

La hija agustina de Santa Teresa: Mariana de San José (1568-1638) y el misticismo cotidiano del Barroco

Mariana de San José, fundadora de las Agustinas Recoletas, fue mística y escritora que se inspiró en Teresa de Jesús. Mariana se construyó como sucesora espiritual de la famosa santa carmelita, con quien sentía una conexión personal. Consideró su reforma una continuación de la obra teresiana, y sus propios escritos rebosan de imágenes que Teresa usó, como saetas, dardos, moradas interiores y el fuego abrasador. Más que imitar, Mariana adaptó el misticismo característico de Teresa al comunicar un conocimiento espiritual basado en la rutina diaria del convento. Asimismo, sus textos demuestran una implementación concreta del misticismo teresiano en el monacato barroco.

Palabras clave: *Mariana de San José, escritura del convento, misticismo, monjas, espiritualidad barroca*

Mariana de San José, founder of the Augustinian Recollects, was a mystic and writer inspired by Teresa of Ávila. Mariana understood herself as a spiritual successor of the famous Carmelite saint, with whom she felt a personal connection. She considered her reform movement to be a continuation of Teresa's work, and her writings are likewise bursting with mystical arrows, interior dwellings, and blazing fire. Mariana not only imitated, but also adapted the mysticism characteristic of Teresa. She communicated spiritual knowledge based primarily on daily convent life, and her texts demonstrate the concrete implementation of Teresian mysticism in Baroque monasticism.

Keywords: *Mariana de San José, convent writing, nuns, Baroque spirituality*

Mariana de San José (1568-1638), la fundadora de las Agustinas Recoletas, ha pasado casi desapercibida por las prolíficas investigaciones de la escritura de convento durante las últimas décadas. Tal omisión es injusta, ya que Mariana fundó cinco conventos, entre los cuales se destaca el de La Encarnación de Madrid, para cuya fundación la monja colaboró con la reina. También experimentó arrebatos místicos, y compuso una variedad de

escritos confesionales que incluyen su *Vida* y un extenso comentario sobre el “Cantar de los cantares”.¹ Conjuntamente a la implementación de la recolección agustina en España, Mariana influyó, indirectamente, en la espiritualidad monástica del Nuevo Mundo. Por ejemplo, la agustina poblana María de San José (1656-1719), fundadora del convento de Nuestra Señora de Soledad en Oaxaca, conocía la *Vida* de su predecesora e incluso copió pasajes de ella en sus propios textos (Myers 80). Para las agustinas de España y de ultramar, Mariana fue una maestra espiritual de igual importancia a la célebre mística abulense Teresa de Jesús (1515-1582). Sus textos representan una contribución significativa y acreditada al discurso místico de su época. El misticismo nupcial y afectivo les confería a las monjas de la temprana modernidad una vía para expresarse, buscar conocimiento y colaborar activamente con Dios en sus percibidos designios. Las obras de Mariana manifiestan cómo las monjas agustinas del barroco experimentaban el misticismo en la vida conventual, adquiriendo por este medio conocimiento espiritual para luego comunicarlo a otros.

Originaria de Alba de Tormes, Mariana de San José dedicó la mayor parte de su vida a la religión. Huérfana de madre a su nacimiento y de padre a los ocho años, Mariana pasó el resto de su infancia en el convento agustino de Ciudad Rodrigo. Se profesó en 1586 y allí ejerció varios oficios como sacristana, tornera, maestra de novicias y priora (Diez, “Introducción” 20-23). En 1603 colaboró con el provincial Agustín Antolínez para fundar un convento de Agustinas Recolectas en Éibar.² Más tarde tomaron lugar fundaciones en Medina del Campo (1604), Valladolid (1606), Palencia (1610) y Madrid (1611) (Panedas 58). En 1611, cuando vivía en este último convento, Mariana terminó su *Vida* autobiográfica bajo la dirección de su confesor Jerónimo Pérez (Herpoel 56). Durante estos años también escribió varias cuentas de conciencia, detallando su vida interior, y habría compuesto su obra mística maestra, un comentario sobre el “Cantar de los cantares”, entre 1622 y 1627, mientras servía de priora en el monasterio de la Encarnación (Diez, “Introducción” 416). Asimismo, se conservan una variedad de cartas, constituciones y ejercicios espirituales suyos que ilustran la vida administrativa y devocional del convento.

Los agustinos, tanto los del siglo diecisiete como los de ahora, han celebrado los logros y las virtudes de su fundadora. Sus obras sobreviven gracias a una priora que escondió y salvó los papeles que pudo ya que Mariana misma quemó la mayoría de sus manuscritos en 1628 (Panedas 59-60; Muñoz 4). Así después de su muerte, las monjas agustinas de la Encarnación juntaron estos escritos y se los entregaron al licenciado Luis Muñoz, quien los publicó bajo el título *Vida de la Venerable M. Mariana de S. Joseph Fundadora de la Recolección de las Monjas Augustinas [sic], Priora del*

Real Convento de la Encarnación (1645). En realidad, la *Vida* de Mariana solo compone la primera parte del volumen de Muñoz, el cual también incluye cuentas de conciencia escritas entre 1605 y 1621, el comentario bíblico *Sobre el libro de los cantares de Salomón* y documentos escritos por otras agustinas sobre la fundación de Madrid y la santidad de Mariana. Debido a la inexistencia de manuscritos originales, no se sabe hasta qué punto Muñoz editó los textos, pero declara haberlos reproducido fielmente: “han gustado sus hijas [estos papeles] vayan puestos a la letra con sus mismas palabras” (5). Más recientemente, los investigadores agustinos han detallado la historia de la familia de Mariana y de cada fundación (Diez, “Familia”; “Éibar”; “Medina del Campo”; “Palencia”; “Estancia”). Estos han indagado en la espiritualidad de la monja, notando su devoción a los ángeles y a la oración (Eguiarte Bendímez, “Oración”; “Madre Mariana”), y recién publicaron una edición moderna de sus obras completas.⁴ Entre los investigadores seculares, Sánchez Hernández demuestra que la trayectoria espiritual que Mariana relata en sus cuentas de conciencia corresponde a las etapas purgativa, iluminativa y unitiva de la vía mística (49). Los estudios *A la zaga de Santa Teresa y Mujeres del Madrid barroco* incluyen biografías breves de Mariana y algunas selecciones de sus obras (Herpoel 56-57; Barbeito 100-12). El siguiente trabajo esclarecerá, en más detalle, las extensas contribuciones de Mariana a la religiosidad del siglo XVII.

En la espiritualidad barroca, lo sensorial complementaba y resaltaba verdades transcendentales. Los objetos sagrados y los gestos corporales establecían una conexión literal con lo representado, porque “the sacred could inhere within the physical world and thus was proximate and palpable” (Larkin 4). Las iglesias, asimismo, significaban “sites of heaven on earth” (76). Al vivir en el convento, donde residía el Sacramento, las monjas ocupaban un plano liminal entre el cielo y la tierra. A la vez, las autoridades eclesiásticas desconfiaban de fenómenos sobrenaturales, en cuyo lugar enfatizaban virtudes heroicas como la fe, la humildad y la obediencia. Las obras de Mariana iluminan el monacato barroco y ofrecen un eslabón entre el carisma de Teresa de Jesús y la espiritualidad de las siguientes generaciones de religiosas, cuyas experiencias místicas resaltaban la virtud, pero todavía incluían los arrobamientos, visiones y locuciones divinas. Así, Mariana representa un puente entre dos siglos: sus escritos conectan al personaje histórico de Teresa con el legado espiritual suyo, tal como éste se viviría décadas después. A través de ellos, percibimos las devociones cotidianas del convento, los valores religiosos principales de la época y una transformación continua del misticismo. La espiritualidad teresiana moldeó a Mariana, y esta se apropió de ella, la adaptó y la perpetuó de diversas maneras.

Por un lado, se ha hablado de un decaimiento místico al alejarnos del momento histórico en que enseñaban Teresa y Juan de la Cruz (1542-1591). Según de Certeau, el poder místico del siglo XVI reside en “la fuerza de un querer, la incertidumbre de un saber” (226), expresadas en una enunciación esquiva, “sin sitio” (196). De Certeau se resiste a denominar de místicas las experiencias ancladas en el espacio conventual, con respaldo institucional, y por eso arguye que “en el XVII, [el ‘castillo’ y el ‘retiro’] conocen las transformaciones del establecimiento ... la mayoría [de místicos] se civiliza” (239). Sánchez Lora igualmente busca un misticismo abstracto, limitado a “ideas puras” desligadas de la sensación corporal o afectiva (217). Él asevera que el misticismo barroco se reduce a la imitación y la “ascética gesticulante” de penitencias corporales (Sánchez Lora 240-41). Es cierto que a lo largo del siglo XVII la teología mística se va codificando sin innovaciones a la par de las que Teresa y Juan introdujeron, pero Mariana alude a sensaciones análogas – por ejemplo, habla de “deshacerse” e insiste en el gozo de unión mística (Sánchez Hernández 66-67) – y no hay por qué suponer una experiencia religiosa inferior a las de Teresa o Juan.⁵ Al contrario, Mariana ejemplifica la vitalidad de un misticismo vivo y multifacético décadas después del auge carmelita.

Las escrituras prolíficas de Mariana la sitúan dentro de una genealogía extensa de autoras espirituales, tales como Catalina de Siena, Gertrudis la Magna y Ángela de Foligno, visionarias y místicas medievales que compusieron cartas, tratados espirituales y recuentos de revelaciones místicas. Mariana citó a estas mujeres como maestras espirituales y leyó las cartas de Catalina (Mariana 31-32, 455, 1282). Para finales del siglo XVI, las obras de la ya mencionada Teresa de Jesús sirvieron de modelo para monjas, quienes componían *Vidas*, ejercicios religiosos, cartas, poemas, obras de teatro, historias, constituciones y tratados teológicos con fines espirituales, administrativos y didácticos.

Generalmente las monjas escribían bajo la dirección de un confesor. Las *Vidas* y cuentas de conciencia en que estas mujeres narraban su camino espiritual servían para poner en tela de juicio la veracidad de la experiencia religiosa, y como resultado las monjas se esforzaban por ajustarse a modelos ortodoxos. La monja típica relataba una niñez devota (aunque con algunos desvíos de los cuales Dios la salvó), una llamada divina, nupcias místicas con Jesús y visiones subsecuentes del divino Esposo, especialmente al comulgar. Una vez comprobada su santidad, la autora se valía de las visiones y locuciones divinas para instruir, a pesar de que solo se les permitía la predicación pública a los hombres. Apoyándose en la autoridad de Dios, las místicas se convertían en portavoces de lo divino, pero anidaban sus afirmaciones espirituales en tópicos de humildad y obediencia para

evitar sospecha (Arenal and Schlau 16; Weber 49-50). Por ejemplo, Mariana utilizaba frases como “se me dieron a entender aquellas palabras” y “me dijo el Señor” al exponer versículos bíblicos (Mariana 332, 352), enmarcando así sus explicaciones en el conocimiento infuso que Dios le había concedido durante la contemplación.⁶ La convención y la originalidad se mezclaban a medida que las monjas se esforzaban por imitar a las santas cuyas vidas leían.

Por otro lado, aunque el confesor era quien autorizaba la mayoría de estos manuscritos, los textos se difundían entre comunidades conventuales, y las monjas se aprovechaban del permiso de escribir para instruir a sus compañeras. Las mujeres que dedicaban su vida a la oración sabían que tenían un conocimiento valioso que comunicar porque en la rutina diaria del convento oían, veían, tocaban, olfateaban y saboreaban la presencia divina, tanto en las visiones como en las prácticas eucarísticas;⁷ el cuerpo barroco era “religiously charged” y actuaba como medio para unirse con Cristo u otros personajes santos (Larkin 14, 52). El claustro acentuó esta potencia al mortificar los usos profanos de los sentidos, dirigiendo éstos hacia fines religiosos (Hallet 54-55). Las monjas aprendían una teología experiencial que usaban de base para componer textos devocionales, como los *Ejercicios espirituales y repartimiento de todas las horas*, obra en que Mariana entretejió creencias transcendentales con actos corporales: afirmaba dedicación exclusiva a Dios al pronunciar oraciones, recordaba la protección de la Virgen al ponerse el escapulario, pedía la bendición de Jesús al arrodillarse y tomar agua bendita, y le rogaba al Espíritu Santo que le calentara el corazón al escuchar el himno del Oficio (Mariana 1239-40). En esta línea, Josefina López afirma que las monjas “supieron crear sus propios ‘sistemas de comunicación sensorial’ utilizando aquellos escritos o modelos que se acercaran a los patrones comunicacionales o sensoriales asociados o permitidos para ellas” (8). En el caso de Mariana, ella se valió de diversos géneros literarios para captar el ambiente conventual y los dones espirituales allí disponibles, así dando a conocer su propio estado espiritual e instruyendo a otras en la comunidad.

Las enseñanzas que Mariana compartía con la comunidad agustina se basaban además en el conocimiento místico de Teresa de Jesús, cuyos textos, “continuamente fuente de inspiración y animadores”, guiaban la espiritualidad de la joven agustina (Eguiarte Bendímez, “Tan dentro” 18). Al encajar la experiencia propia dentro del misticismo de la maestra carmelita, quien sería beatificada en 1614 y canonizada en 1622, Mariana aseguraba su propia ortodoxia. Sin embargo, las alusiones a Teresa no eran meramente retóricas, ya que durante su noviciado recibió copias de varias obras teresianas – *Camino de perfección*, *el Libro de la vida* y los *Avisos* – y las leyó

en 1586, aun antes de que se publicaran oficialmente. Ella misma destaca el poder formativo de estos textos, ya que “procuraba tomarlos de coro para hacer lo que en ellos aconseja esta santa” (Mariana 58). La descripción de Mariana sugiere su interacción con las obras teresianas según la tradición monástica de *lectio divina*. En este proceso, los monjes leían, meditaban y contemplaban textos bíblicos u otros textos espirituales, no para analizar lo leído sino para incitar el deseo de lo divino y facilitar una unión contemplativa con Dios. Al meditar y memorizar los consejos de la madre carmelita, Mariana iba interiorizando la espiritualidad teresiana y la interpolaba a las devociones conventuales. Las obras de Teresa asimismo acercaron a Mariana a la virtud, quien en su propia *Vida* aseguró el beneficio: “ayudóme mucho, y conocidamente andaba mejorada cuando le leía” (58).

La influencia teresiana se destaca en las obras de Mariana en cuanto al lenguaje que rebosa de saetas, dardos y exclamaciones amorosas, además de metáforas como el cristal, la cera y una morada para señalar al alma, en la que se resplandece la gloria celestial, se imprime el sello divino y habita Dios mismo.⁸ Estas imágenes que abundaban en los escritos de Teresa caracterizan las descripciones místicas de la agustina y las cargan de un poderío sensorial. Mariana escribe que, al orar, “alcé los ojos a una ventana por donde se veía el cielo, y al punto pareció me habían arrojado desde allá una saeta o dardo que me atravesó el corazón; con lo cual recordé y vi que ya me buscaba el Señor” (110). En otro momento, disfrutando la recreación en un sitio soleado, percibió al alma como “una pieza de cristal clarísimo y muy grande en la cual daban los rayos del sol” (129-30). Al explicar cómo comprendió el misterio de la Encarnación después de hablar con “una persona espiritual”, Mariana afirma, “[t]odo esto pasó tan aprisa que no fue más de como si se imprimiera un sello en un poco de cera, y así quedó todo impreso en el alma” (273-74). Como se nota en estos ejemplos, Mariana explícitamente combina la retórica mística teresiana con la vida conventual – sus revelaciones ocurren debajo de una ventana, dentro de un cuarto iluminado, o después de una conversación. En una visión, Cristo incluso se paró “junto a la cama”, con “luz que le salía del pecho [y] henchía todo el mío” (128). Para Mariana, el lenguaje sensorial no solo expresaba una realidad inefable, sino que la experiencia corporal misma constituía parte de una comunión mística que le ahondaba el conocimiento espiritual.

Las obras de Mariana implican la perspectiva barroca de que lo divino residía en objetos y sitios sagrados – se unían “sign and signified” (Larkin 6) – pero no por eso practicaba Mariana un misticismo empobrecido. Al contrario, en el *Comentario al “Cantar de los cantares”* la agustina sitúa al alma en etapas de ascenso místico que corresponden a las moradas

concéntricas descritas por Teresa; el alma pasa de la contemplación, en que “este Esposo habla tan secreta y recatadamente que aun con palabras no enseña” (Mariana 492), a la unión, en la que el alma, herida de un “dardo de fuego ... queda tan unida con el Verbo que la pronunció que aun las cenizas no quedan” (514), hasta llegar al matrimonio espiritual, cuando “consume el matrimonio y juntan las haciendas, y de dos se hace uno solo” (546). Mariana comprendía la trayectoria espiritual en términos heredados de Teresa, y se dirigía hacia la misma meta mística.

En el entorno concreto del monasterio, Mariana recibió favores espirituales – visiones y locuciones – semejantes a los que describió la madre carmelita. El más destacado de estos favores fue una transverberación. Mariana escribe:

Vi salir de la custodia del Santísimo Sacramento una dulcísima y clara luz, a manera de cometa con muchos rayos, y al fin se juntaban todos en modo de punta muy aguda; y llegando esta luz hasta a donde yo estaba, me parecía pasarme hasta el corazón, y era el dolor que me causaba tan vivo y delgado que, con haberlos pasado yo harto grandes, me parece que ninguno ha sido como aquel que yo sentía ... Parecía que sensiblemente me iba purificando el corazón, como si por todo él anduvieran labrándole con aquella punta aguda y fogosa. (107-08)

En este éxtasis de Mariana, el flechazo llega desde el Sacramento, o sea que, para ella, el fuego sale de Jesús mismo, en la forma de luz abstracta. La visión, enraizada en las devociones diarias del convento, no cobra el mismo dramatismo como el ángel con lanza que se le aparece a Teresa, pero el efecto del arrobamiento evoca la visión teresiana y las dos monjas experimentan una combinación de dolor físico y gozo espiritual.⁹ Mariana también recibió conocimiento sobrenatural de la Trinidad, análogo al conocimiento infuso de este misterio teológico que Teresa indica en su *Vida y Cuentas de conciencia* (27.9, 39.25; 14.1). Mariana relata que,

estando un día en la oración me mostró nuestro Señor el misterio de la Santísima Trinidad ... Entendí cómo el Padre está siempre engendrando al Hijo ... y que el Espíritu Santo es el que hace aquella unión tan perfecta que, siendo tres Personas distintas, es un solo Dios verdadero ... si no me asiera fuertemente a una reja del coro me parece cayera en tierra. (124-25)

Mariana disfruta de la presencia divina en un sitio preciso: el coro, donde se visualiza a la monja, abrumada y agarrada a la reja, reviviendo una experiencia de su precursora carmelita. Aunque Mariana no se refiere específicamente a Teresa al gozar estos favores, habría estado consciente de los paralelismos; escribe que el *Libro de la vida* de Teresa “era todo mi arrimo; porque en él hallé muchas de las cosas que por mí pasaban”

(Mariana 73). Los textos de Teresa dirigían la interpretación que Mariana les otorgaba a sus propias experiencias vividas que luego profundizaban su comprensión de lo divino.

El misticismo de Mariana, fundado en las enseñanzas de Teresa, se cultivó en el contexto de una amistad espiritual viviente con la carmelita. Aunque privilegiemos al individuo en las manifestaciones místicas, la religión es una práctica interpersonal; no hay subjetividad sin intersubjetividad porque “relationships enact meaning” (Furey 10). Los monjes y las monjas se percibían como miembros de una vasta comunidad cristiana por la que rezaban, intercedían y practicaban la caridad u otras virtudes. La época barroca en particular enfatizaba la participación de todos en la salvación colectiva (Larkin 96). Dentro de este marco, los amigos espirituales se animaban y se guiaban a una mayor santidad. Los participantes ejercían papeles a veces parejos, mutuamente inspirándose y a veces jerárquicos, cuando el amigo más avanzado en la oración tutelaba al otro. El apoyo afectivo particularmente caracterizaba las amistades entre mujeres, quienes “comparten sus vidas, sus experiencias, sus emociones, lo más personal ... las amigas se miran la una a la otra” (Olivares y Boyce 87). Por ejemplo, Mariana y la beata Luisa de Carbajal y Mendoza (1566-1614), probable pariente de Mariana que se dirigió a Inglaterra en 1605 para defender el catolicismo y a quien Mariana llamó “la mitad de mi alma” (Diez, *Obras* 37, 662), intercambiaban cartas en que compartían detalles de su camino espiritual. La relación con Teresa que Mariana señala en su *Vida* también correspondía a tal mirada mutua. Aunque Teresa falleció en 1582, cuando Mariana tenía solo catorce años, esta percibió el favor de la futura santa a lo largo de su vida, en la oración y en las fundaciones.

En su *Vida*, Mariana funda el patronato espiritual de Teresa en dos momentos aparentemente históricos que físicamente impartieron la bendición y la asistencia de la carmelita hacia la agustina. Mariana destaca el contacto con Teresa para inscribir su propia experiencia en un marco místico aprobado y reconocido, pero por tópicos que sean estos encuentros, no queda duda que Mariana valorizaba su conexión con la carmelita. Mariana afirma que esta intercedió por ella aun antes de entrar al mundo. Su madre conocía a Teresa y, estando embarazada, le había pedido que rezara para que el bebé por nacer sirviera a Dios: “pedía muy de veras a la madre [i.e., Teresa] suplicase a nuestro Señor que fuese para su servicio lo que naciese” (Mariana 23). Esta historia, comunicada a Mariana por hermanas carmelitas, puede tener base histórica; aunque el convento carmelita de Alba no se fundó hasta 1571, Teresa tenía familia en el pueblo y habría viajado allí varias veces aun antes de establecer el convento (Diez, “Familia” 40-41).¹⁰ Sea o no la verdad histórica, Mariana representó su

destino dentro del marco de esta petición, la única que su madre, quien murió a pocos días del parto, hizo por ella. Mariana escribió esta parte de su autobiografía entre 1607 y 1609, durante un hiato entre las fundaciones (Diez, Introducción 4), y la anécdota estratégica equivale a una aserción de que Mariana estaba sirviendo a Dios en la reforma agustina. La intercesión de la fundadora carmelita cuya fama crecía anticipaba y justificaba la labor análoga de Mariana.

La agustina también enfatiza sus lazos con Teresa al contar que esta, al pasar por Alba de Tormes cuando Mariana tenía cuatro años, le dio una bendición. Vívidos recuerdos caracterizan esta interacción, la que Mariana presenta como un momento de mucha consecuencia para su crecimiento espiritual:

Paréceme la oigo, y que veo lo que sentí. Sucedióme lo que suele acaecer a uno que, entrando en una parte adonde hay mucha gente, le lleva el corazón uno que es a su natural, y luego le cobra afición particular, y le parece que haría por él cualquier cosa dificultosa; así fue que me llevó la santa Madre extrañamente, y ahora me espanto cómo, siendo yo tan niña, causó en mí tantos efectos: que parece, en oyéndola, se le abrió a mí alma una gran ventana por donde le entraba una muy clara luz. Consoléme mucho con las palabras que me dijo, que fueron, echándome la bendición: “La del Espíritu Santo le alcance y hágala muy suya”. (Mariana 24)

Mariana representa la bendición como un momento transformativo que le garantiza el amparo divino. Para ella, la intercesión teresiana permite un cambio duradero (“una gran ventana”) para que el conocimiento de Dios (“una muy clara luz”) entre a su alma. La petición, “hágala muy suya”, prefigura la vocación monjil y las labores de Mariana; implica el compromiso para el matrimonio espiritual que la agustina, ya adulta, experimentaba. Décadas después, Mariana calculó los “treinta y seis años que ha que me llama el Señor” a partir de esta bendición (235). Es decir, desde su perspectiva, el encuentro inmediato con Teresa marcó el comienzo de su camino espiritual.

Al invocar la bendición de Teresa, Mariana estableció un linaje espiritual entre sí misma y la carmelita que fundó diecisiete monasterios. Cuando comenzó su propia reforma, la agustina se inspiró en el ejemplo de Teresa y la consideró una patrona celestial.¹¹ Mariana invocó a su predecesora especialmente al hacer la cuarta fundación, la de Palencia en 1610. Abrumada con tantas dificultades y oposición que temía que la fundación no se llevara a cabo, Mariana se dirigió a un retrato de Teresa y le pidió asistencia (246). De inmediato se sintió consolada, y Dios le aseguró que “me daba para ayuda y solicitadora en el cielo a esta santa, y que me sería compañera en todo” (246). Al final, Mariana logró fundar su convento

en la misma casa donde Teresa había intentado, sin éxito, fundar el suyo (250).¹² La percibida compañía espiritual de Teresa durante esta fundación reflejó y profundizó la afinidad de Mariana por la futura santa; Mariana escribe, “Teníale yo mucho amor, y desde entonces fue con un apegamiento en el alma más singular, y la he sentido junto a mí algunas veces” (246). Además de ser influencia y modelo, Teresa era una amiga celeste con quien Mariana compartía la oración mística y la vocación de fundadora.

La percibida conexión espiritual con Teresa y la lectura de sus textos moldearon la espiritualidad y la misión de Mariana, las que iluminan la influencia directa de Teresa más allá de la orden carmelita. A la vez, si bien Mariana utilizó imágenes y conceptos teresianos, no fue una mera copia de su santa compañera. Mariana y sus hermanas agustinas ejemplifican el misticismo teresiano vivido en una época cuando se concentraba más en las virtudes heroicas que en los fenómenos sobrenaturales (Myers 7),¹³ y sus extensos escritos permiten vislumbrar la atmósfera devocional del monacato femenino del siglo diecisiete. Estos escritos presentan cambios sutiles en los “sistemas de comunicación sensorial” con que las monjas compartían el conocimiento espiritual (López 8), en acorde con normas barrocas. Mientras Teresa llevaba al alma adentro de sí, a un sitio inmaterial de moradas interiores donde se comunicaban secretos inefables, Mariana utilizaba el espacio físico del convento para ayudar al alma a encontrarse con el Amado, quien le hablaba con versículos bíblicos. La agustina demuestra cómo las prácticas de la vida monástica se ejercitaban conscientemente para encauzar al alma hacia lo divino y aumentarle los deseos de padecer en imitación de Jesús. Mariana y las monjas bajo su tutela espiritual cultivaban el misticismo activamente. Sus visiones y locuciones, como la trasverberación que Mariana experimentó al traspasarle un rayo de la custodia, conectan la experiencia cotidiana del convento con el acenso místico y el matrimonio espiritual.

Para las agustinas, las zonas físicas del convento correspondían a espacios espirituales paralelos. Teresa de Jesús también se preocupaba por el contorno físico y que se mantuvieran el recogimiento y la clausura. Prohibió casas de labor y puertas que dieran a la iglesia, y estableció ermitas apartadas para la oración (*Constituciones* 8, 16, 32). Quería un ambiente propicio a la oración, pero principalmente dirigía a las almas a un paisaje interior de huertos y moradas secretas. Mariana, en cambio, resalta cómo el avance espiritual se nutría de lo material. Para ella, cada cuarto del convento provocaba asociaciones con el cuerpo de Jesús para fomentar la reflexión espiritual: el confesionario representaba los oídos, el refectorio la boca y el coro el corazón de Cristo, y Mariana instaba a sus monjas a decir ciertas

oraciones y versículos en cada lugar (1290-91; 63-64). Era una devoción de la cual Mariana personalmente sacó provecho:

Ayudábame para andar recogida el repartimiento que tenía hecho de la casa ... Considerábame en el coro y dormitorio dentro del corazón de Cristo; y sin decir más de *In pace in idipsum dormiam et requiescam* (Sal 4.9), y descansando en este Señor, me estaba algunos ratos sin otro discurso más de estimando aquel bien infinito. (Mariana 63)

El lugar físico, junto con la reflexión asociada, bastaba para entrar al alma en la contemplación, y las monjas agustinas así se aprovechaban del espacio monástico para respaldar el avance místico.

El coro, el “corazón” de Cristo según la analogía de Mariana, proveía un sitio especialmente íntimo donde las monjas buscaban fortalecimiento espiritual y se comunicaban directamente con Dios. Mariana se dirigía allí cuando se sentía abrumada o turbada (Mariana 188, 289). Puesto que las monjas creían que Jesús corporalmente reposaba en el tabernáculo, el coro les permitía disfrutar de la presencia física, y no solo espiritual, de lo divino. Como tal, este espacio constituía una especie de cielo en la tierra. En una carta de 1608 a Luisa de Carvajal, Mariana le relata que la comunidad agustina se deleitaba ante el Santísimo Sacramento, por cuya presencia el coro “está hecho un paraíso. Descubrímosle muchas veces” (644). Para estas monjas el coro señalaba la cercanía divina y poseía como consecuencia la capacidad de transportarlas a un estado contemplativo. Desanimada por las dificultades en torno a la fundación de Medina de Campo, Mariana se arrojó ante el Sacramento, donde recibió una locución. Según su narración,

Diome al punto una manera de sueño, en el cual sentí junto a mí a una persona que me parecía era Cristo nuestro Señor, que me decía, llegándose muy junto a mí, y con una voz dulcísima y muy sonora: *Entre los principales y ancianos y letrados del pueblo fui yo despreciado, y ellos me condenaron a muerte de cruz* (Mt 16.21), con otras palabras que no me acuerdo bien, mas de que eran de consolarme y animarme a padecer más. Al punto me levanté, con gran aliento y fortaleza para todo lo que su Majestad ordenase de mí. (Mariana 188)

El espacio del coro, sitio físico del Esposo, medió esta interacción entre Mariana y Jesús; facilitó que la agustina percibiera una presencia divina, escuchara sus palabras, y experimentara fortalecimiento espiritual.

La presteza con que Mariana acudía al coro para estar con Jesús en el Sacramento demuestra la centralidad de devociones monásticas en la búsqueda de Dios para ella. Estas, tanto las colectivas como las privadas, utilizaban la experiencia sensorial de la monja para fomentar la

contemplación y el avance místico. Mariana presenta la eucaristía y la oración frente al tabernáculo como medios especialmente eficaces para unirse con Dios. En la regla de sus conventos, requirió la comunión los domingos, jueves y fiestas religiosas, y ella misma recibió permiso de su confesor para comulgar diariamente (Mariana 140, 1194). La monja escribe:

Por muchos trabajos que tenga, son muy raras las veces que, en comulgando, no se me quiten o alivien ... Cuando no comulgaba cada día se me suspendían cuando oía misa ... y sentía siempre alivio en cualquiera tribulación interior que tuviese; esto ha muchos años, y que recibo particulares misericordias con la presencia de este divino Sacramento. (288)

El comulgar, el oír misa y el arrodillarse ante el tabernáculo, más que meras representaciones de fe, eran actos corporales que efectuaban un cambio concreto en Mariana, fuera éste el alivio, otra misericordia, o hasta una suspensión mística. Estas devociones creaban una voluntad espiritual que a veces no existía antes: Mariana describe una misa en que ella, preocupada por problemas con una religiosa difícil, no rezaba con mucho fervor, pero todavía experimentó la gracia divina al comulgar. Según su cuenta de conciencia, “Alzó el sacerdote el Santísimo Sacramento, y sin devoción ni fe, al parecer, comencé a llamar a nuestro Señor ... Trajeron a nuestro Señor para que yo le recibiese, y comenzó a derretirse mi corazón de manera que casi no podía comulgar” (282). El acercamiento de la hostia eucarística le ofreció a Mariana un momento de marcado deleite espiritual a pesar de las dificultades.

Los escritos de Mariana revelan otras devociones monásticas que producían efectos místicos semejantes. La lectura de libros santos, la oración a todas horas y el oficio divino encaminaban los pensamientos de las monjas hacia Dios.¹⁴ Según su *Vida* y ejercicios espirituales, Mariana hacía oraciones jaculatorias a lo largo del día para recordar continuamente a Dios: al despertarse, recitaba el *Gloria Patri* (64), y al salir de la misa rezaba, “*Trahe me post te*” (1244). Las jaculatorias que escribía en papelitos se recopilaron para el uso de otras monjas, y aun hoy en día se conservan más de 150 de estas oraciones breves (Mariana 1381-95). Mariana buscaba palabras que la acercasen a la contemplación, y experimentaba arrobos místicos al leer y rezar. Recuerda en su noviciado, cuando iba a la huerta para leer: “Fui esta vez que diré, y escogí, como muchas veces lo hacía, una parte sola; llevaba en la mano el libro de *Contemptus mundi*, y abriéndole topé con un capítulo que trata del día de la eternidad; a pocos renglones que leí no pude pasar adelante, porque *me sentí como arrebatada* y fuera de mí ...” (83, énfasis añadido). En otro momento las palabras del oficio la llevaron a cierta iluminación sobrenatural:

Estando en maitines, sentí que se me henchía el alma de un particular gozo y alegría, y aumentábase con el oficio que rezábamos del Santísimo Sacramento ... [y al decir las palabras *Ego sum Panis vivus*] las gustaba, y experimentaba – aunque no recibiendo el Santísimo Sacramento – la viveza y fuerza de aquel Pan vivo. (283)

Las palabras específicas del Oficio que recitaba caracterizaron este momento de unión, un gusto palpable que Mariana sintió. La agustina reconocía que la oración estructurada respaldaba la contemplación, y por eso componía y copiaba varios ejercicios espirituales que compartía con las monjas de sus fundaciones; éstos incluyen temas de meditación, oraciones a la Virgen, ejercicios ante el crucifijo, reflexiones para la misa y reflexiones para acciones diarias (Mariana 1250, 1273, 1276, 1290). Con estos ejercicios, las monjas unían la vida cotidiana a la vía mística. Teresa de Jesús indicaba la necesidad de la oración para llegar hacia las moradas interiores del alma, y Mariana demuestra la práctica concreta de esta oración en los conventos barrocos.

Si bien Teresa empleaba palabras imprecisas para aludir a una unión mística inefable, el misticismo de Mariana giraba en torno al discurso bíblico. Puesto que las monjas recitaban el Oficio Divino varias veces al día, no es sorprendente que versículos de la Biblia sirvieran de medio para una comunión mística. Jean Leclercq nota que monjes interiorizaban imágenes y palabras de los textos que meditaban, y así se quedaban con una “deep impregnation with the words of Scripture” (73). Mientras Teresa hablaba de “secretos”, “gozo y deleite” (*Moradas* 6.4.5, 6.II.II), Dios y Mariana se dirigían el uno al otro mediante citas de las Escrituras, y ella percibía los versículos como mensajes divinos. Mariana relata que mientras oraba, fatigada, el Señor le habló para animarla y “entendí aquellas palabras: *Dilectus Deo*, etc. (Eclo 45.1)” (Mariana 277).¹⁵ Mariana correspondía con respuestas que igual originaban de textos sagrados; le exclama a Dios, “¡Ea, Señor, tocad al alma! *Osculetur me osculo oris sui* (Cant 1.1), que así viviré en amor, como la salamandra” (386), y después de una noche de consolaciones, “a la mañana, desperté diciendo: *Sonet vox tua in auribus meis* (Cant 2.14)” (295).¹⁶ Durante un período de felicidad espiritual, las únicas palabras que acompañaban su recogimiento continuo eran un versículo del “Cantar de los cantares”: “Esta es la oración que tengo de ordinario, sin poder hacer más de decir con verdad: *Dilectus meus mihi et ego illi* (Cant 2.16), y él pone el sello de su amor en este corazón suyo (cf. Cant 8.6)” (311).¹⁷ Con este cauce bíblico, la experiencia mística de Mariana se volvía casi efiabre, con un diálogo materializado entre el alma y Dios. Teresa, al explicar el “Paternóster”, presentó la oración vocal como punto de partida para la mental (*Camino* 24-39); Mariana imbuje el discurso bíblico en todas las etapas de la contemplación.

Significativamente, según la perspectiva de Mariana los versículos sagrados no solo proveían una manera de expresión o interpretación de una experiencia ya ocurrida; al contrario, al recitarse o escucharse ellos mismos efectuaban cambios notables y conducían a la contemplación mística. Cuando Mariana se sentía turbada durante su trabajo en Medina, relata que “repentinamente sentí en lo interior [del alma] una voz que me decía: *Ego sum qui sum*, etc. (Ex 3.14).¹⁸ Esta voz causó en mí un sentimiento particular de la presencia de Cristo nuestro Señor, con que me sosegué luego” (Mariana 280, énfasis añadido); la cita del Éxodo llevó a Mariana a percibir una presencia divina a su alrededor. De manera semejante, Mariana reflexiona que el nombre divino ayudaba a alguien (probablemente a sí misma) a tener oración: “[l]a sucede [a un alma] que con solo oír *su nombre* goza una paz abundantísima ... y así, oí yo decir a una alma [*sic*] que, para recogerse, no había menester más de decir: *Domine Deus*” (Mariana 446). Las monjas recitaban este apóstrofe con frecuencia en el Oficio Divino, ya que aparece en casi veinte salmos de la Vulgata.¹⁹ La monja enfatiza que esta práctica de decir “Domine” servía como instrumento para enfocarse en lo divino. Tales efectos de las palabras mismas no le sorprendían, ya que, para ella, estas provenían de Dios para transformar el alma. Escribe:

se ha dicho, como *el decir* este Señor *es obrar*, y que sus palabras dan vida al alma que las oye. Pues así es realmente como pasa: que sucede estar un alma olvidada, y muy seca, y divertida, y *con una palabra la vuelve este Señor* de modo que en un instante no parece es ella. (513, énfasis añadido)

Para Mariana, el discurso bíblico formaba una parte central y transformativa de la experiencia mística porque comunicaba un mensaje divino que directamente cincelaba al alma.

Ya que reconocía una presencia divina dentro de versículos sagrados, cuando Mariana comprendía un pasaje bíblico durante la meditación, ella atribuía esta iluminación a la comunicación con Dios. Como consecuencia, sus cuentas de conciencia sobre los favores que le había hecho Dios incluyen varios momentos de entendimiento bíblico. Así lo escribe al pensar en el versículo, “*Herirá la tierra con la vara de su boca*, etc. (Is 11.4) se me dio a entender de esta manera: que la tierra es nuestro corazón, el cual es herido con sus palabras, que son las que dejan al alma presa y herida de su amor” (Mariana 278). La construcción indirecta, “se me dio a entender”, enfatiza la operación divina en presentarle este conocimiento a Mariana. De manera semejante, la agustina relata que “otras veces se me decían aquellas palabras que se dicen en la historia de José: *Opprimamus virum [iustum] quoniam*, etc., y dábame a sentir cómo se entendían por Cristo” (287).²⁰ Con

el verbo “sentir” y la estructura pasiva “dábaseme”, Mariana presenta esta iluminación como conocimiento infuso, una experiencia amorosa del corazón análoga al “regalo grande” que Teresa experimentaba al oír o leer versículos del Cantar (Teresa, *Meditaciones* Prólogo. 1), en vez de un ejercicio puramente intelectual. Esta reflexión además se acompaña de la presencia mística de Jesús que “algunas veces era tan sensible que me parecía estorbarme a la vista y al andar, porque al parecer le traía delante de mí” (Mariana 286). Versículos bíblicos orientaban, enmarcaban y acentuaban la experiencia mística en el ambiente conventual, sin sacrificar la percibida transcendencia del encuentro; monjas como Mariana los empleaban para escuchar y hasta ver al Esposo divino.

Al comparar brevemente las obras que Teresa y Mariana escribieron sobre el epitalamio bíblico Cantar de los Cantares, se aprecia el enfoque hondamente textual de la agustina. En *Meditaciones*, Teresa se concentra en el misticismo mismo; ilustra el ascenso místico mediante unos versículos selectos del Cantar, tomados de varios capítulos. El texto bíblico es esencial, pero Teresa se enfoca en la experiencia inmediata del alma con Dios. Esta se relaciona con las palabras del poema sin sujetarse a ellas. En cambio, Mariana explica en detalle cada versículo de los primeros dos capítulos del poema bíblico y ofrece una interpretación de la relación alma-Dios que se deja guiar por los versículos tal como aparecen en el texto original.

En su comentario, Mariana sigue un modelo de *lectio divina* en que el estudio del texto mismo lleva el alma a Dios. Ella parte del significado literal y se adhiere a las palabras bíblicas a lo largo de la meditación. Al comentar el versículo bíblico “más valen tus pechos que el vino” (Cant. 1.1b), Mariana se imagina la escena narrativa de un encuentro sensorialmente vívido entre dos amantes; las palabras “[dan] a entender ... que salió a ella este divino Esposo con los brazos abiertos y enjugándole las lágrimas la da con descanso el pasto y sustento de sus dulcísimos pechos” (Mariana 442). Alude a propiedades físicas: “el vino no da vida, sino alienta algo la flaqueza; dicen que alegra y hace otros efectos semejantes, mas todos son limitados y por poco tiempo, y si se toma con exceso es nueva cadena y tropiezo” (442-43). Mariana afirma que, en contraste con el vino, “este sustento divino” de los pechos de Jesús sana al alma porque allí el alma “chupó la gracia y merecimientos de Cristo nuestro bien” (442). Para ella, el “pecho” que el alma paladea representa la llaga del costado de Jesús crucificado, cuyo “divino licor [obra] en la redención y satisfacción por sus culpas [i.e., las del alma]” (443).²¹ Apoyándose metódicamente en versículos bíblicos, la priora agustina funde experiencia corporal, palabras sagradas y alegoría para comunicar “lecciones” que encaminen al lector hacia Dios (441). Teresa comenta el mismo versículo en *Meditaciones*, pero no habla tanto de vino,

sino de “secretos”, “suavidad”, “quietud” y el alma “suspendida” (4.1-4). El versículo mismo provee solo un ancla tenue desde la cual brotan regalos, gozos y deleites poco definidos. Metáforas, como “borrachez divina”, “embriaguez” y el niño que mama sin comprender cómo lo hace (4.3-5), aluden a las imágenes poéticas del “Cantar” pero no las analizan exegéticamente. Las palabras bíblicas acompañan al alma hacia la contemplación mística sin designar un camino preciso.²²

Al final Mariana, como Teresa, llega a una interpretación propiamente mística y no solo alegórica del versículo. La agustina distingue el segundo pecho como “interior sentido ... aquí le revelan a esta alma aquella gloria y gozo perfecto ... allí [el alma] se pierde, y a vela tendida navega por el infinito mar de amor” (Mariana 443). Aquí Mariana presenta una experiencia contemplativa paralela a la descrita por Teresa, pero el alma llega allí solo después de atravesar capas interpretativas del texto mismo. A los “hermeneutics of enjoyment” teresianos (Slade 38), Mariana une una metodología hermenéutica exegética que la lleva a la misma meta espiritual.²³

Además de utilizar palabras bíblicas como herramientas para acercarse a Dios, Mariana promovía el sufrimiento como vía efectiva a la unión. La *imitatio Christi*, norma religiosa que predominaba durante el período barroco, exigía que los devotos sufrieran humildemente tal como Jesús aceptó ser muerto en la cruz. Los fieles ayunaban, se flagelaban, llevaban cilicios y practicaban otras penitencias y disciplinas corporales; estos actos deliberados de emulación “collapsed time and invoked the mystical but real presence of the holy figures imitated” (Larkin 69). Mariana encarna esta espiritualidad en que el sufrimiento mismo era un fin porque representaba una manera de acompañar a Cristo. Exclama, “¡Oh, si mirásemos cuán a solas padeció y trabajó nuestro capitán Cristo para ganarnos el cielo, tan a costa suya! ¿Por qué no le acompañaremos un poquito?” (Mariana 195). Según Mariana, se conseguía la salvación y se servía a Dios con el sufrimiento. Por su lado, Teresa escribió un pasaje semejante, pero con otro enfoque: “Con tan buen amigo presente, con tan buen capitán, que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir; es ayuda y da esfuerzo; nunca falta” (*Vida* 22.6). Aquí, es Cristo quien acompaña a las monjas. Jesús sostenía a las descalzas en los sufrimientos que tuvieran, pero éstos no eran el medio principal de seguirlo. Para Teresa, el matrimonio espiritual requería trabajos, algunos de los cuales conllevaban el padecer, pero la meta esencial era la unión con la voluntad divina: “si [Dios] quisiere que padezca, enhorabuena; si no, no se mata como solía ... [Aquí hay] un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre o solas u ocupadas en cosa que sea provecho de algún alma ... con una memoria y ternura con nuestro Señor”

(*Moradas* 7.3.4, 8). Si bien Teresa aceptaba el padecer con alegría, Mariana lo identificaba como camino principal a estados místicos más elevados, y declara, “No hay cosa que más nos defienda, y nos haga conservar y guardar este divino fuego, que la cruz y los trabajos y tribulaciones. Esta es la entrada para alcanzar estos bienes y comunicaciones dulcísimas que el Amado da a gustar a sus queridas y escogidas” (Mariana 342). Mariana misma practicaba “disciplinas de sangre” (49), y requería que sus monjas hicieran disciplina tres veces a la semana (1201).²⁴

Para Mariana, los dolores naturales asimismo equivalían a dones espirituales que la arrimaban al sufrimiento de Cristo. Al sufrir un dolor de cabeza severo durante la Cuaresma, sintió “el consuelo que tenía de verme dolorida aquella parte adonde Cristo nuestro bien había padecido tanto; suplicábale me hiciese aquella merced algunas veces, en memoria de sus dolores” (127). Un clavo largo en la faldriquera del hábito le causó una herida honda que evocaba la llaga del crucificado (225), y cuando se quejó de los dolores que le molestaban, Jesús la reprendió: “[d]íjome, con palabras claras y efectos grandes, que si me acordaba los años que había que le pedía me diese a sentir los dolores que había padecido en su pasión ... que fuese agradecida a esta misericordia” (232). Estos eventos ocurrieron durante la fundación de Valladolid, un período en que Mariana también reflexionó:

aunque ha muchos días que su Majestad me había hecho esta merced de estimar la vida por lo que en ella hay de cruz, ahora es con más particular aprecio y alegría. He quedado de aquí con tanta de padecer, que muchas veces me hallo con ansias de preguntar a las criaturas si me sabrán decir adónde hallaré trabajos. (323)

El sufrimiento para ella no solo era una dificultad por la cual había que perseverar, sino que constituía una meta clave de la vida espiritual y establecía una vía de comunión con Dios.

De ahí que los escritos de Mariana captan la espiritualidad cotidiana de los conventos agustinos durante el período barroco y resaltan la vida diaria como fuente de conocimiento místico. Los objetos conventuales y la actuación ritual invocaban a Dios y la presencia divina (Larkin 29, 50, 53), de manera que las monjas experimentaban gracias particulares de contemplación y unión mientras adoraban en el tabernáculo, comulgaban durante misa y recitaban versículos bíblicos. Al promover estas devociones conventuales, Mariana se consideraba una sucesora espiritual de Teresa de Jesús, en quien se inspiraba y a quien imitaba. Por la petición de su madre y la bendición directa de Teresa, Mariana reconocía a la carmelita como una patrona celestial con interés particular en ampararla y acompañarla en sus fundaciones, trabajos y arrobamientos. En sus escritos, adaptaba y

reinterpretaba el conocimiento teresiano para instruir a una nueva generación de mujeres religiosas. Aunque Teresa participaba en ritos conventuales y aceptaba el sufrimiento como corolario al servicio por Dios y por el prójimo, sus enseñanzas solían ser menos concretas y menos ligadas al entorno material del convento. En vez de delinear un régimen específico de oraciones jaculatorias, por ejemplo, urgía desasimiento de lo terrenal para abrirse a los favores divinos y al servicio en el nombre de Dios. El resultado máximo, para almas que llegaran allí, era la unión con la voluntad divina y un acompañamiento continuo de la presencia divina en todos los trabajos. Estas ideas teresianas, las que quedaron oficialmente aprobadas con la beatificación de la futura santa en 1614, subyacían el misticismo de Mariana, pero la agustina ejemplifica una implementación concreta del misticismo en el monacato barroco, con más énfasis en el espacio, las devociones y el sufrimiento físico. Si bien los místicos atribuían la gracia necesaria para una verdadera transformación sobrenatural solo a Dios, Mariana demuestra cómo las agustinas del barroco activamente utilizaban el espacio y el horario del convento para abrirse a la gracia divina. A la vez que cultivaban el misticismo mediante prácticas espirituales tangibles, aun buscaban lograr el matrimonio espiritual y la unión de voluntades que Teresa reconoció como la cumbre de perfección en esta vida. La espiritualidad de estas monjas no fue un deterioro de la teresiana, sino una realización barroca y corporal de la misma.

El misticismo carmelita, manifestado en las devociones, la oración, y la adoración que las monjas practicaban todos los días, se extendió y se adaptó en otras órdenes durante el siguiente siglo mediante las enseñanzas de maestras influyentes como Mariana. Al vivir su vocación religiosa, estas mujeres marcaron y desarrollaron la identidad católica de España durante una época en que las metas espirituales complementaban los intereses imperiales. Por aquel entonces, se luchaba por defender los Países Bajos contra amenazas protestantes en Europa, y por extirpar prácticas religiosas autóctonas en las colonias. Las monjas se unieron activamente a estos esfuerzos desde el convento: Teresa deseó ayudar a las almas que se perdían en Francia (*Camino* 1.2), y al realizar su fundación en Medina, Mariana recordó la historia de una monja sacada del convento por Martín Lutero y deseó compensar ese agravio (Mariana, *Obras* 141). Mariana en particular resaltaba la actuación significativa de España en estos conflictos religiosos; la familia real patrocinó la fundación agustina en Madrid para agradecer la expulsión de los moriscos, y de allí Mariana rezaba por el rey y la corte (Muñoz 215, 310). Ella les exhortó a sus monjas, “nos tiene nuestro Señor en su casa, para que ... ayudemos a nuestros Reyes con oraciones, y que no permita su divina Majestad, que en su república haya ocasiones de

ofensas suyas” (288). El misticismo les proveyó a las monjas una vía de santificación y conocimiento mediante la cual guiaban a sus coetáneos e intercedían efectivamente por el imperio hispano y la Iglesia católica. En estas labores Mariana fue una conocida guía, y sus escritos revelan cómo se coincidían la vida, la oración y la realización espiritual para las agustinas de la temprana modernidad.

Roanoke College

NOTAS

- 1 Las *vidas* eran autobiografías espirituales en las que la autora detallaba su trayectoria religiosa.
- 2 En 1588, el Capítulo de Toledo pidió que se fundaran conventos con una regla más estricta (Panedas 57).
- 3 Jesús Diez le da el título *Comentario al “Cantar de los cantares”* en su edición reciente de las obras de Mariana.
- 4 *Obras completas*, edición editada por Jesús Diez. Las citas de Mariana a lo largo del artículo se toman de aquí. Los agustinos españoles de hoy en día están muy conscientes de Mariana y sus obras, y les agradezco mucho el haberme proveído copias electrónicas de sus artículos.
- 5 La veracidad objetiva de cualquier encuentro místico, obviamente, es una cuestión epistemológica imposible de resolver, por tanto lo dejo al juicio de cada lector.
- 6 Generalmente, estas estrategias corresponden a las cuentas de consciencia, cuando Mariana relata los versículos bíblicos que ha comprendido durante la oración. En contraste, Mariana escribe con autoridad a lo largo del *Comentario al “Cantar de los Cantares”*, menos en la declaración inicial donde se desestima con los tópicos esperados de obediencia, falta de mérito y la propia “torpeza” (435).
- 7 Los sentidos literales también proveían metáforas para ilustrar la realidad transcendental en que las monjas creían. Mariana escribe, por ejemplo, que los pasos de Jesús “servirán de olor suavísimo con que se conforte y aliente mi flaqueza” (449).
- 8 Teresa habla de saetas en *Vida* 29.10, 13; *Moradas* 6.2.4, 6.11.2, 7.2.6; *Meditaciones* 6.5; *Exclamaciones* 16.2; y *Cuentas de consciencia* 54.14. Habla del alma como cristal en *Cuentas de consciencia* 43; *Moradas* 1.1.1, 1.2.1, 1.2. 3-4; *Vida* 28.5, y como cera en *Moradas* 5.2.12, 7.2.4. Mariana también se inspiró en otras fuentes, como las guías de oración de Luis de Granada, Pedro de Alcántara y Francisco de Osuna (Mariana 31, 69), pero ciertos pasajes casi idénticos

refuerzan la hipótesis de que Mariana se haya inspirado directamente en las obras de Teresa, no solo en el misticismo practicado sino también en su manera de comunicarlo. La agustina se imagina peleando “con algún gran jayán” (359), tal como Teresa compara su cansancio con la de “quien pelea con un jayán fuerte” (Teresa, *Vida* 20.4) Mariana evoca la analogía teresiana de un castillo con muchas moradas al identificarse ante Dios como “la morada que escogisteis para vos” (Mariana 372), y repetía con frecuencia, “¡Señor, morir o padecer!” (195) en imitación de la santa carmelita, quien decía, “Señor, o morir o padecer” (*Vida* 40.20). La locución que Mariana percibe después de comulgar, “ya es tiempo que cuides de veras de mis cosas y que te descuides de las tuyas, que esas ya estarán por mi cuenta” (Mariana 101), se asemeja mucho a la exclamación teresiana, “que mire Él por mis cosas, y yo por las tuyas!” (Teresa, *Meditaciones* 4.8).

- 9 Teresa escribe, “Veía un ángel ... veíale en las manos un dardo de oro largo ... Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas ... Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite ni se contenta el alma con menos que Dios” (*Vida* 29.13).
- 10 El padre de Mariana les vendió a las carmelitas la casa donde Mariana había nacido, un hecho que seguramente fortaleció la conexión entre Mariana y la orden carmelita (Diez, *Obras* 22, nota). Dicho eso, la casa probablemente era una vivienda temporal y “realmente modesta” (Diez, “Familia” 48).
- 11 Las agustinas recoletas y la orden carmelita compartían varios énfasis espirituales, como el retiro eremítico, la oración contemplativa y la caridad (Pereira y Fastiggi 138, 145, 243). Mariana sintió mucha afición por las carmelitas, y en su autobiografía recordó que “siendo recién profesa ... trazaba muchas veces de irme a las carmelitas, a quien yo tengo gran devoción y amor ... los deseos de esta manera de vida túvelos desde muy muchacha” (93).
- 12 Diez duda de la autenticidad histórica de este paralelismo, pero nota que las dos fundadoras tuvieron problemas semejantes en ganar el apoyo de los ciudadanos que no querían sostener un monasterio más (“Palencia” 135, 146).
- 13 Por ejemplo, la bula papal que proclamó la canonización de Teresa en 1622 recalcó su fe y su obediencia; sus visiones eran secundarias y su reforma casi omitida (Ahlgren 163). Según la bula, Dios había adornado a Teresa de humildad, pobreza y castidad; la famosa trasverberación indicaba su amor al Esposo divino (Gregorio 310).
- 14 Teresa también notó la importancia de estas prácticas; sus *Constituciones* delinean las horas de oración e instan a que haya “buenos libros” al alcance para momentos de lección (1-8). Las obras de Mariana, no obstante, contienen muchos más detalles de cómo tales prácticas se ejercitaban concretamente en el convento.

- 15 El versículo completo del Eclesiástico 45.1 en español reza: “Moisés amado de Dios, y de los hombres: cuya memoria está en bendición [sic]”.
- 16 En español: “Bésemelo con el beso de su boca” y “suene tu voz en mis orejas”.
- 17 En español: “Mi amado para mí, y yo para él”. Mariana también alude a *Cantar* 8.6, “Ponme como sello sobre tu corazón” .
- 18 En español: “Yo soy el que soy”.
- 19 Se recita en los salmos 7, 9, 12, 29, 30, 34, 37, 39, 58, 79, 83, 85, 87, 88, 98, 103, 105, 108 y 139.
- 20 Estas palabras forman una antífona recitada durante la semana santa (Diez, *Obras* 287, nota). En español: “Oprimamos al hombre justo porque ...” (mi traducción).
- 21 Visiones en que monjas bebían del costado de Jesús eran comunes en el período barroco (y a lo largo de la Edad Media).
- 22 Teresa podría haber rehuído una explicación explícita de versículos bíblicos para evitar que la acusaran de interpretar las Sagradas Escrituras, un acto prohibido por el Índice de 1559 (Weber 115).
- 23 Mariana practica esta metodología dentro de los confines de su género; en contraste con los exegetas que citan y comparan muchas interpretaciones eruditas, Mariana basa sus conclusiones en la experiencia mística vivida, una fuente de conocimiento apropiada para las mujeres.
- 24 Teresa expresó admiración por las severas disciplinas de Pedro de Alcántara y Catalina de Cardoña, y en sus conventos requirió disciplinas con mimbres (*Vida* 27.16-19, 30.2; *Fundaciones* 28.23-29; *Constituciones* 58), pero también les advirtió a las monjas a no perder la salud con penitencias desmesuradas (*Camino* 15.3).

OBRAS CITADAS

- AHLGREN, GILLIAN T. W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell UP, 1996.
- ARENAL, ELECTA, Y STACEY SCHLAU. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their own Works*. Albuquerque: U of New Mexico P, 2010.
- BARBEITO CARNEIRO, ISABEL. *Mujeres del Madrid barroco: voces testimoniales*. Madrid: Dirección General de la Mujer, 1992.
- Biblia Vulgata Latina*. Trans. Felipe Scio de San Miguel. Paris, 1857.
- CERTEAU, MICHEL DE. *La fábula mística: siglos XVI-XVII*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: U Iberoamericana, 1993.
- DIEZ, JESÚS. “Agustinas recoletas. Fundación del monasterio de Éibar (Guipúzcoa) en 1603.” *Recollectio* 31-32 (2008-2009): 25-79.

- . “Estancia de la madre Mariana de San José en el monasterio de Santa Isabel de Madrid (22 enero 1611–4 febrero 1612).” *Recollectio* 35 (2012): 43-92.
- . “Familia e infancia de la madre Mariana de San José.” *Recollectio* 29-30 (2006-2007): 21-101.
- . “Fundación del monasterio de agustinas recoletas de Palencia (1610).” *Recollectio* 33-34 (2010-2011): 127-90.
- . “Fundación del monasterio de Medina del Campo (Valladolid) por la Madre Mariana de San José (1604-1606).” *Recollectio* 31-32 (2008-2009): 81-152.
- . Introducción. Jesús Díez. 3-162.
- . ED. *Obras completas de la Madre Mariana de San José*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- EGUIARTE BENDÍMEZ, ENRIQUE A. “Madre Mariana de San José y su devoción a los ángeles en su autobiografía.” *Recollectio* 31-32 (2008-2009): 5-24.
- . “La oración en la autobiografía de la Madre Mariana de San José.” *Recollectio* 33-34 (2010-2011): 93-125.
- . “‘Tan dentro del mismo centro’. La poética espiritual de la Madre Mariana de San José.” *Mayéutica* 30.69 (2004): 5-96.
- FUREY, CONSTANCE M. “Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies.” *Journal of the American Academy of Religion* 80.1 (2012): 7-33.
- GREGORIO, EPISCOPUS. “Bulla canonizationis S. Teresiae.” *Acta Sanctae Teresiae*. Ed. Josepho Vandermoere. Brussels: Typis Alphonsi Greuse, 1845. 309-13.
- HALLETT, NICKY. *The Senses in Religious Communities, 1600-1800: Early Modern “Convents of Pleasure.”* Surrey: Ashgate, 2013.
- HERPOEL, SONJA. *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*. Atlanta: Rodopi, 1999.
- LARKIN, BRIAN. *The Very Nature of God: Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*. Albuquerque: U of New Mexico P, 2010.
- Latin Vulgate*. drbo.org, 2001-2016. Web
- LECLERCQ, JEAN. *The Love of Learning and the Desire for God*. New York: Fordham UP, 1982.
- LÓPEZ, JOSEFINA C. Introducción. *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*. Ed. Josefina C. López. Caracas: U Católica Andrés Bello, 2010. 7-12.
- MARIANA DE SAN JOSÉ. *Obras completas de la Madre Mariana de San José*. Ed. Jesús Díez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- MUÑOZ, LUIS. Introducción. Mariana de San José. *Vida de la venerable M. Mariana de S. Joseph, fundadora de la recolección de las Monjas Agustinas, priora del Real Convento de la Encarnación: hallada en unos papeles escritos de su mano: sus virtudes observadas por sus hijas: dedicadas al Rey nuestro señor*. Madrid, 1645. 1-5.
- MYERS, KATHLEEN. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford UP, 2003.

- OLIVARES, JULIÁN, Y ELIZABETH S. BOYCE, EDS. *Tras el espejo la musa escribe: Lírica femenina de los Siglos de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- . Introducción. Olivares y Boyce. 1-95.
- PANEDAS, PABLO. "Dinamismo de la vida espiritual, según la doctrina de la Madre Mariana de San José." *Recollectio* 1 (1978): 56-113.
- PEREIRA, JOSÉ, Y ROBERT FASTIGGI. *The Mystical Theology of the Catholic Reformation: An Overview of Baroque Spirituality*. Lanham: UP of America, 2006.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, MARÍA LETICIA. "Mariana de San José y 'sus' Cuentas de Conciencia: género literario y experiencia mística." *El alma de las mujeres: ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*. Ed. Javier Burrieza Sánchez. Valladolid: U de Valladolid, 2015. 39-72.
- SÁNCHEZ LORA, JOSÉ L. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.
- SLADE, CAROLE. "Saint Teresa's *Meditaciones sobre los Cantares*: The Hermeneutics of Humility and Enjoyment." *Religion and Literature* 18.1 (1986): 27-44.
- TERESA DE JESÚS. *Camino de perfección. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 517-827.
- . *Cuentas de conciencia. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 999-1063.
- . *Las constituciones. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 1133-57.
- . *Libro de las fundaciones. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 314-516.
- . *Libro de la vida. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 3-305.
- . *Las moradas. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 834-997.
- . *Meditaciones sobre los cantares. Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Alberto Barrientos. 1065-1107.
- . *Santa Teresa de Jesús: Obras completas*. Ed. Alberto Barrientos, et al. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1984.
- WEBER, ALISON. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990.