIOGRAFÍA

13.1. Obras de Sor María de Jesús de Ágreda

Como dijimos anteriormente, sobre todo en aquellas ediciones más modernas, la publicación de las obras agredanas se realiza por cuenta y riesgo de los editores.

Ágreda, M. (1975). *Ejercicios espirituales*. En J. Garrido (Ed.) Madrid: Cisneros.

- & Felipe IV. (1885). *Cartas de la Venerable madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey Don Felipe IV. Bosquejo histórico*. En F. Silvela (Ed.). Madrid: s.n.
- (1888). *Mística Ciudad de Dios*. Barcelona.
- (1914 ed.). *Tomo V*. Barcelona: Herederos de Juan Gil.
- (1916) *Primeras Leyes de la Esposa*. Barcelona: Gili.
- (1920) *Segundas Leyes de la Esposa*. Barcelona: Gili.
- (1993). *Algunos sucesos de doctrina y enseñanza para el alma*. En F. J. Fuente Fernández (Ed.) León.
- (2005). *Las Sabatinas*. En M. Peña García (Ed.) Burgos.
- (2009a). *Mística Ciudad de Dios* (1970 ed.). En C. Solaguren & A. Martínez Moñux & L. Villasante (Eds.) Madrid.
- (2009b). *Jardín espiritual para el recreo del alma*. En A. Martínez Moñux (Ed.) Ágreda (Soria).
- (2012). *Escala para subir a la perfección*. En M. Peña García (Ed.) Ágreda (Soria).
- (2015). *Archivo agredano*. Obtenido de www.mariadeagreda.org

13.2. Diferentes estudios consultados

Abad Nebot, F. (1986). *Diccionario de Lingüística de la Escuela Española*. Madrid: Gredos.

- (2005). *Introducción a la historia de las doctrinas literarias en España*. Madrid: UNED.

- Acosta Gómez, L. (1989). *El lector y la obra, teoría de la recepción literaria*. Madrid: Gredos.
- Aercke, K.P. (1984). *Gods of Play. Baroque festive performance as rethorical discourse*. Albany: s.n.
- Alarcón Román, M. C. (2014). “La reescritura del discurso místico y visionario en la obra de sor Francisca de Santa Teresa (1654-1709)”. *Revistas de la UNED, REI*, 2, pp. 43-65.
- Alarcón, R. (1988). *La otra España del Temple, leyendas y tradiciones templarias*. Barcelona: Martínez Roca.
- Alfonso X, el Sabio. (1977). *Primera Crónica General [o] Estoria de España, que mandó componer el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*. [ed. 1906] Herederos de R. Menéndez Pidal y D. Catalá (Eds.) Madrid: Gredos.
- Alighieri, D. (1968). *La Divina Comedia*. Barcelona: Nauta.
- Alvar Ezquerro, A. (2018). *Felipe IV. El Grande*. Madrid: Esfera Libros.
- Álvarez de Morales, C. (2003-2004). “Los libros plúmbeos, las historias eclesiásticas y la abadía del Sacromonte de Granada a la luz de estudios recientes”. *Chronica Nova*, 30, pp. 729-748.
- Amadei-Pulice, M. (1990). *Calderón y el Barroco*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Andersen, H. (1986). *Sandhi phenomena in the languages of Europe*, 33, Berlín: Walter de Gruyter.
- Anónimo (1950). *El Nicandro o defensa del Conde-Duque de Olivares*, 1643. En A. G. de Amezúa (Ed.) Madrid: La Arcadia. Recuperado de Biblioteca digital hispánica.
- (1987). *Los arcanos mayores del tarot*. En H. Urs von Balthasar (Ed.) Barcelona: Herder.
- Asín Palacios, M. [1931] (1981). *El islam cristianizado*. Madrid: Hiperión.

- (1984). *La escatología musulmana en la Divina Comedia, Historia y crítica de una polémica*. Madrid: Hiperión.

Atienza, J. (1989). *Guía de la España mágica*. Barcelona: Martínez Roca.

Baranda Leturio, C. (1990). *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*. Madrid: Castalia.

Baranda Leturio, N. (2013). *Cartas de Sor María Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1664)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

- (2014) & Marín Pina, C. (Eds.) *Letras en la celdas, Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Iberoamericana /Vervuert.

Barros, A. de [1587] (1987). *Filosofía cortesana moralizada*. En T. J. Dadson (Ed.) Madrid: Comunidad.

Beal, G. (1973) *Codes, ciphers and secret writings*, London: Hamlyn,

Beckwith, S. (1996). *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*. New York: Routledge.

Berceo, G. d. (1992). *Obra completa*. En I. Urría (Ed.) La Rioja: Espasa Calpe.

Biblia. (1964). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

- *de Jerusalén*. (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Blánquez Fraile, A. (1946). *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*. Madrid: Ramón Sopena.

Blasco, A. (2014). “Rebeca Sanmartín Bastida, La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo”. *Medievalia*, 17, pp. 408-411.

Bonfils, F. (2008). “ En las fronteras de la revelación. Inspiración divina e intención literaria en la *Mística Ciudad de Dios* de María de Jesús de Ágreda”. En M. Zugasti (Ed.) *Sor María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*, (pp. 33-48). Soria: Cátedra Internacional Alfonso VIII

- Born, A. v., Haag, H., & Ausejo, H. (1993). *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. (Abadía de Maredsous, Centro: Informática y Biblia, Ed.) Barcelona: Herder.
- Borrás Gualis, G. M., Esteban Lorente, J. F., & Álvaro Zamora, M. I. (1985). *Introducción general al arte*. Madrid: Istmo.
- Botrel, J.-F., (2003). “Emilia Pardo Bazán, mujer de letras”. A. M. Freire López (coord.) *Estudio de la obra de Emilia Pardo Bazán, actas de las jornadas conmemorativas de los 150 años de su nacimiento*, (pp. 153-168). A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Bynum, C. W. (1982). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- (1987). *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
 - (1991). *Fragmentation and Redemption: Essay on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books.
 - (1999). “Why All the Fuss about the Body? A Medievalist’s Perspective”. (L. Hunt, & V. Bonell, Edits.) *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, pp. 241-280.
- Calderón de la Barca, P. (1987). *Autos sacramentales*. En A. Valbuena Prat (Ed.) Madrid: Editorial Aguilar.
- (1992). *El divino Jasón*. En I. de Arellano & Á. Cilveti (Eds.) Pamplona: Kassel/Reichenberger.
 - (2005). *El verdadero dios pan*. En F. Antonucci (Ed.) Pamplona: Kassel/Reichenberger.
- Cantera Montenegro, E. (1994). “La comunidad morisca de Ágreda (Soria) a fines del siglo XVI” . *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H. Moderna*, 7, pp. 111-114.

- Carcenac Pujol, C. (1987). *Jesús, 3000 años antes de Cristo*. Recuperado (3/09/2015): <http://llaszlo.ind.br/admin/artigos/arquivos/jesus3000-ano-antes-de-cristo-llogari-pujol.pdf>
- Cardini, F. (1982). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona.
- Caro Baroja, J. (1976). *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Istmo.
- (1990) *Vidas mágicas e Inquisición*. Barcelona: Círculo de lectores.
 - (2015). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Casagrande, C. (2000). “La mujer custodiada”. En G. Duby, & M. Perrot (Eds.) *Historia de las mujeres, 2, (La Edad media)* (pp. 105-146). Madrid: Taurus.
- Castañega, M. d. [1529](1994). *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. En J. R. Muro Abad (Ed.) Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Cazelles, H. (1981). *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (1991). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Chevalier, M. (1992). *Quevedo y su tiempo: la agudeza verbal*. Barcelona: Crítica.
- Cicerón. (1982). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: s.n.
- Cirlot, V. (1997). *Vida y visiones de Hildegarda von Bingen*. Madrid: Siruela.
- (2005). *Hildegarda von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder.
 - & Garí, B. (2008). *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*. Madrid: Siruela.
- Corominas, J. (1954). *Diccionario Crítico Etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Covarrubias, S. [1661] (1993). *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Barcelona.

- Davis, F. (1988). *La comunicación no verbal*. Madrid: Alianza.
- Díaz-Plaja, F. (1987). *Historia de España en sus documentos del s. XVII*. Madrid: Cátedra.
- Dioscórides. (2006). *Estudios y Traducciones*. Salamanca: Universidad Salamanca.
- Dronke, P. (1996). *Woman Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+ 1310)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dubois, J., & otros. (1992). *Diccionario de Lingüística*. Madrid: Alianza.
- El Fathi, A. (1993). *Liber Scalae Mahomete: relaciones, contextos españoles del Medievo y Renacimiento*. (tesis doctoral) Sevilla: Universidad de Sevilla, Facultad de Filología, departamento de Literatura Española.
- Elliot, J. & de la Peña, F. (1978-1980) *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares*. Madrid: Alfaguara.
- (1999). *Rebelión de los catalanes (1598-1640)*. Madrid: Siglo XXI.
 - (2006). “Felipe IV, mecenas”. *AISO, Actas VII*, pp. 43-59. Recuperado (7/07/2015): http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/07/aiso_7_006.pdf
- Elordieta, G. (2011). “An overview of theories of the syntax-phonology interface”. *Anuario del Seminario de Filología Vasca "Julio de Urquijo"*, 42(1), pp. 209-286. Recuperado de:

<http://www.ehu.es/ojs/index.php/ASJU/article/viewFile/2309/2348>
- Encausse (Papus), G. (1990). *La Cábala, Tradición Secreta de Occidente*. Barcelona: Humanitas.
- Epalza, M. (1996). “Estructura de acogida de los moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII al XVIII)”. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 4, pp. 35-58.

- Ernout, A., & Mellet, A. (1967). *Dictionnaire Étymologique de la langue latine, Histoire des mots*. Paris: C. Klincksieck.
- Espósito, A. M. (1988). *A critical study of "La mística ciudad de Dios" (1670) written by Sor María de Jesús de Ágreda (spanish text)*. (Tesis doctoral). Michigan: Temple University.
- (1990). *La mística ciudad de dios (1670), Sor María de Jesús de Ágreda*. A. M. Espósito (Ed.) Potomac, Maryland: Scripta Humanistica.
- Fernández Leboráns, M. J. (1978). *Luz y oscuridad en la mística española*. Málaga: Cupsa Editorial/ Curso Superior de Filología.
- Ferrater Mora, J. (1987). *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. Madrid: Alianza .
- Foucault, M., (1996). "Prefacio a la transgresión". *De Lenguaje y literatura*, (pp. 123-142) con introducción de Á. Gabilondo (pp 9-59). Barcelona: Paidós Ibérica/ I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1997). *Historia de la locura en la época clásica*. En J. J. Utrilla (trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
 - (1998a). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI editores.
 - (1998b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI Editores.
 - (1999). "Las técnicas del sí". En Á. Gabilondo (Ed.) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (pp. 443-474). Barcelona: Paidós.
- Freire López, A. M. (coord.) (2003). "La obra periodística de Emilia Pardo Bazán". *Estudio de la obra de Emilia Pardo Bazán, actas de las jornadas conmemorativas de los 150 años de su nacimiento*, (pp. 115-132) La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: s.n.

- Gamechogicoechea Llopis, A. (2011). *El mito de Orfeo en la literatura barroca española*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- García Reidy, A. (2011). “Representación, fingimiento y poder en la materia palatina del primer Calderón”. En F. de Armas, & L. García Lorenzo (Eds.), *Calderón: del manuscrito a la escena*. (pp. 183-208). Vervuert / Biblioteca áurea hispánica.
- García Royo, L. (1951). *La aristocracia española y Sor María de Jesús de Ágreda*. Madrid: Espasa Calpe.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gómez de Liaño, I. (1975). *Los juegos del Sacromonte*. Madrid: Nacional.
- González Delgado, R. (200362). “Relatos orales mapuches y el mito grecolatino de Orfeo y Eurídice por Fulgencio y Boecio y su pervivencia en la Patrología latina”. *Faventia*, 25(2).
- Gracián, B. (1993). *Obras completas* (Vol. 2). Verona: Turner/Biblioteca Castro.
- Graña Cid, M. (1994). *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría*. Madrid: Asociación cultural Al-Mudayna.
- (2000a). “Eucaristía y feminismo. Doña Teresa Enríquez, ‘la loca del sacramento’”. *XX Siglos*, 11(43), pp. 58-65.
 - (2000b). “Vías de divinización femenina. El proyecto inmaculista de Beatriz de Silva”. *XX Siglos*, 11(45), pp. 54-59.
 - (2000c). “¿Mujeres divinas? Autoría femenina e identidad monástica de los orígenes de la Orden de la Inmaculada Concepción (1485-1526)”. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y sociales*, 58(112), pp. 117-153.
 - (2001). “En torno a la fenomenología de las santas vivas: Algunos ejemplos andaluces, siglos XV-XVI”. *Miscelánea Comillas: Revista de Teología y Ciencias Humanas*, 59(115), pp. 739-777.

- (2004). “El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres: Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)”. En P. Rodríguez Panizo, S. Castro Sánchez, & F. Millán Romeral (Eds.), *Umbra, imago, veritas: homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas*, 9, pp. 305-338.
- (2005). “La Inmaculada Concepción de María y la Teología Feminista Hispana en el Renacimiento”. *Verdad y vida: Revista de las ciencias del espíritu*, 63(243-244), pp. 113-126.
- (2008). “Sacralización feminista y experiencia mística en la prerreforma castellana”. *Duoda: Estudios de la Diferència Sexual*, 34, pp. 55-65.
- (2009). “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(330), pp. 477-513.

Greer, M. R. (1991). *The play of power*. Princeton: Princeton University Press.

Grout, D. (1988). *Historia de la música occidental*. Madrid: Alianza.

Gullón, R. (1993). *Diccionario de literatura española e hispanoamericana*. Madrid: Alianza.

Hatje, U. (1985). *Historia de los estilos artísticos*. Madrid: Istmo.

Hatzfeld, H. (1955). *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos.

Hauser, A. (1985). *Historia social de la literatura y del arte*. Barcelona: Labor.

Hernández, J. C. (2013). “*La biblioteca de El Escorial, un tratado hermético*”. Recuperado de <http://josecarlosfernandezromero.com/2013/02/04/la-biblioteca-de-el-escorial-un-tratado-hermetico/>

Huizinga, J. (1987). *Homo ludens*. Madrid: Alianza.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York.

- Lapesa, R. (1986). “Evolución sintáctica y forma lingüística interior en español”. *Actas XI CILFR*. Madrid.
- Lappin, A. J. (2005). “El hilemorfismo universal, Kitab al-shifa’ de Avicena, un cuodlibeto de Santo Tomás y los infiernos amorosos del Marqués de Santillana: ensayo sobre la historia filosófica de la alegoría”. En R. Sanmartín Bastida, & R. Vidal Doval (Eds.) *La metamorfosis de la alegoría, Discurso y sociedad en la Península ibérica desde la Edad Media hasta la Edad Contemporánea*, (pp. 71-82). Madrid: Iberoamericana /Vervuert.
- Lausberg, H. (1975). *Manual de retórica literaria, fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos.
- Llamas, P. E. (2007). *La Madre Ágreda y la Mariología del Vaticano II*. Badajoz: Arca de la Alianza.
- Lomazzo (1785). *Tratado de la Pintura, Escultura y Arquitectura*. (s. l.: s. n)
- López Baralt, L. (1985). *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión.
- López Poza, S. (1995). “La cultura de Quevedo: cala y cata” . En S. Fernández Mosquera (Ed.) *Estudios sobre Quevedo*, (pp. 75-82). Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela,
- Malvezzi, V. (1968). *Historia de los primeros años del reinado de Felipe IV*. (D. L. Shaw, Ed.) London: Tamesis Book.
- Marañón, G. (1969). *El Conde-Duque de Olivares*. Madrid: Espasa Calpe.
- Martínez Falero, L. (2009). *Gramática, retórica y dialéctica en el siglo XVI. La teoría de la inventio en Antonio Llull*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Martínez Moñux, Á. (2001). *María, mística ciudad de Dios. Una mariología interactiva*. Burgos: Monte Carmelo.

- Méndez, M. (2013). *Juego de la Oca: Tannhäuser Cabaret*. Recuperado en 2015: Files@mmfilesi
- Mendía, B., & Artola Arbiza, A. M. (2015). *El proceso eclesiástico de la «Mística Ciudad de Dios» de la Ven. M. María de Jesús de Ágreda*. Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis.
- Menéndez Pidal, R. (1957). *Antología de prosistas españoles*. Madrid: Espasa-Calpe
- Mithen, S. J. (1998). *Arqueología de la mente: orígenes del arte de la religión y de la ciencia*. Madrid: Crítica.
- Morales y Marín, J. (1984). *Diccionario de la iconología y simbología*. Madrid: Taurus.
- Mortara Garavelli, B. (1991). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Morte Acín, A. (2005a). “Profetas en la Corte del Felipe IV: Aragón testigo privilegiado (1643-1648)”. P. Sanz Camañes (coord.) *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote* (pp. 333-353). Madrid: Sílex
- (2005b). “Sor María de Ágreda como representante de la cultura escrita del barroco”. *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI*, pp. 183-198.
 - (2007). “Entre apariencia y realidad: la escritura religiosa femenina en el Barroco”. *Historia y género: imágenes y vivencias de mujeres en España y América (siglos XV-XVIII)*, pp. 149-168.
 - (2011). “Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América”. *Antítesis*, 4(7), pp. 291-316.
 - (2012a). “La política exterior de la Monarquía Hispánica en la correspondencia de Felipe IV con Sor María de Agreda”. P. Sanz Camañes (coord.) *Tiempo de cambios: guerra, diplomacia y política internacional de la Monarquía Hispánica (1648-1700)*, (pp. 143-166). Madrid.
 - (2012b). “Que si les oían reñir o maltratar el marido a la mujer la socorriesen: familia, vecindad y violencia contra la mujer en la Edad Moderna”. *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 30, pp. 211-228.

- (2012c). “Religiosas y poder en el Barroco hispánico. Tradiciones y pervivencias”. En M. J. Pérez, L. M. Rubio, A. Martín (Eds.) *Campo y campesinos en la España Moderna; culturas políticas en el mundo hispano* [CD-ROM] (pp. 2175-2185) León: Fundación Española de Historia Moderna.
- (2014a). “El misticismo en la política durante el reinado de Felipe IV”. *Libros de la Corte. es.*, 9, pp. 96-104.
- (2014b). “Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica”. *Cuadernos de historia moderna*, 39, pp. 121-136.

Neumeister, S. (2000). *Mito clásico y ostentación, los dramas mitológicos de Calderón*. Kassel/ Reichenberger.

Orozco Díaz, E. (2009). *Introducción al Barroco, ensayos inéditos*. Granada: Universidad de Granada.

Paraíso del Leal, I. (1976). *Teoría del ritmo de la prosa*. Barcelona: Planeta.

Pardo Bazán, E. (1899). *Vida de la Virgen María*. Barcelona: Montaner y Simón.

- (1903). “El sabio”. En J. Paredes Núñez (Ed.) (1979). *Los cuentos de Emilia Pardo Bazán* (pp. 394-398). Granada: Universidad de Granada.
- (1909). “El conjuro”. En J. Paredes Núñez (Ed.) (1979). *Los cuentos de Emilia Pardo Bazán* (pp. 414-416). Granada: Universidad de Granada.
- (1910). “Cháchara de horas”. En J. Paredes Núñez (Ed.) (1979). *Los cuentos de Emilia Pardo Bazán* (pp. 417-420). Granada: Universidad de Granada.
- (1973). *Obras completas de Doña Emilia Pardo Bazán*. En H. Kirby Jr. (Ed.) Madrid: Aguilar.
- (1980). *Insolación*. Madrid: Taurus.
- (1985). *La piedra angular*. Madrid: Anaya.
- (2014). *Vida de san Francisco de Asís: siglo XIII*. En R. López Quintáns (Ed.) Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago. Alvarelos.

- Paredes Núñez, J. (Ed.). (1979). *Los cuentos de Emilia Pardo Bazán*. Granada: Universidad de Granada.
- Parker, A. A. (1986). *La filosofía del amor en la literatura española 1480-1680*. Madrid: Cátedra.
- Patanjali. (1993). *Yoga Sutra*. En A. Bahm (Ed.) Berkeley (CA): Asian Humanity Press.
- Patch, H. (1983). *El otro mundo en la literatura medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Perelman, Ch., y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación, la nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Pérez Villamil, M. (1914). *Biografía de sor María de Jesús de Ágreda, sacada de sus obras inéditas y publicadas por D. Eduardo Royo en la nueva edición de "Mística Ciudad de Dios"*. Madrid: Real Academia de la Historia. Recuperado de www.cervantesvirtual.com
- Pérez Villanueva, J. (1986). *Felipe IV, escritor de cartas. Un epistolario inédito con Velázquez al fondo*. Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad.
- Portela Marco, E. (1993). "La química en la botica del Escorial". Recuperado 07/072015, de <http://Dialnet-LaQuimicaEnLaBoticaDeElEscorial-2856421.pdf>
- Poupard, P. & Vidal, J. (1987). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.
- Pozzi, G. (1984). "Temi, tropoi, stereotipi". En Asor Rosa (Ed.) *Letteratura italiana, (3): Le forme del testo. I: Teoria e poesia* (pp. 391-436). Turín: Einaudi.
- Quevedo y Villegas, F. (1644). *Memorial por la defensa del Patronato de Santiago*. Biblioteca virtual Cervantes.
- (1966). *Política de Dios, Gobierno de Cristo*. En J. O. Crosby (Ed.) Madrid: Castalia.
 - (2003-2018). *Obras completas en prosa* (Vols. 1-7). En A. Rey (dir.) Madrid: Castalia.

- (2003a). “Preliminares literarios a la poesía de Fray Luis de León”. En A. Azastra Galiana (Ed.) *Obras completas en prosa*, A. Rey (dir.) (vol. 1, t.1, pp. 119-161,). Madrid: Castalia.
- (2003b) “La culta latiniparla, catecismo de vocablos para instruir a las mujeres cultas y hembra latinas”. En A. Azastra Galiana (Ed.) *Obras completas en prosa*, A. Rey (dir.) (vol. 1, t. 1, pp. 79-117). Madrid: Castalia.
- (2005). “Grandes anales de quince días”. En V. Roncero López (Ed.) *Obras completas en prosa*. A. Rey (dir.) (vol. 3, pp. 43-115) Madrid: Castalia.

Rad, G.von (1938). *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*. (s.l.:s.n.)

Río, Á. del (1988). *Historia de la literatura española, desde los orígenes hasta 1700*. Barcelona: Amigo ensayo.

Roob, A. (2001). *Alquimia y Mística: el museo hermético*. Koln: Taschen.

Rougemont, D. (1996). *El Amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.

Rubió i Balaguer, J. (1954). “Sobre la prosa rimada en Ramón Lull”. *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, (pp. 308-318). Madrid:s.n.

Ruiz Gálvez-Priego, E. (2017). “El asunto de la inmaculada en el reinado de Felipe IV. Devoción dinástica, negocio de estado y cuestión de reputación”. En J. Martínez Millán & M. Rivero Rodríguez (Eds.) *La corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la monarquía católica, 3, (Espiritualidad, literatura y teatro)*, (pp.1745-1824). Madrid: Polifemo.

Sánchez de Toca, J., (1987) *Estudio crítico de Felipe IV y Sor María de Ágreda*. Madrid: s.n.

Sainz Rodríguez, P. [1927] (1984). *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa-Calpe.

- (1979). *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española.
- (1980-1985). *Antología de la literatura espiritual española: Siglo XVI y XVII*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española. 4 vol.

San Agustín, Obispo de Hipona. (2013). *La Ciudad de Dios*. Madrid: CSIC.

San Juan de la Cruz. (1991). *San Juan de la Cruz, Obras completas*. En L. Ruano de la Iglesia (Ed.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- (2000). *Llama de amor viva*. En P. García Fraile (Ed.) Madrid: San Pablo.

Sanmartín Bastida, R. (2000). *La edad Media y su presencia en la literatura, el arte y el pensamiento españoles entre 1860 y 1890*. (Tesis doctoral). Madrid: UCM.

- (2002). *Imágenes de la Edad Media: la mirada del realismo*. Madrid: CSIC, Instituto de la Lengua Española.
- (2003). *Teatralidad y textualidad en el Arcipreste de Talavera*. London: Queen Mary, University of London, Department of Hispanic Studies.
- (2005a). *Sobre la representación del pasado, Emilia Pardo Bazán y la controvertida vida del Medioevo* [CD-ROM] Islas Baleares: Universitat de les Illes Balears, Fundació Càtedra Iberoamericana.
- & Vidal Doval, R. (Eds.) (2005b). *La metamorfosis de la alegoría. Discurso y sociedad en la Península ibérica desde la Edad Media hasta la Edad Contemporánea*. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- (2006). *El arte de morir. La puesta en escena de la muerte en un tratado del siglo XV*. Madrid: Iberoamericana / Vervuert.
- (2012). *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, col. Prolípeo.

- Santa Catalina de Siena. (1996). *El diálogo. Oraciones y Soliloquios*. J. Salvador y Conde (trad.) Madrid: BAC.
- Santa Teresa de Jesús. (1968). *Las moradas*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2000). *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Schmidhuber de la Mora, G. (2015). “Desciframiento de un criptograma de Sor Juana Inés de la Cruz: Romance 50”. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 31, pp. 728-738.
- Schönberg, A. (1990). *Tratado de Armonía*. Madrid: Real Musical.
- Sebastián López, S. (1995). *Emblemática e historia del arte*. Madrid: Cátedra.
- Sebastián Yarza, F. I. (1988). *Diccionario Griego-Español*. Madrid: Ramón Sopena.
- Seco Serrano, C. (1958). *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid: Atlas (BAE 108-109).
- (1958). *Estudio preliminar a la edición de las Cartas de Sor María de Ágreda y de Felipe IV: Epistolario español (Vol. IV)*. Madrid: BAE.
- Serés, G. (1996). *La transformación de los amantes: Imágenes del amor de la antigüedad al siglo de oro*. Madrid: Crítica
- Silvela, F. (1885) *Cartas de la V. Madre Sor María de Jesús de Ágreda y el Sr. Rey D. Felipe IV. Bosquejo histórico*. Madrid: s.n.
- Soldevilla Pérez, C. (2013). *Ser barroco, una hermenéutica de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Stradling, R. (1988). *Felipe IV y el gobierno de España (1621-1665)*. Cambridge: Cátedra.
- Suárez Miramón, A. (2005). “El sistema teológico-estético en Ficino y Calderón”. *Actas del VII Congreso de AISO (2006)*, pp. 579- 584.
- Sussmann, D. J. (1978). *Acupuntura, teoría y práctica*. Buenos Aires: Kier.

- The Bhagavad Guita*. (1996). En P. Yogananda (Ed.). Los Ángeles (CA): S. R. F.
- Toro Pascua, M. I. (2001). “Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista”. *Via spiritus (Reliquias e Coleccionismo Sacro)*, 8, pp. 219-254.
- Torre, G. (1970). *Doctrina y estética literaria*. Madrid: Guadarrama ediciones.
- Undset, S. (1951). *Santa Catalina de Siena*. En M. Bosch, & J. Armada (Eds.) Madrid: Ediciones Encuentro.
- Vera Aguilera, A. (s.f.). “Mateo Romero, Maestro Capitán”. *Semblanzas de compositores españoles*, 28, pp. 2-7. Recuperado de :
<https://recursos.march.es/web/musica/publicaciones/semblanzas/pdf/romero.pdf>
- Villasante, L. (1972). “La *Mística Ciudad de Dios* y el problema de la revelaciones privadas”, *Scriptorium Victorianense*, 19, pp. 35-62.
- Vinatea Recoba, R. M. (2013). *Estudio, Edición y Notas de la obra de Marcia Belisarda*. Madrid: UNED.
- Zugasti, M. (Ed.) (2008). *Sor María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Soria: Cátedra Internacional de Alfonso VIII, col. Monografías universitarias, vol. 20.

13.3. Obras de inspiración para la hermenéutica del fenómeno místico en SMJA y su expresión literaria en MCD.

La siguiente relación de textos, que detallamos a continuación, se debe a la lectura obligada que hemos tenido que realizar para conocer el mundo de los místicos y la epistemología ligada a ellos desde diversos ámbitos e inquietudes. Aunque no aparecen referenciados en el cuerpo del documento, los enumeramos porque con su estudio hemos ahondado en el campo de lo sutil, de la crítica literaria, así como de la retórica, amén de las distintas filosofías y religiones para poder entender el amplio y complejo mundo de la transmisión por escrito sobre lo inefable de aquellos que lo experimentaron y, que nosotros, por nuestra parte, hemos tenido que reforzar con la lectura de aquellas publicaciones y obras que nos sitúan en el tiempo y el contexto de

nuestra autora como de su receptor. Por último, resaltamos que nuestra forma de proceder es una imitación de lo que en su momento realizó Espósito (1988) a la hora de configurar su tesis sobre *Mística Ciudad de Dios*, ya que su trabajo de investigación se centra en el tratado agredano, pero en bibliografía general despliega las citas de obras como las de Pardo Bazán o Berceo que a nosotros nos han servido de guía para nuestro estudio. Desde aquí agradezco toda la bibliografía apuntada por el ilustre doctor.

Aguinaga Alfonso, M. (1993). «*La quimera*», *orientación hacia el misticismo*. A Coruña: Edición do Castro.

Amezcuca, J. (1991). *Lectura ideológica de Calderón, "El médico de su honra"*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Alcalá-Zamora y Queipo de Llano, J. (2005). *Felipe IV: El hombre y el reinado*. Madrid: Real Academia de la Historia.

– & Belenguer, E. (Eds.) (2001). *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Alonso Cacho, A. (2013). *El archivo de Madres Concepcionistas franciscanas de Ágreda*. Soria: Diputación Provincial de Soria.

Anónimo (1985). *Sobre lo sublime*. Barcelona: Bosch.

Azaustre Galiana, A. (1996). *Paralelismo y sintaxis del estilo en la prosa de Quevedo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

– & Casas Rigall, J. (1994). *Introducción al análisis retórico: tropos, figuras y sintaxis del estilo*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Arellano, I. (2001). *Calderón y su escuela dramática*. Madrid: Laberinto.

– (2001). *Estructuras dramáticas y alegóricas en los autos de Calderón*. Pamplona: Kassel/ Reichenberger.

Arintero, O. P. (1951). *The Mystical Evolution in the Development of the Church*. St. Louis: The Herder Book Co.

- Aristóteles. (1985). *Poética*. Barcelona: Bosch.
- Artiles, J. (1968). *Los recursos literarios de Berceo*. Madrid: Gredos.
- Baranda Leturio, N. (2005). *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*. Madrid: Arco Libros.
- Benassar, B. (1983). *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Bonilla Cerezo, R., Trujillo, J. R., & Rodríguez, B. (2010). *Novela corta y teatro en el barroco español (1613-1685)*. Madrid: Sial.
- Cánovas, M. (1996). *Aproximación al estilo de Quevedo*. Kassel / Reichenberger.
- Capadocia, A. d. (1998). *Obra médica*. En M. E. Pérez Molina (Ed.) Madrid: Akal clásica.
- Cicerón. (1999). *El orador*. Madrid: Alianza.
- Cierva, R. d. (1997). *Historia total de España*. Barcelona: Fénix.
- Clark, K. (1984). *Civilización*. Madrid: Alianza.
- El Noble Corán*. [1425 (d. H.)]. Madrid: Centro Cultural Islámico de Madrid.
- Eliade, M. (1986). *Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid: Taurus.
- (1994). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - (1995). *The Encyclopedia of Religion*. M. Eliade et al. (Eds.) New York: Simon & Schuster Macmillan.
 - (1998). *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza.
- Elliot, J. (1998). *La España Imperial*. Barcelona: Vicens Vives.
- Eximeno, A. [1796] (2010). *Del origen y reglas de la música, con la historia de su proceso, decadencia y restauración*. Madrid: Maxtor.

- Eymerico, N. [1821] (2010). *Manual de Inquisidores*. Valladolid: Maxtor.
- Garcías Palou, S. (1981). *Ramón Llull y el Islam*. Palma de Mallorca: Monte de Piedad de las Baleares.
- Gariano, C. (1965). *Análisis estilístico de los Milagros de nuestra Señora de Berceo*. Madrid: Gredos.
- Gaurico, P. [1504] (1989). *Sobre la escultura*. Madrid: Akal.
- Gómez Gómez, J. (2012). *La autoridad de Felipe IV a través del arte*. Navarra: Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Graves, R. (1993). *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza.
- Güntert, G. (2011). *La comedia de Calderón: discurso social y sabiduría poética*. Vigo: Academia de Hispanismo.
- Harris, M. (1995). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Hassin, M. (2001). *El libro negro del Islam*. Barcelona: Hermética.
- Hatzfeld, H. (1972). *Estudios sobre el Barroco*. Madrid: Gredos.
- Jones, E. (1992). *Metropolis. Las grandes ciudades del mundo*. Madrid: Alianza.
- Klein, F. (2008). *Los evangelios gnósticos*. Madrid: Almuzara.
- Lamúa, A. (2012). *Los secretos del infinito*. Barcelona: Ilusbooks.
- Lausberg, H. (1983). *Elementos de retórica literaria. Introducción al estudio de la filología clásica, románica, inglesa y alemana*. Madrid: Gredos.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mito y Significado*. Madrid: Alianza.
- Lewis, B. (2004). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa.

- Lledó, E. (1984). “La máquina de la ciudad: entre la naturaleza y la técnica”. En L. Fernández Galiano, & A. Fernández Alba (Eds.), *Arquitectura, técnica y naturaleza, en el ocaso de la modernidad* (pp. 13-24). Madrid: Monografías de la Dirección General de Arquitectura y Vivienda.
- López Baralt, L. (1985). *San Juan de la Cruz y el islam*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- López Quintás, A. (1982). *Análisis estético de obras literarias*. Madrid: Narcea.
- Luján Atienza, A. L. (1999). *Retóricas españolas del siglo XVI, el foco de Valencia*. Madrid: CSIC.
- Luntz, F. (2007). *La palabra es poder*. Madrid: La esfera de los libros.
- Maggi, A. (2011). “Los intrincados caminos de la humana vida”. En F. de Armas & L. García Lorenzo (Ed.), *Calderón: del manuscrito a la escena* (pp. 281-303). Frankfurt: Vervuert /Biblioteca áurea hispánica,.
- Manguel, A. (1996). *Una historia de la lectura*. Madrid: Alianza.
- Martínez de la Escalera, A. M. (2001). *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*. Barcelona: Anthropos.
- Mayoral, M.(2003) “Emilia Pardo Bazán ante la condición femenina”. A. M. Freire López (coord.) *Estudio de la obra de Emilia Pardo Bazán, actas de las jornadas conmemorativas de los 150 años de su nacimiento*, (pp. 101-114). A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Monferrer Salas, J. P. (2008). *Introducción al cristianismo árabe occidental*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Mousnier, R. (1981). *Historia de las civilizaciones, el s. XVI y el s. XVII*. Barcelona: Destino.

- Muñoz Pérez, L. S. (2013). *Inquisición, poder y escritura femenina en tiempos del Conde-Duque de Olivares (1621-1643): El caso de Teresa Valle de la Cerda*. Nottingham: University of Nottingham.
- Oliver Domingo, J. (1996). *Liber Scalae Mahometi*. Madrid: Siruela.
- Osborne, R. E. (1964). *Emilia Pardo Bazán: Su vida y sus obras*. México: Colección Stadium.
- Pardo Bazán, E. (1963). *La sirena negra*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1971). *La madre naturaleza*. Madrid: Alianza.
 - (1972). *La vida contemporánea*. Madrid: Editorial Magisterio Español.
- Platón, D. M. (1986). *Diálogos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Platzer, W. (1977). *Atlas de Anatomía, aparato locomotor*. Barcelona: Omega Ediciones.
- Quevedo y Villegas, F. (1983). *Sueños y discursos*. En F. Abad Nebot (Ed.) Madrid: Espasa Calpe.
- Reichenberger, K., & Caminero, J. (1991). *Calderón dramaturgo*. Kassel/Reichenberger.
- Rey Hazas, A. (2002). *Teatro breve del Siglo de Oro*. Madrid: Alianza.
- Rocca, J. (2003). *Galen on the brain. Anatomical knowledge and physiological speculation in the second century a. d.* Boston: Brill.
- Romanos, M., & Calvo, F. (Eds.) (2002). *El gran teatro de la historia, Calderón y el drama barroco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Samper, M. Á. (2000). “Mujeres en ayunas: El sistema alimentario en los conventos femeninos de la España moderna”. *Contrastes Revista de Historia*, 11, pp. 33-80.
- San Ignacio de Loyola. (1997). *Obras*. Madrid: BAC.

- Satz, M. (2000). *Música para los instrumentos del cuerpo*. Madrid: Miraguano.
- Savignac, J. P. (1985). *Historia de la Iglesia II, La Iglesia en la Edad Moderna*. Madrid: Palabra.
- Schönberg, A. (1990). *Funciones estructurales de la armonía*. Barcelona: Labor.
- Schopenhauer, A. (1990). *El arte del buen vivir*. Madrid: Biblioteca Edaf.
- Socci, A. (2007). *El secreto del Padre Pío*. Milán: Esfera libros.
- SunTzu. (2012). *El arte de la Guerra*. Madrid: Mandala.
- Suryanaranaya Murthy (Ed.). (1993). *Sri Lalita Sahasranama*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Tristá, A. M. (1988). *Fraseología y contexto*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Underhill, E. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trota, Centro Internacional de estudios místicos.
- Urs von Balthasar, H. (1989). *Una primera mirada a Adrienne von Speyr*. Madrid: Fundación San Juan.
- Volek, E. (1995). *Antología del formalismo ruso y el grupo de Bajtin*. Madrid: Fundamentos.
- Yogananda, P. (Ed.) (2009). *EL yoga de Jesús*. Los Ángeles (CA): S. R. F.

13.4. Webgrafía

- <http://altomtomatis.es>
- <http://bibliotecavirtualcervantes.com>
- <http://bieses.net>
- <http://catalogo.rebiun.org>
- <http://cvc.cervantes.es>
- http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/07/aiso_7_006.pdf
- http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/23096/1/9_Gomez.pdf
- http://de.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Schipperges

http://de.wikipedia.org/wiki/Lisa_Jardine
<http://dialnet.unirioja.es>
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1815050>
<http://ehu.eus/ojs/index.php/ASJU/article/viewFile/2309/2348>
http://elpais.com/diario/2000/06/29/cultura/962229603_850215.html
<http://eprints.nottingham.ac.uk>
http://es.wikipedia.org/wiki/Joan_Wallach_Scott
<http://e-spacio.uned.es>
<http://franciscocodequevedo.org/images/pdfs/nuevos/biografia.pdf>
<http://funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=255>
<http://josecarlosfernandezromero.com>
<http://josecarlosfernandezromero.com/2013/02/04/la-biblioteca-de-el-escorial-un-tratado-hermetico/>
<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3497.pdf>
<http://lilazlo.ind.br/admin/artigos/arquivos/jesus3000-ano-antes-de-cristo-llogari-pujol.pdf>
<http://march.es>
<http://mariadeagreda.org>
<http://merriam-webster.com/dictionary/sandhi>
<http://pendientedemigracion.ucm.es/centros/cont/descargas/documento7679.pdf>
<http://recursos.march.es/web/musica/publicaciones/semblanzas/pdf/romero.pdf>
<http://revistas.uned.es>
<http://revistes.uab.cat/medievalia>
http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/5826/1/ALT_04_03.pdf
<http://vatican.va>
<http://zar.unizar.es/perso/emolina/pdf/Molina2012EIEsceptico.pdf>

14. ANEXOS

Avanzamos previamente la razón por la que consideramos importantes la presencia de estos anexos en nuestro trabajo. En primer lugar, en relación con el hallazgo de los *Libros de Plomo*, ponemos en relieve este hecho histórico que produjo en su día, entre el reino de España y el Vaticano, grandes tribulaciones diplomáticas en las que se evitaba que pudiera surgir el fundamento de un sincretismo religioso por dicho hallazgo. Por otro lado, adjuntamos la noticia en el periódico *El País* en relación con la vuelta a su lugar de origen de estos restos arqueológicos, después de más de tres siglos. En segundo lugar, adjuntamos las citas completas de los últimos cantos de la *Divina Comedia*, para que pueda advertir el lector el contexto global de los mismos y así percatarse de la dimensión transcendental de lo que relata Dante Alighieri, y con la que hemos podido hacer el ejercicio comparativo entre esta obra y el tratado agredano. Por último, por si el lector decide emprender la lectura de *Mística Ciudad de Dios*, adjuntamos un glosario de aquellos términos más representativos que explican la “ciencia de los santos” para poder ayudarle en la comprensión del nivel de lectura que fundamenta nuestro trabajo de investigación, aunque advertimos que no están todos citados ni explicados en todos sus niveles porque si no, sería un ejercicio infinito.

14.1. Anexo I: La cuestión de los *Libros de Plomo*

Para nuestro trabajo nos hemos centrado en el estudio de Ignacio Gómez de Liaño en *Los juegos del Sacromonte* (Gómez de Liaño, 1975) quien analiza los acontecimientos históricos relacionados con los hallazgos tanto del cofre de la Torre Turpiana como de las planchas metálicas del Sacromonte denominadas Libros de Plomo o plúmbeos. Al final de este capítulo, apuntaremos de forma superficial, la transcendencia de los mismos con Ruiz-Gálvez Priego (2017) en cuyo estudio, que forma parte de otro mayor dirigido tanto por Martínez Millán como por Rivero Rodríguez, se reconstruye la monarquía católica de Felipe IV destacando la espiritualidad y la expresión artística de dicho reinado.

Volviendo al de Liaño y al final de dicho libro, reeditado en 2015 y del que nosotros conservamos un ejemplar de 1975 de la extinta Editora Nacional¹⁶⁹, aparece en

¹⁶⁹ Dicha editorial se definía en la portada de aquellos libros que publicaba como Biblioteca de visionarios heterodoxos y marginados.

Apéndice “a grandes rasgos” el contenido de los mismos (Gómez de Liaño, 1975, pp. 461-480). Recoge Gómez de Liaño los comentarios de estudiosos como el arabista Darío Cabanelas y de Godoy Alcántara, quienes dividen el texto árabe, grabado a metal, en dos grupos. El primero abarca los siguientes títulos: “2. *De la esencia venerada*; 3. *Ritual de la misa de Santiago*; 4. *Predicción de Santiago*; 5. *Los insignes hechos de Nuestro Señor Jesús*; 6. *Del galardón de los creyentes*; 7. *Oración y defensorio de Santiago*; 8. *Llanto de Pedro*; 9. *Certidumbre del santo Evangelio*; 10. *Los grandes misterios que vio Santiago*; 11. *Enigmas y misterios que vio la Virgen*; 13. *Historia del sello de Salomón*”. A su vez, el segundo grupo abarca los siguientes libros: “12. *Sentencias acerca de la fe*; 14 -18. Partes primera y segunda de *De lo comprensible del divino poder*; 16. *Relación de la casa de la paz y de la venganza*; 17-19. Partes primera y segunda de *Los preclaros hechos del apóstol Santiago*”.

Liaño añade la necesidad de un análisis filológico crítico de los mismos y sobre todo a raíz de la publicación en 1552 y por primera vez en Occidente, del *Protoevangelio de Santiago* “por el humanista y cabalista francés Guillermo Postel”, tres décadas antes del famoso hallazgo plúmbeo. Por otro lado, en su análisis, Gómez de Liaño sigue, sobre todo, a Godoy Alcántara quien resume los libros a partir de la traducción latina que hizo la comisión pontificia quien asignó a los expertos para analizarlos, entre los que se encontraban: Atanasio Kircher, Ludovico Marracci, ambos de prestigio internacional, y también, el franciscano Bartolomé de Pectorano quien a su vez realizó “independientemente, una transcripción y una versión latina interlineal para la Inquisición de Roma entre 1642 y 1644. La comisión pontificia terminó sus trabajos el 15 de junio de 1665” (Gómez de Liaño, 1975, p. 465). Desde nuestro estudio, de esta cita, nos llama poderosamente la atención la cifra 1665, año en el que no sólo falleció Sor María, por primavera, sino también el rey Felipe IV, en otoño, como si la muerte de ambos y la finalización del estudio de los libros plúmbeos coincidieran a modo de cierre de ciclo.

En el resumen que apunta Liaño, el discípulo de Santiago, sobre quien se basa la autoría, es el árabe Tesifón Ebnathar quien expone aquello que se dijo y aprobó en un concilio y que “recibió de parte de Santiago el encargo de referirlo” (p. 465). Entre las ideas y perfecciones de Dios, nosotros resaltamos la idea de la Inmaculada Concepción de la Virgen María y el respeto al Romano Pontífice y diferentes aspectos del dogma católico.

De las distintas consideraciones que hace el autor de los libros plúmbeos en cada capítulo antes mencionado y donde desarrolla de forma elemental aspectos teológicos, resaltamos para nuestro estudio, por la mención que hace Sor María de Jesús en *Mística Ciudad de Dios* sobre uno de los discípulos de Santiago, el libro plúmbeo número 5 donde aparece la presentación de Cecilio, que junto con Tesifón: “fueron los discípulos preferidos de Santiago” (Gómez de Liaño, 1975, p. 468). También, por las sugerencias del tratado agredano, queremos destacar que en el libro plúmbeo 6, la Virgen responde a las preguntas que le hace el apóstol Santiago y de entre ellas transcribimos la siguiente:

Los árabes serán los salvadores de la fe en los últimos tiempos, y la superioridad de su lengua sobre las demás lenguas, como la del sol sobre los demás astros; eligióles Dios, así a ellos como a su lengua, para este efecto, y los confirmará con su auxilio (Gómez de Liaño, 1975, p. 469).

Continúa Liaño, en relación con el libro plúmbeo 9, aclarando que es el más extenso, y con tintes proféticos: “entre los libros de Plomo había uno escrito con caracteres desconocidos, por lo que se le llamó el Libro Mudo (título extraordinario) o ilegible. Consta de una estrella de David -como las muchas que aparecen ornamentando los restantes libros- pero en esta estrella las líneas son líneas de escritura” (Gómez de Liaño, 1975, p. 471). En este noveno libro, titulado *Historia de la certidumbre del Santo Evangelio*, aparece la descripción del mismo hecho “en tablas de piedras preciosas, de forma circular, cuyo valor no sabe nadie más que Dios” (p. 471). Este evangelio dado por la Virgen a Santiago y su copia está “hecha por ella en láminas de plomo, selladas con el sello de Salomón, o estrella de David” (p. 471). La Virgen pide prevenir dicho libro y guardarlo como las tablas de Moisés, por lo que Jacobo debía llevarlas “a cierta parte extrema de la tierra, y allá la esconderá en lugar santo, donde la guardará Dios hasta que llegue el tiempo oportuno” (p. 471). La Virgen añade que se descubrirá cuando las herejías y pecados del mundo necesiten remedio con “la gente de la más hermosa entre sus criaturas” (p. 472) y ante las preguntas del apóstol Pedro sobre qué gente será aquella, la Virgen responde que serán los árabes, que elegidos por Dios serán los que salvarán fe en los últimos tiempos, aunque en el pasado fueran grandes adversarios, y será gracias a los libros guardados en España que en el tiempo oportuno se podrán entender. Ante esta cita, Gómez de Liaño se centra en el hecho histórico de 1571 cuando el imperio Turco arrebató la isla de Chipre a Venecia.

Árabes, y os digo que los árabes serán de los más hermosos entre las gentes, y su lengua una de las más bellas, elegidos por Dios para salvar su ley en los últimos tiempos, después de haber sido sus grandes adversarios, y Dios les dotará para ello de poder y ciencia. No serán los hijos de Israel, sino los árabes y su lengua quienes ayudarán a Dios y a su ley, y a su evangelio glorioso, y a su santa Iglesia en el último día. [...] Sabed que en el extremo occidental hay una región que se llama España, y en la parte extrema de ella guardará Dios la copia de esta *Certidumbre*, y cuando llegue el tiempo de los preanunciados excesos, la manifestará Dios, así como los libros que estarán con ella, y será su defensor el siervo de los siervos de Dios ocultos, y no habrá en el mundo otro tan poderoso para este efecto. [...] Cuando se aproxime el tiempo suscitará Dios a un rey de entre los reyes de Oriente, con gentes ávidas de victorias, y le concederá un dilatado imperio y poderío, y el terror penetrará en los corazones hasta en las apartadas naciones de Occidente, y será rey de los árabes, pero no será árabe. Dios hará que todos de voluntad le obedezcan, y los reconciliará a todos, y serán congregados en concilios doctores, expositores e intérpretes, y será el primer concilio al que concurrirán árabes, y el postrero del mundo; vendrán a él a causa del libro en su lengua arábica, que será entonces la lengua vulgar (Gómez de Liaño, 1975, p. 472).

Por la mención que hace Sor María de Jesús sobre la ruta de Santiago apóstol en su periplo por España, transcribimos lo que apunta Gómez de Liaño:

Más tarde dice María a Santiago: “Ve con este ejemplar de las tablas de la Certidumbre, y libro que está con él a la orilla del mar; Dios te proporcionará barquilla, de la que será piloto el ángel Gabriel; cuando lleguéis a España, entrad por su parte oriental, y escondedlos allí donde un muerto vuelva a la vida; luego predicarás a sus habitantes, y no la dejarás hasta que te crea un siervo de los siervos de Dios; esto probará tu paciencia en punto a predicación, pues es sabido que Dios ama a los pacientes. Nadie más que ése te creará, pero tus discípulos ganarán aquella nación a la fe, y algunos serán mártires en aquel lugar santo [del Sacro-Monte]” (Gómez de Liaño, 1975, p. 473).

Sin detenernos más pasamos al libro plúmbeo 11, donde la Virgen, tras la venida del Espíritu Santo, relata en árabe lo que contempló de las “mansiones celestes” gracias a que por el poder de Dios “fue arrebatada sobre una yegua por el ángel Gabriel”. A lo que añade Liaño:

Se utiliza ampliamente el Corán y la sunna o tradición profética del Islam. Recuerda mucho al famoso viaje realizado por Mahoma al paraíso, acompañado también por el ángel Gabriel y montado sobre al-Buraq, la prodigiosa cabalgadura (Gómez de Liaño, 1975, p. 475).

El *Libro de las Sentencias acerca de la fe, manifestado por la Inmaculada Virgen Santa María a Santiago* es el número 12 de todo el conjunto; “escrito en hebreo por Santiago, fue traducido al árabe por Cecilio Ebnelradí, cumpliendo órdenes de la Virgen” que fueron las siguientes: “Tómalas, tradúcelas al árabe y ponlas en plomo para que por ellas se guíen los siervos de Dios en los últimos tiempos” (Gómez de Liaño, 1975, p. 475).

Finalizamos este breve repaso de los Libros de Plomo refiriéndonos al libro plúmbeo 13 que narra la *Historia del Sello de Salomón*, y que contiene la “ciencia de los sabios y de los arcanos”. El libro número 17, *De los preclaros hechos del Apóstol Santiago, y de sus milagros*, narra que tras la muerte de la Virgen, y la distribución de los Apóstoles por el mundo, Santiago apóstol vuelve por segunda vez a España “acompañado de sus discípulos y por mandato de san Pedro, quien asimismo le ordena que escriba el libro del *Fundamento de la fe* y algunos otros.” Gómez de Liaño, 1975, p. 478). El libro 19 se narra los últimos momentos del apóstol, su predicación por Samaria, su encarcelación y tortura.

Sus discípulos se lo llevan a España, encontrándose Santiago en ese estado. Les pide que guarden en ella los libros y que no lo entierren en el Santo Monte, o Sacro-Monte, sino hacia las costas del Océano. En las referidas costas desembarcan al Apóstol moribundo. Sumérgese la barquilla. Santiago exhala su postrer suspiro, presentes Dios y sus ángeles. Sepultándolo sus discípulos. Y se van al Monte Santo, o Sacro-Monte, donde guardan los libros con la copia de la *Certidumbre* (Gómez de Liaño, 1975, p. 478-479).

Gómez de Liaño ultima con la mención a otros libros que “nunca llegaron a conocerse” quizá perdidos en la excavación primera, o bien se ocultaron o se utilizaron con ánimo de lucro.

Las consecuencias inmediatas sobre este hallazgo, que vincula a la Inmaculada con el pueblo árabe, son, como nos las relata Ruiz-Gálvez Priego (2017), las que convierten a los morisco en “súbditos de hecho y de derecho de la corona de España” (p. 1756), y aunque siendo “diferentes” se transformarían en “leales” dejando de ser infieles, “mancha” que se limpiaría merced a la fe inmaculista que les daría el “pasaporte” o certificado de “Pureza de sangre” (p. 1756).

Por otro lado, la propia ciudad de Granada tendría un antes y un después de estos hallazgos, no solo por la reivindicación de un pasado musulmán, sino también, por situarla dentro del mapa político de la Corona, olvidando cualquier sospecha que recaía de los maculistas sobre ella, máxime, por ese excesivo fervor mariano patente en las celebraciones del Corpus, y finalmente, por añadir a su santoral el que sería su patrón a partir de 1601, san Cecilio (Ruiz-Gálvez Priego, 2017, p. 1757).

Las posibles consecuencias para Felipe IV que formaba parte de esa línea familiar subordinada espiritualmente a Roma hubieran sido que “el Inmaculismo español –devoción de tan fuerte traducción en términos de ética social- aparecería como

una imposición española e incluso una sacralización de esa ética social” (Ruiz-Gálvez Priego, 2017, p. 1758), pero ese “inmaculismo había alcanzado un reconocimiento teológico” (p. 1758) tan grande que hubiera repercutido en la Corona alzándola dogmáticamente por encima de Roma, algo que no se podía permitir, y que opondría a la rama austríaca del Imperio católico español directamente contra la ciudad santa (p. 1758), en un tiempo en que más la necesitaba.

Por lo tanto, se deducirán dos aspectos de lo mencionado, el primero, cuántas tribulaciones y sospechas se cernieron sobre esa monja de clausura de aquella perdida villa de Ágreda, vínculo entre la Virgen y Felipe IV, que no hacía sino dar más fuego a una idea de la que ella misma era reflejo ideal y “admirable” (p. 1759), y segundo, para un rey inteligente por encima de la media, de educación exquisita, consciente y cumplidor de sus deberes y su trabajo, amén de católico convencido, esta amistad ofrecida mediante la divina Providencia representaba el vínculo con el que lograría “obtener el milagro que pudiera salvar el reino” (p. 1784), como realmente ocurrió.

En definitiva, concretamos y nos sumamos a la idea de Liaño: los *Libros de Plomo* bien merecen un estudio profundo que pueda darnos unas conclusiones en relación a un tiempo y un reinado en el que abundan más las sombras que las luces.

14.2. Anexo II: Devolución de los libros plúmbeos desde el Vaticano a España

La noticia apareció en el diario *EL País*, el 29 de junio de 2000, titulado *El Vaticano devuelve a Granada los "Libros plúmbeos" del siglo XVI*, cuyo autor es Jesús Arias Granada quien escribía en el subtítulo, *Las obras hacían del islam y el cristianismo una religión sincrética*. En la cabecera del artículo adelantaba:

Granada recuperó ayer, casi 400 años después de que fueran enviados a Roma y declarados como herejía, los Libros plúmbeos del Sacromonte, un último intento de los moriscos granadinos de salvar su religión, y de paso sus vidas, inventándose una revelación que unía islam y cristianismo. El Vaticano decidió devolver los libros al lugar en que fueron descubiertos en 1595 y que ahora serán expuestos al público.

El artículo continúa con las siguientes palabras:

Escritos en árabe y con alfabeto salomónico, los Libros plúmbeos tienen una curiosa historia: cuando en 1588 se derribó el alminar de la mezquita mayor de Granada para construir sobre ella la futura catedral, apareció un cofre con un pergamino, un trozo de un manto de la Virgen y los huesos de un protomártir, san Esteban. El pergamino, fechado en el siglo I, pero escrito en castellano del siglo XVI, anunciaba la inminente aparición de unos libros que, por su carácter, serían una revelación religiosa. Esos libros aparecieron siete años después en Valparaíso (nombre originario del Sacromonte granadino), junto a las reliquias y restos de supuestos santos y mártires, como san Cecilio, actual patrón de Granada. Los 21 libros, que son planchas de plomo circulares de unos diez centímetros de diámetro, tallados con buril, eran tratados religiosos, presuntamente del siglo I, que hacían de los conceptos del islam y el cristianismo una religión sincrética. Enviados a Roma para su análisis, el papa Inocencio XI los condenó por sus "ideas mahometanas, puras ficciones humanas fabricadas para ruina de la fe católica". No sucedió lo mismo con las reliquias ni los huesos, que están considerados sagrados por la Iglesia y custodiados en Granada y en El Escorial, en donde, por ejemplo, se encuentra el trozo de manto de la Virgen, que al parecer curó un episodio de gota de Felipe II.

GENEROSIDAD

El pasado 17 de junio, el Vaticano decidió devolver los Libros plúmbeos a Granada, y fue el propio cardenal Ratzinger el encargado del protocolo. El arzobispo de Granada, Antonio Cañizares, resaltó ayer "la generosidad del Vaticano, ya que no tenía ninguna obligación de devolverlos".

El abad del Sacromonte, Juan Sánchez Ocaña, explicó que el origen de los libros está en la situación que vivían los moriscos granadinos. "Era un pueblo angustiado, proscrito, que intentó buscar su último intento de supervivencia falsificando esos libros para crear una religión sincrética". Así podrían evitar la persecución religiosa.

El traductor Miguel Hagerty, experto en los libros, señaló que los falsificadores convirtieron en autores de los libros a san Cecilio y san Tesifón, dos varones apostólicos de los que no se sabía nada y que, además, eran árabes, en un intento de despertar la simpatía hacia los moriscos. De ese modo, Granada se convirtió en una ciudad con un santo inventado y con varios falsos mártires.

Los libros serán expuestos al público a partir del 8 de julio en la catedral de Granada, durante la exposición Jesucristo y el emperador cristiano, Carlos V, y luego trasladados a la Abadía del Sacromonte, construida precisamente en el lugar de su hallazgo.

14.3. Anexo III: Los cantos luminosos de la *Divina Comedia*

Transcribimos los dos últimos cantos íntegros (Alighieri, 1968, pp. 445-451) para mayor comodidad del lector y para subrayar dos ideas que creemos importantes a raíz de la lectura del tratado agredano. En primer lugar, Sor María de Jesús en *Mística Ciudad de Dios* reúne bajo el símbolo de la Jerusalén celeste a toda la humanidad de cualquier procedencia, raza o religión, sugiriendo que el sendero místico es accesible a cualquiera que esté interesado en él. Por otro lado, en nuestro periplo científico, encontramos que el propio Sainz Rodríguez en su clasificación de los textos místicos incluye tanto aquellos de origen religioso, entre los que destaca los de san Juan o santa Teresa, como los de origen no religioso, escritos por Dante o Petrarca, y aquellos de origen satánico que suponemos que el Santo Oficio tendrá a buen recaudo.

Si nos centramos en los textos del misticismo no religioso vemos la inquietud de aquellos que buscaron la “ciencia de los santos” y la forma de transmutar sus intelectos y espíritus en búsqueda de la Luz. Para adentrarse en ella, que literariamente sería llegar al canto 33, hay que utilizar la *Escala* y practicar lo que se describe en el canto 32.

Hemos contrastado, en nuestro trabajo los términos que nuestra autora también hace propios en *Mística Ciudad de Dios*. Esto no quiere decir que la *divina Historia* esté paganizada, ni mucho menos, pero sí que se utilizan unos “arquetipos” que están muy presentes, de una u otra manera, en la cultura del hombre del Renacimiento y del Barroco.

Canto 32

Fijo el ánimo en su placer, aquel contemplativo asumió con libertad oficio de doctor y comenzó con estas santas palabras:

–La herida que María restañó y ungió con óleo, esa otra mujer que a sus pies se embellece la abrió e hizo áspera tentando al primer hombre. En los puestos de la tercera jerarquía siéntase Raquel bajo aquélla, y a su lado puedes ver a Beatriz. Siguen después Sara, Rebeca, Judit y aquella otra que bisabuela (Alighieri, 1968, p. 445.: “Ruth, madre de Obed, de quien nació Isaí, que fue padre de David”), fue del cantor que dolorido de su pecado entonó “Miserere mei”: las verás sentadas en diversos peldaños, según voy enumerando de hoja en hoja. Y así se ordenan todas aquellas mujeres hebreas, dividiendo la rosa hasta el extremo. Porque, según cómo las almas miraron a Cristo en su fe, quedan repartidas en estos círculos por la sagrada escala. De esta parte en que la rosa se manifiesta en plena madurez están sentados quienes creyeron en el Cristo que había de venir; a la otra parte, donde los escaños están interrumpidos por vacíos, están sentados quienes volvieron sus miradas al Cristo ya venido. Y como de esta parte el glorioso trono de la Reina del cielo y los otros escaños hacen una separación tan acentuada, así en la contraria parte el puesto de san Juan, que con idéntica santidad sufrió el desierto y el martirio y en el Infierno esperó dos años, sobresale entre todos; y bajo él están Francisco, Benito y Agustín y otros muchos hasta aquí, de círculo en

círculo. Contempla ahora la altísima Providencia: pues uno y otro aspecto de la fe llenará por igual este jardín. Y sábetes que desde aquella grada que divide por mitad ambas legiones de santos, ninguno se sienta ya por propios méritos, sino por los de otros, con ciertas condiciones: pues todos éstos son espíritus separados de sus cuerpos antes que pudieran elegir libremente. Bien puedes observarlo por sus rostros y voces infantiles, si bien los miras y escuchas. Ahora te viene una duda que guardas en silencio; mas yo resolveré las fuertes ligaduras con que te estrechan sutiles pensamientos. En la vasta amplitud de estos dominios no hay lugar para la casualidad, como no lo hay tampoco para tristeza, hambre o sed. Pues por eterna ley está establecido todo lo que ves, de manera que todo corresponde tan justamente como anillo al dedo. Pero estas almas venidas precozmente no están sin causa en la vida verdadera, ni sin ella sobresalen unas y otras más o menos. El Rey por quien esta monarquía posa pacífica en tanto amor y en tan gran deleite que nadie puede desearlos más grandes, al crear a su albedrío las diversas almas las dota de diversa gracia, y aquí baste ese hecho. Todo está claro y explicado en la sagrada Escritura, con la historia de aquellos gemelos que aún en el seno de la madre fueron ya separados por la ira (Jacobo y Essau, en Gén: 25); por lo que conviene que la divina gracia se haga aureola según el color de los cabellos. Por tanto, sin mérito de sus obras, son colocados en diversos grados por sólo la diferencia de su visión primera. Bastaba en los siglos recientes, para salvarse, con la inocencia y solamente con la fe de los padres. Mas una vez que se cumplieron las primeras edades convino que los varones adquieran la virtud por medio de la circuncisión. Llegó después el tiempo de la gracia, y desde entonces los inocentes que mueren sin bautismo son retenidos allá abajo, en el Limbo. Pero es hora de que contemples aquel rostro que más al de Cristo se asemeja, porque sólo su luminosidad puede disponerte a mirar al mismo Cristo.

Y vi sobre la Reina llover tanta bienandanza, llevada por las mentes santas creadas para volar por aquella altura, que nada de lo que de antes vi podría llenarme de tanta admiración, ni hasta entonces se me había mostrado de Dios una imagen tan cercana; y aquel espíritu amoroso que primero había descendido a ella cantando “Ave María, gratia plena”, ante su trono extendía las alas. Respondía a la divina cantilena desde todas partes la bienaventurada corte, y con su cántico el espectáculo se hacía más sereno.

– ¡Oh padre santo, que por mí consientes haber descendido de tu sitial, dejando el puesto santo en que te asientas por eterna suerte! ¿Quién es ese ángel que con tanto júbilo mira a los ojos de nuestra Reina, tan enamorado de ella que parece trocarse en fuego?

Con tales palabras recurría de nuevo a la doctrina de aquel que se embellece con reflejos de María como la estrella de la mañana con la luz del sol. Y él me contestó:

– Todo el dominio de sí, toda la alegría que en ángel cabe o en alma redimida, se halla en él: y así place a todos nosotros que sea, porque ese ángel es quien llevó la palma hasta María cuando el Hijo de Dios quiso cargarse con nuestro cuerpo. Mas sigue ahora con la vista mis palabras y mira los grandes patricios de este piadoso y justo imperio. Aquellos dos que tienen felices sus asientos más altos, gozosos por estar tan cerca de la Augusta, son de esta rosa como dos raíces (Alighieri, 1968, p. 447: “Adán, primero de los creyentes en Cristo venidero, y san Pedro, primero de los creyentes en Cristo venido. Toda la rosa está formada por los creyentes”): el que ocupa la izquierda es el padre por cuyo atrevido gusto la humana especie tanta amargura saborea; a la derecha ves al vetusto padre de la Santa Iglesia, a quien Cristo entregó las llaves de esta adornada flor. A su lado se asienta el que vio los tiempos graves antes de morir y los dolores de la bella esposa que él conquistó con lanza y con clavos; y junto al otro está aquel caudillo bajo cuyo mandato vivió de maná el pueblo ingrato, voluble y duro de cerviz. Frente a Pedro verás a Ana, satisfecha de mirar a su hija, de la que no aparta sus ojos para cantar su “Hosanna”; y frente al padre de familia se sienta Lucía, que hizo acudir a tu dama cuando a punto estabas de inclinarte a tu propia ruina. Mas ya que huye el tiempo que se te ha concedido para tu visión me detendré aquí, como el buen sastre que hace el vestido según le da la tela; y enderezaremos los ojos al primer Amor de manera que, mirándole, penetres cuanto es posible en su inmenso fulgor. Y para que no retrocedas mientras te mueves, creyendo avanzar seguro, ante todo conviene pedir gracia con la oración: con ella podrás ayudarte y seguirme con el afecto, de manera que no apartes tu corazón de mis palabras.

Y comenzó esta santa plegaria:

Canto 33

–Virgen Madre, hija de tu hijo, humilde y alta sobre toda criatura, término fijo del consejo eterno: eres tú aquella que ennobleció la natura humana hasta tal punto que su Autor no desdeñó hacerse su propia hechura. En tu vientre se encendió el amor por cuyo calor en la eterna paz ha germinado esta rosa. Eres aquí para nosotros antorcha meridiana de caridad, y allá abajo, entre los mortales, vivo hontanar de esperanza. Eres tan grande, Señora, y tanto puedes, que aquel que quiere gracia y a ti no acude es como si quisiera que sus deseos volaran sin alas. Tu benignidad no solamente acude a quien pide, sino que muchas veces previene con liberalidad la súplica. En ti se unen misericordia y piedad con magnificencia y cuanta bondad puede haber en las criaturas. Pues este siervo, que desde la inferior laguna del universo hasta aquí ha visto las vidas del espíritu una a una, te suplica la gracia de una fuerza tan grande que pueda con los ojos elevarse hasta el punto más alto de la suprema salvación. Y yo, por cuya vista no deseé para mí tan ardientemente como lo deseo ahora para él, te expongo mis plegarias a fin de que deshagas toda nube de mortalidad con tu mediación, de manera que el sumo Bien se le manifieste. También te ruego, ¡oh, Reina!, pues que puedes cuanto quieres, que conserves sanos después de tan alta visión sus afectos. Venza tu maternal vigilancia los movimientos humanos: mira cómo Beatriz, con todos los santos, juntan sus manos para unirse a mi plegaria.

Los ojos de Dios, amados y venerables, fijos en quien oraba, demostraron cuán gratas le son devotas oraciones; después volviéronse a la eterna Luz, a la que nadie crea que criatura alguna pueda volverse con tanta claridad. Y yo, que me acercaba al término de todos los deseos, sentí que en mí se extinguía el ardor del ansia. Bernardo me hacía señales y sonreía para que mirara arriba; mas por mí mismo me había puesto como él quería, porque mi vista, que se había hecho clara, entraba más y más por aquel rayo de la alta Luz que por sí misma es verdadera. Desde entonces mi visión fue mayor que lo que la lengua expresar puede: pues a tanto cede la vista y la misma memoria se desvanece. Como aquel que en sueños ve, que después del sueño le queda la pasión impresa, pero no vuelven a su mente los detalles, así estoy yo, que casi toda mi visión huyó de la memoria y aún me destila en el corazón la dulzura que nació de aquella. Así la nieve a los rayos del sol se funde; así al viento en leves hojas se perdía la sentencia de la Sibila. ¡Oh suma Luz que tanto te levantas sobre el mortal concepto! Devuelve a mi mente una chispa de aquello que me mostraste de ti y concede a mi lengua ser tan poderosa que sólo una llamita de tu gloria pueda dejar a los mortales; que, por volver un poco a mi memoria y por sonar de nuevo en estos versos, más podrá concebirse de tu victoria.

Creo, por la viva fuerza que recibí de aquel rayo de luz, que si mis ojos se hubiesen separado de él, todo mi ser se hubiera perdido. Pero recuerdo que me hallé más valeroso para sostener su luz por haber unido mis miradas con su Valor infinito. ¡Oh superabundante gracia por la que yo presumí penetrar con mis ojos en la Luz eterna, hasta consumir toda mi vista! Vi cómo en su profundidad se adentra, ligado con amor en una sola cosa, todo lo que por el universo se derrama; sustancias y accidentes y sus modos de obrar, casi fundidos todos de tal modo que, en su comparación, cuanto digo es simple reflejo. Creo que vi la forma universal de aquella unión, pues al recordarlo es grande mi placer, como nunca pudiera serlo. Un solo instante que pase es para mí causa de mayor olvido que el que sumió tras veinticinco siglos a la empresa por la que Neptuno admiró la sombra de Argos. Así mi mente, toda suspendida, miraba fija, inmóvil y atenta, y acrecentaba su ardiente deseo de mirar. Tal queda uno ante tamaña Luz que sería imposible consentir en volver los ojos a otra cosa, porque el bien, que es objeto de la voluntad, todo se acogen en la visión sublime, y fuera de ella tiene defectos lo que allí es perfecto. En adelante mis palabras, basadas en el recuerdo, serán más breves que las de un niño que mama del pecho de su madre. No porque aquella viva Luz pudiera tener más de un semblante, puesto que es siempre igual a lo que era, sino porque mi vista crecía contemplando sólo una apariencia, y, cuando yo cambiaba, parecía cambiar ella.

En aquella profunda y clara sustancia de la altísima Luz creí ver tres anillos de tres colores e idéntica circunferencia; uno del otro parecía reflejado, como un iris de otro iris, y el tercero era como fuego espirado igualmente de los anteriores. ¡Cuán corta es la

palabra y cuán vacío mi concepto! Pues lo que digo comparado a lo que vi es tan bajo que no basta decir que es poco. ¡Oh Luz eterna que sólo en ti reposas, sola a ti te entiendes, y entendida te amas y aspiras! Esa circulación, que así concebida parecía en ti como luz refleja, contemplada un poco por mis ojos, dentro de sí y de su mismo color, me pareció pintada con nuestra efigie: prodigio que atraía mis miradas. Como el geómetra que pone toda su atención en medir el círculo y, mientras piensa, no vuelve a encontrar el principio de donde había partido, así me hallaba yo ante aquella visión nueva: deseaba ver de qué manera la efigie humana se unía al círculo y en qué modo se sitúa en él; mas no bastaban a eso mis solas fuerzas, sino que mi mente fue como sacudida por un fulgor al que tendió toda su voluntad. Pero a mi fantasía faltó fuerza; y ya deseo y voluntad giraban como rueda con uniformidad, impulsados por el Amor que mueve al sol y a las demás estrellas.

14.4. Anexo IV: Glosario

La siguiente enumeración de términos que ofrecemos a continuación está constituida por aquellas palabras que creemos son significativas para entender la perspectiva de la obra que se resume en la expresión “ciencia de los santos” de Sor María. No hemos incluido todas, porque es imposible, sino las más reiteradas por la autora y cuyo significado anotado a su lado nos viene dado por los distintos contextos que nos ofrece a lo largo de *Mística Ciudad de Dios*, en la perspectiva que hemos señalado. Lo hemos dispuesto añadiendo la numeración de las páginas en donde, en ocasiones, claramente la autora define lo que significan las palabras, que luego desarrolla y repite dependiendo del nivel de lectura que quiera utilizar. Obviamente, las repeticiones de los términos no las anotaremos. El significado de cada una de estas palabras se ha conseguido principalmente gracias al ejercicio de asociación descrito en nuestro trabajo de investigación, pero nunca por una evolución etimológica.

Adán: “hombre de tierra” o “tierra” (MCD, 370).

Águila: “para que volase a la soledad o desierto [...] fuera de la cara de la serpiente” (MCD, 1369), significado alegórico de “energía” || relacionado con “pan cenceño” (MCD, 919) || v. la palabra “pan”.

Anillo (MCD, 18): compromiso para realizar la práctica o “fidelidad de esposa” (MCD, 1188) || energía circular dentro del cuerpo humano o “cínculo” (MCD, 330).

Árbol de la vida (MCD, 1494): todo el sistema nervioso corporal y venoso-arterial.

Arca: “irracional y material [...] verdadera y viva” (MCD, 181) o cuerpo humano generado con su sistema nervioso simpático y parasimpático.

Barrabás: o Jesús en su aspecto revolucionario, el que busca dar la libertad (MCD, 988).

Batería: cuerpo humano concebido como energía (MCD, 294) || la expresión “diversos modos y baterías” (MCD, 294) sugiere diferentes niveles de vibración || generar la energía circular dentro del cuerpo humano mediante la respiración creando

calor corporal || relacionado con la cita “arrojarme a los infiernos” (MCD, 1366) o “su caridad nos consume” (MCD, 1366).

Bet: del hebreo “beit-el” o piedra || columna vertebral || piedra que es metáfora de vértebra || individuo o “hacer de piedras hijos de Abraham” (MCD, 137).

Betfagé (MCD, 888): “el beit” piedras y “fagos” del griego “comer” || mover la energía dentro de la columna vertebral.

Cena (MCD, 918-919): ascensión progresiva por la columna || “la cena legal celebró Cristo nuestro bien recostado en tierra (MCD, 918) || v. “sacramento oculto”.

Cenáculo: lugar apartado dentro de uno mismo para la práctica de austeridades (MCD, 1073) o interiorizarse dentro del cuerpo (MCD, 919).

Centro: “centro de su amor” (MCD, 250) || “llegaba a su centro y cesaba aquel movimiento [...] para comenzar de nuevo” (MCD, 1401), ver las palabras “batería” o “cíngulo” || “medianera para que saque [...] el fuego [...] para purificar el mundo” (MCD, 380).

Cíngulo (MCD, 330): anillo o cinturón que divide al ser humano en dos partes iguales || “las sendas y atajos [...] con mayor seguridad y brevedad llegaría a la divinidad” (MCD, 331) || práctica basada en principios psicofísicos || “globo o viril” (MCD, 1481).

Conciliábulo luciferino o del infierno: grupo de personas descritas en el infierno de Dante pero que Sor María no se preocupa por describir || Siempre buscan destruir a María santísima a lo largo de toda la obra.

Cristo: “Cristo, varón de María” (MCD, 332) || ungido, lo que se consigue gracias a la práctica que nos señala Sor María || los que tienen este conocimiento y son perseguidos o “las piedras del santuario derramadas en las plazas de las ciudades” (MCD, 1238).

Cueva: “limbo”, “purgatorio” (MCD, 352) expresiones relacionadas con el elemento tierra y todo lo que tiene que ver con la introspección en los seres humanos ||

tendencias humanas o “la naturaleza de todos los que se convierten en polvo” (MCD, 352) || asociado a “vivir en el templo” (MCD, 284).

Desierto: “soledad” (MCD, 822) o práctica ascética.

Dragón: “miraba la dureza” (MCD, 582) o mirada fija e inamovible || “más invencible y fuerte que la piedra” (MCD, 582) o motor principal para mover la electricidad corporal o Lucifer, “convertido en dragón” (MCD, 61) || “tener nuevos nombres de dragón, serpiente, diablo y Satanás” (MCD, 61) || “salía sobre la tierra, como de lo profundo, un dragón rojo” (MCD, 1336) o la sensación caliente en la parte inferior del tronco que debe sentir el que practica las técnicas ascéticas || “quebrarse la cabeza (de dragón)” sublimar la sangre por la columna vertebral || el enunciado “cabeza de dragón” es la perspectiva o visión frontal del hueso sacro.

Elisabet (MCD, 396): “Eli” o Dios; “sa” (σᾱ) “lo seguro”; “bet” piedra o columna || Dios o Cristo seguro, protegido e intacto en la columna || unido al concepto de “Zacarías” o “soltar su lengua” (MCD, 459).

Engolfada (MCD, 358): colocación de la mirada por encima de la nariz en el hueco superior || relacionado con el nombre “Simón” o “golfo” en griego || relacionado con el término “norte” || la fórmula “alas de águila” (MCD, 1369) o “águila sagrada” (MCD, 1128) indica esta misma fijación y las percepciones que siente el que la realiza.

Escala de Jacob (MCD, 184): “escala mística” (MCD, 1292) || “columna de mármol o jaspe” (MCD, 1291) || columna de piedra || columna vertebral || “columna consagrada” (MCD, 1292) mediante disociación “con-sagrada” o “con-sacro” || v. “sacramento oculto”.

Esfera (MCD, 362): o cingulo (MCD, 330) || “esfera de su omnipotencia” (MCD, 250).

Esposa: “paloma mía” (MCD, 352) o todas las almas o “criaturas” (MCD, 353) amadas por Dios || ser humano iniciado en un conocimiento.

Eva: “vida” en hebreo.

Fénix: “divina fénix María” (MCD, 300) o alquimia corporal circular, basada en el cingulo antes referido || “fénix de la pobreza” (MCD, 488) o práctica de esta alquimia que da libertad. No estar atado a la miseria corporal.

Jumentillo: la concupiscible o femenino e irascible o masculino (MCD, 561) o “dos jumentillos” (MCD, 888) || “el hombre semejante al jumento” (MCD, 246) || ánima viviente o jumento (MCD, 370) || “2 jumentillos”: los nervios que derivan bien a la tendencia concupiscible o bien a la irascible (MCD, 888) || expresión referida al jumentillo: “el uno, que nadie había usado ni subido en él” (MCD, 888) o sublimación de las corrientes eléctricas o vitales llamadas concupiscibles o irascibles.

Lucifer: luz del hierro o ion, luz morada, luz sutil de la materia corpórea || v. “dragón”.

Madre: la “lengua del infante” (MCD, 565) || “recibió en sus manos la cabeza” (MCD, 862) || órgano del Espíritu santo (MCD, 565) || “leche de luz” (MCD, 216) || “amor hermoso” (MCD, 678) || “la gran Madre de sabiduría” (MCD, 1285) o conocimiento que se pierde en la noche de los tiempos.

Media noche: ignorancia o “media noche de la ignorancia de los mortales” (MCD, 392).

Mesa: “mesa alta como ahora usamos para comer” (MCD, 919) || ascensión por columna vertebral de “la nueva ley de gracia” (MCD, 919) || v. el término “cena”.

Miel: Salivación con sabor dulce || “aguas de la vida en su misma fuente” (MCD, 1401)

Modo (MCD, 294): término polisémico de distintos ámbitos del conocimiento || sonido que se percibe dependiendo de la evolución del aspirante, “peticiones a vuestros oídos” (MCD, 295).

Mujer-fuerte: alma o persona (MCD, 321-333).

Óbice: “el óbice de este impedimento” (MCD, 353).

Olivete: la utilización del topónimo en el que se puede deducir aceite (oleo/oli-) y viejo (vetus/ -vete), en alusión a la expresión “secretos inescrutables, reservó estas

cosas [...] que son nuevas y son antiguas” (MCD, 522) || Olivete: Oliv(ares) vete, disociación de palabras con alusión al Conde-Duque de Olivares.

Pan: “pan o fruta, dejándolo todo más espiritualizado” (MCD, 820) o libertad espiritual que se consigue al no depender del alimento sino exclusivamente de la energía || “pan cenceño” (MCD, 919), por disociación “ceño” es el entrecejo, relacionado con “norte” || v. el término “engolfada”.

Péndulo: relacionado con el “peso y medida” (MCD, 287) || la intención de establecer un método a la “ciencia divina” (MCD, 419) || espalda completamente recta.

Pez: lengua y saliva, o “preñado” (MCD, 139) || gesto con el que se consigue el “el agua en vino” (MCD, 820).

Piedras: de la expresión hebrea “el beit” o piedra || piedra sobre la que duerme Jacob || columna vertebral que aparece en la expresión “una cinta de piedras tan rica y hermosa” (MCD, 1423) || “herida la piedra [...] despiden más centellas y fuego de divino amor” (MCD, 294).

Pielago: “piélago de la excelencia” (MCD, 1110) o mirar el infinito o los universos, relacionado con la palabra “engolfada”.

Preñado: gesto realizado con la lengua que en determinada posición genera mucha saliva || “dándole el fruto que pedía en un hijo que ha concebido” (MCD, 422) y relacionado con la expresión “fruta, pan y pocos pececillos” (MCD, 423).

Raro secreto: “silencio y raro secreto” (MCD, 450) práctica de un gesto bucal || “instrumento mudo de tu lengua” (MCD, 1486).

Río: “río caudaloso del océano de la divinidad” (MCD, 1398) o sensación que corre por la espalda hasta la boca y posteriormente baja de nuevo con una salivación copiosa o “toda esfera de las criaturas” (MCD, 1398-1399).

Sacramento oculto: el hueso sacro junto con el coxis o “mesa o tarima que se levantaba del suelo poco más de seis o siete dedos” (MCD, 918).

Serpiente (antigua serpiente): columna vertebral completa desde el sacro hasta el cráneo || “serpiente, satán, dragón infernal”: columna vertebral completa con su sistema nervioso.

Tálamo: tálamo cerebral.

Trabajar: “tampoco estaba ociosa por ocuparse en el interior” (MCD, 439) || hacer el esfuerzo de meditar todos los días y compaginarlo con la realización de tareas sociales o laborales para el sustento de la vida o “enseñar ordenadamente esta divina ciencia, y desviarla de la sabiduría mundana y diabólica [...] que [...] quieren [...] arrojar de sí la saludable disciplina de los trabajos” (MCD, 287).

Tránsito (MCD, 1294): cristianización en la frase “se le dedicó este templo muchos años antes de su glorioso tránsito” (MCD, 1294).

Unión hipostática (MCD, 1155): suspensión de la respiración y mantenimiento de la vida mediante otros cauces.

Vara: conducto espinal o “vara fuerte de hierro” (MCD, 1365) || “vara seca” (MCD, 316) o celibato, actitud para ser fuerte espiritualmente.

Vida eterna: “vida eterna es toda contemplativa” (MCD, 762) o práctica de la meditación.

Virgen: asceta || la energía vital del cuerpo humano, la que sustenta la materia o la carne: “órgano del Espíritu Santo” (MCD, 555).

Viuda: asceta y renunciante (MCD, 1471).



*Felipe IV. Con armadura y león a los pies. En tiempo de su segunda boda. Diego Velázquez.
Museo del Prado*

ILUSTRACIÓN 99, FELIPE IV, RETRATO DE DIEGO VELÁZQUEZ

