

Hacia una definición del sermón profético femenino: liturgia y exégesis visionaria en las obras de Elisabeth von Schönau (1129-1164/1165) y Juana de la Cruz (1481-1534)

Towards a Definition of the Feminine Prophetic Sermon: Liturgy and Visionary Exegesis in the Works of Elisabeth von Schönau (1129-1164/1165) and Juana de la Cruz (1481-1534)

Pablo Acosta-García

<http://orcid.org/0000-0003-3113-6050>

Universitat Autònoma de Barcelona

ESPAÑA

pablo.acosta@uab.cat

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 11.1, 2023, pp. 881-893]

Recibido: 05-01-2023 / Aceptado: 13-02-2023

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2023.11.01.51>

Resumen. Realizo un análisis comparativo entre ciertos sermones del *Libro del conorte*, que recoge parte de la predicación extática de la abadesa franciscana Juana de la Cruz (1481-1534), y algunas de las revelaciones públicas o semi-públi-

Financiación/Funding: Este artículo ha recibido financiación de la Unión Europea a través del programa Next Generation EU Funds (This article has received funding from the European Union's Next Generation EU funds) y se inscribe en los proyectos del Ministerio de Ciencia e Innovación español «Los límites del disenso. La política expurgatoria de la monarquía hispánica (1571-1584)» (PGC2018-096610-B-I00) y «Catálogo de santas vivas (1400-1550): hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino» (PID2019-104237GB-I00).

cas de Elisabeth von Schönau (1129-1164/1165). A pesar de los años que separan la obra de estas visionarias, profundizo en el estudio de una serie de características compartidas por ambas: el profetismo como una de las dos posibilidades de la predicación femenina medieval, la liturgia como causa y escenario colectivo de la revelación y, por último, la visión como una forma de exégesis bíblica. Ello me permite definir un marco de referencia cronológico y teórico que posibilitará el estudio de la predicación femenina como una tradición europea en un futuro cercano.

Palabras clave. Juana de la Cruz; Elisabeth von Schönau; predicación femenina; profetismo.

Abstract. In this article I conduct a comparative analysis between some of the sermons of the *Libro del conorte*, which textualizes part of the ecstatic preaching of the Franciscan abbess Juana de la Cruz (1481-1534), and some of the public or semi-public revelations of Elisabeth von Schönau (1129-1164/1165). Despite the years separating their work, I study in depth a series of characteristics shared by both visionaries: prophetism as one of the two possibilities of medieval female preaching, liturgy as the cause and collective setting of revelation and, finally, vision as a form of biblical exegesis. This allows me to define a chronological and theoretical frame of reference that will permit the study of female preaching as a European tradition in the near future.

Keywords. Juana de la Cruz, Elisabeth von Schönau, female preaching, prophetism.

Para Victoria Cirlot

1. INTRODUCCIÓN

La predicación de Juana de la Cruz (1481-1534), recogida por algunas de sus hermanas en el *Libro del conorte*, es el único corpus castellano superviviente de sermones pronunciados por una mujer y textualizados por su comunidad¹. Según rezan las crónicas, la abadesa franciscana predicó públicamente en éxtasis durante trece años en el monasterio de Santa María de la Cruz (Toledo), durante los cuales Cristo describía a través de su boca la Jerusalén celeste, conversando con santas y ángeles, o directamente comentando el evangelio o la epístola del día, todo ello ante amplias audiencias².

1. Editados en Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. Para la predicación femenina medieval, Roest, 2004 y Muessig, 2023.

2. La literatura sobre el *Conorte* es amplia. Destacan los estudios de Cortés Timoner, 2005; García Andrés, 1999; Acosta-García, 2021a, 2021b, 2022; Boon, 2016, 2018; Contreras, 2022; Curto, 2021; Graña Cid, 2009, 2016, 2017; Sanmartín Bastida, 2018; Surtz, 1990 y Muñoz Fernández, 1994 y 2016.

Como defenderé en estas páginas, los orígenes de esta forma de predicación extática deben buscarse en la tradición del profetismo femenino que se puede rastrear al menos hasta el siglo XII³. Los ecos que contienen los sermones de Juana se multiplican al poner sus revelaciones al lado de las de Elisabeth von Schönau (1129-1164/1165), de aquellas que nacen en el núcleo de Helfta a finales del siglo XIII o, ya en el *Quattrocento*, de las de algunas santas vivas estudiadas por Zarri⁴. De hecho, el *Conorte* solo parece adquirir sentido pleno en la continuidad históricamente marcada de un *modus vivendi* que incluye lecturas determinadas, prácticas de oración y meditativo-devocionales, y un modelo comunitario articulado a través de una autoridad carismática femenina. En este artículo analizaré comparativamente, como primer paso para el estudio de la tradición del sermón visionario, la predicación de Juana y la de Elisabeth a través del contexto litúrgico, que causa y justifica las visiones de ambas⁵. Tal comparación girará sobre el eje de la visión litúrgica (*liturgische Vision*), tal y como la define Emmelius, es decir como una revelación causada en y por el contexto litúrgico que realiza una exégesis bíblica a través de la visión (*Liturgieexegese*)⁶. Comenzaré examinando la textualización de las revelaciones de Elisabeth, ya que este proceso es esencial para entender cómo, en parte, se codifica su experiencia mística en forma de sermones y poder así compararlos de manera factible con los del *Conorte*.

2. ELISABETH VON SCHÖNAU: REVELACIÓN, TEXTUALIZACIÓN Y PREDICACIÓN

Hay tres actores principales en la textualización de las revelaciones de Elisabeth: el primero, ella misma, cuya actividad visionaria inicia en 1152 en el monasterio doble de Schönau; el segundo, colectivo, su comunidad de monjas, de la cual llega a ser *magistra* antes de 1156, que tempranamente recibe de manera oral las revelaciones transcribiéndolas en forma de notas y, el tercero, Ekbert, hermano de Elisabeth, que aparece en 1155 y juega un papel primario en la evolución editorial de los escritos⁷. La existencia de, al menos, tres mediadores entre revelación y texto es esencial porque localiza su producción en un entresijo de intereses que afectan a la conformación de Elisabeth como visionaria⁸. La suma atención de las monjas por las revelaciones de su *magistra* se relata en el texto del primer libro del *Liber visionum*⁹:

3. Kienzle y Walker, 1996.

4. Trato esta tradición en el tercer capítulo de Acosta-García, en prensa. Sobre las *sante vive*, Zarri, 1990.

5. Para la biografía de Elisabeth, ver Clark 1992a, pp. 11-28.

6. Emmelius, 2019, p. 172: «Vielmehr haben Auditionen und Visionen umgekehrt die Funktion, die Liturgie in ihrer heilsgeschichtlichen und brautmystischen Bedeutung sowohl für die Einzelseele als auch für den Konvent zu veranschaulichen, zu konkretisieren und zu explizieren». Emmelius propone a Elisabeth von Schönau como uno de los primeros exponentes de esta «junge benediktinisch-zisterziensische Tradition» (p. 169).

7. Para la textualización de las revelaciones en el *Liber visionum*, ver Clark, 1992a, pp. 28-67.

8. Clark, 1992a, p. 54.

9. Von Schönau, *Die Visionen*, p. 12.

In proxima dominica, videlicet in inventione sancti Stephani eodem modo infirmata sum, et vidi eandem visionem, sed eo amplius, quod tunc vidi ante thronum dei agnum stantem valde amabilem [...]. Eram autem celans apud me huiusmodi visiones amplius quam septem diebus. Cumque posuissem constanter in corde meo nemini eas revelare, gravissima cordis tortione arrepta sum, ita ut morituram me estimarem. Instabant itaque mihi sorores studiose flagitantes, ut, que videram, eis revelarem. Cunque extorsissent a me, statim a passione convalui.

Este pasaje se localiza al inicio de una de las secciones del *liber* y sigue un esquema similar al del resto de revelaciones de su primera y segunda partes¹⁰. En primer lugar, se declara la festividad en la que acaece la experiencia («In [...] Stephani»), que contextualiza la narración y, como veremos, orienta el sentido de la revelación que contiene. En segundo, la aparición de un «vidi eandem visionem» típicamente visionario da pie al desarrollo del relato, que he elidido aquí¹¹. Llegamos entonces a la decisión de Elisabeth de callar, articulada textualmente a través del dolor corporal, mediante una sintaxis que da lo segundo como consecuencia de lo primero («Cumque [...] sum»)¹². El silencio, pues, articula el tormento interior, que encuentra alivio externo en la comunidad que la obliga a hablar, lo que supone una estrategia que primariamente sirve para autorizar la propagación de la materia revelada. Más allá de ella, en esta escena entrevemos la implicación de las monjas en la recolección de las visiones y el significado que se desea dar a las mismas en la redacción posterior. Esta dinámica es un primer paso en la apertura del misterio a través de la colectivización del saber divino.

A esta primera diseminación intramuros de las revelaciones de Elisabeth, hay que añadir el posterior monopolio de Ekbert en la recolección de la palabra oral de Elisabeth, pues tras su llegada el rol de la comunidad como receptora única se desdibuja. En efecto, el papel del confesor en la construcción de la autoridad textual de su hermana es esencial para evaluar la forma actual de la obra relativa a la visionaria¹³. Como hipotetiza Heinzer, probablemente sus decisiones editoriales se concentran en codificar la santidad de Elisabeth a través de la creación de un modelo de visionaria ejemplar, ortodoxa y benedictina, cuyas revelaciones se dan cumpliendo estrictamente sus obligaciones litúrgicas, lo que es esencial para situarla en la tradición litúrgico-visionaria europea¹⁴. Esta orientación hagiográfica ayudaría a la amplia aceptación de la obra, comprobable en su extensa y temprana diseminación manuscrita¹⁵. Por tanto, en el trasvase de lo oral a lo escrito nos hallamos, además de con una mediación transformadora del texto que ayuda a autorizarlo, con una nueva apertura de la palabra visionaria que proyecta unas revelaciones primero íntimas a una audiencia externa al convento, en este caso a través de la escritura.

10. Clark, 1992a, p. 32.

11. Cirlot, 2005, pp. 67-94.

12. Sobre el sufrimiento físico en relación a las visiones, ver Clark, 1992b, pp. 80-89.

13. Para la actividad de Ekbert, ver Clark, 1992a, pp. 50-67.

14. Heinzer, 2013, pp. 104-105.

15. Clark, 1992b, p. 33.

En efecto, las revelaciones de Elisabeth se comunican extramuros a través de la copia y difusión de sus obras, pero no solo: ciertos rastros permiten afirmar que la predicación profética jugó un papel fundamental, tanto dentro como, posteriormente, fuera de su monasterio. Si, por ejemplo, acudimos a las «palabras exhortativas» recogidas en el *Liber primum* del *Liber visionum*, pronunciadas un sábado después de la Asunción y que Clark denomina «her first experience of what can be called pastoral preaching», podemos realizar dos afirmaciones¹⁶. La primera, que el libro no hace explícita la localización ni el público de esta *performance*, pero que el contexto litúrgico de la mayoría de visiones la ubican intramuros, seguramente junto a la comunidad mixta de Schönau¹⁷. La segunda, que aunque esta predicación fuera doméstica, el texto declara que es un discurso inspirado, lo que podría explicarse por la presencia de los monjes ante los que predica, entre los que se incluía el abad del monasterio. Estas características sobrepasan el carisma ordinario de la *magistra*, colocándola en la tradición de las profetisas cuya palabra podría hacerse pública que recorrió toda la Edad Media hasta llegar a la Castilla de Juana¹⁸. En suma, esta es la razón que permite al abad Hildelin predicar las visiones de la primera parte del *Liber visionum*, como se describe en su carta a Hildegard von Bingen (1098-1179)¹⁹.

Además, en el prólogo del *Liber secundus* del *Liber visionum* Ekbert se ve conminado, debido a la recepción externa del primero, a justificar la autoridad de su hermana a través de su capacidad de profetizar («prophetarent»), estableciendo *a posteriori* una genealogía de mujeres santas bíblicas («mulieres sancte [...] Oida, Debora, Judith, Jahel, et huiusmodi») al final de la cual añade a Elisabeth²⁰. Este recurso pone el foco en el proceso de diseminación que va de una escritura doméstica a aquella que puede ser predicada a un público externo, que necesita entender las revelaciones en la tradición profética femenina justificando su autoridad a través de la gracia. De hecho, el *Liber viarum Dei* está construido a partir de una serie de sermones pronunciados por Elisabeth en diversas situaciones y espacios (en la cama, durante el *officium divinum*, durante la oración comunitaria en el capítulo o durante la misa²¹). Esta forma explícita tiene su semilla en la «homiletic disposition» del *Scivias* hildegardiano que, según Kienzle, «ressemble the contemporary sermon in content as in form»²².

Cada una de estas prédicas se redacta conscientemente como una lectura pública posible y deseada que deberían *performar* ciertos prelados fuera del monasterio. Por otro lado, la textualización no describe en detalle la situación en la que se

16. Clark, 1992b, 14, que se refiere al capítulo 24, p. 59.

17. Esta audiencia es visible en, por ejemplo, von Schönau, *Die Visionen*, p. 119: «Considentibus nobis in capitolio ad audiendam lectionem...».

18. Zarrí, 2010, p. 178.

19. Von Schönau, *Die Visionen*, pp. 70-74. Clark, 1992a, p. 15.

20. Von Schönau, *Die Visionen*, p. 40 y Heinzer, 2013, p. 88.

21. Ejemplos del *Liber viarum dei*: Von Schönau, *Die Visionen*, pp. 92 y 120; 96 y 121; 118; y 105, 113, 117, respectivamente.

22. Kienzle, 2009, p. 40. Para la influencia del *Scivias* en Elisabeth, ver Clark, 1992b, p. 7 y Kienzle, 2009, pp. 245-288.

genera la revelación, sino que se centra en las palabras pronunciadas por «el ángel de Dios» a través de la boca de Elisabeth, por ello no se puede confirmar que la totalidad de estas piezas fueran predicadas ante público. En estos diez sermones se advierte un tono profético-apocalíptico probablemente inspirado en Hildegard, que también hallamos en algunas de las epístolas que Elisabeth le escribe a esta respecto a los cátaros²³. Este *apocalipticismo* («apocalypticism»), como lo llama McGinn, prepara los sermones del *Liber viarum Dei* para ser recibidos por una audiencia externa, que comienza en los arzobispos de Trier, Colonia y Mainz, ante los que fue presentado el libro para que los predicaran en nombre de la profetisa de Schönau²⁴.

Más allá de la siempre complicada conformación textual de las revelaciones, hay varios aspectos por los cuales las visiones de dos contemporáneas como Elisabeth y Hildegard divergen. Según Heinzer, la diferencia esencial es el papel central que juega la celebración litúrgica en el desarrollo de la experiencia visionaria de la profetisa de Schönau: «in one case [Elisabeth], liturgy produces vision, and in the other [Hildegard] vision produces liturgy». En efecto, el carácter innovador de Hildegard contrasta con una posición más tradicional de Elisabeth, que, reitero, sigue la liturgia especificada en la regla benedictina, y obtiene sus visiones a partir de ella²⁵. Tal y como lo expresa certeramente Heinzer para el caso de la *magistra* de Schönau: «The matrix of this kind of visionary experience is constituted by monastic community life, and more particularly by monastic liturgy»²⁶. La función, pues, que juega la liturgia como marco y disparador del profetismo en el caso de Elisabeth es fundamental para recorrer la línea que intento trazar hacia la Castilla de inicios del xvi.

3. VISIÓN LITÚRGICA EN EL CONORTE

Frente a la progresiva transformación del material revelatorio de Elisabeth en sermones públicos, las *performances* de Juana fueron entendidas desde muy pronto como predicación²⁷. Sin embargo, es posible afirmar que la forma y la función de las revelaciones de ambas son coincidentes en gran parte. En las actuaciones de Elisabeth y Juana, las causas de la visión son elementos de la celebración colectiva que suelen hacerse explícitos al inicio de cada texto, insertándose en lo que Emmelius llama visión litúrgica (*liturgische Vision*), en su estudio sobre las revelaciones de Mechthild von Hackeborn²⁸. Particularmente en el *Conorte*, el evangelio o la epístola del día leídos en misa son las bases sobre las que Juana suele desarrollar su predicación. Así, la celebración de la misa y el oficio son nucleares para entender tanto la forma como el contenido de las revelaciones de ambas religiosas, porque contienen elementos desencadenantes de la visión y porque lo revelado se termina constituyendo como una glosa a la misma celebración.

23. Para la posición anti-cátara, Clark 1992b, p. 6 y pp. 142-143.

24. Clark, 1992a, p. 34. Sobre el término *apocalypticism*, ver McGinn, 2000.

25. Heinzer, 2013, pp. 104-105.

26. Heinzer, 2013, p. 89.

27. García Andrés, 1999, pp. 74-84.

28. Emmelius, 2019, p. 172. Ver, también, Heinzer, 2013, p. 89.

En este sentido, no es casual que el *Liber visionum* (sobre todo su primera parte) y el *Conorte* se estructuren siguiendo las festividades del ciclo litúrgico porque, de hecho, surgen en su contexto y los temas que desarrollan se basan en los contenidos de las mismas. En ambos libros las segmentaciones del texto están enmarcadas por cronotopos que poseen dos funciones: la primera, son marcadores temporales; la segunda, juegan el papel de enlaces entre celebración y visión. En el *Liber visionum*, la primera función permite fechar exactamente las visiones recogidas, de manera que esta obra de Elisabeth se puede leer como un «diario visionario» («das visionäre Tagebuch»)²⁹. Esta datación es extensible al resto de su obra y supone una divergencia estructural con el *Conorte*, ya que en él las referencias a las festividades en las que ella pronunció los sermones no los fechan, sino que se utilizan como una estructura cíclica que permite aglutinar y organizar la predicación de varios años. Así, diversos sermones más o menos fragmentarios se van encajando y amalgamando en capítulos dedicados a celebraciones concretas hasta conformar la colección final. Esto crea un orden que permitiría a la colección ser utilizada posteriormente en dichas festividades, quizá en forma de lectura devocional comunitaria o como texto para la meditación privada. En este sentido, la liturgia en el *Conorte* es una macroestructura sin referencias espacio-temporales determinadas, frente a la progresión cronológico-espiritual que supone el *Liber visionum*³⁰.

A pesar de estas diferencias, es importante entender que el uso del ciclo litúrgico es esencial, pues no solo estructura la colección, sino que también orienta su interpretación. Veamos un ejemplo al inicio del *Liber visionum*. Según Eckbert a su hermana le solía ocurrir lo siguiente³¹:

Frequenter enim et quasi ex consuetudine in diebus dominicis aliisque festi-
vitatibus circa horas, in quibus maxime fidelium fervet devotio, cecidit super eam
passio quedam precordium, et anxiata est vehementer, tendemque velut exanimis,
ita et nullus aliquando in ea halitus aut vitalis motus sentiri potuisset.

No es casual que Eckbert subraye los «domingos y otras festividades» como contexto normal de los raptos de su hermana, ya que unas líneas más abajo relaciona ciertos momentos clave de la celebración con el inicio de los raptos, cuyos efectos en el caso de Elisabeth se hacían notar a través del dolor físico³². De hecho, el anclaje litúrgico de casi cada una de las visiones de los tres libros comienza situándolas en el contexto de una celebración determinada describiendo, en ocasiones, a Elisabeth como parte de una colectividad o realizando algún acto de devoción inserto en este contexto.

29. Clark, 1992a, p. 31.

30. Profundizo en la estructura cíclica del *Conorte* en el capítulo segundo de Acosta-García, en prensa.

31. Von Schönau, *Die Visionen*, p. 2, subrayado mío.

32. Clark, 1992a, p. 81.

En el caso de Juana, podemos inferir procesos de textualización similares (aunque solo ciertas monjas serían, en su caso, las responsables principales del proyecto redaccional) y el contexto litúrgico específico se puede espigar de la textualización de algunos sermones³³. Por ejemplo, el sermón dedicado a la Epifanía comienza así:

Hablando el Señor en aquella voz sobre la fiesta de la adoración que los tres Reyes Magos le hicieron, dijo que estando él encerrado en el seno del Padre, en este mismo día que él habló y declaró las cosas y misterios siguientes, oyó antes del día las voces de las tortolillas que subían delante de su trono real, que son las voces de los que cantaban con limpieza de corazón los maitines antes del alba, diciendo y haciendo memoria de cómo aquellos santos Reyes vinieron de tan luengas tierras³⁴.

Para entender plenamente este *incipit* debemos ponerlo en contexto: la voz narrativa en tercera persona sitúa el discurso que va a proferir «el Señor» (es decir, el Hijo) «[h]ablando [...] en aquella voz», es decir temporalmente encarnado en la abadesa para poder comentar la Epifanía a través suyo. Sin embargo, antes de hacerlo, declara que en un momento previo al amanecer («antes del día»), estando «en el seno del Padre» (en el Paraíso con la Trinidad) escuchó «las voces de las tortolillas» (a las monjas de Santa María de Cubas) que ascendían hacia él a los cielos. Estos cánticos unidos a la referencia a los «maitines del alba» conforman una alusión clara a la liturgia de la Epifanía y colocan la visión a punto de ser narrada en el contexto comunitario. El tema que causa y encauza la predicación de Juana será la adoración de los Reyes Magos, pues ella es la celebración litúrgica del día.

Como podemos observar al inicio de los sermones dedicados al Miércoles Santo o a aquel otro dedicado al Evangelio del buen pastor, los ejemplos en el *Conorte* se multiplican en este sentido³⁵. El elemento principal que dota de homogeneidad textual a esta colección es la narrativización de la prédica desde la perspectiva del «Señor», que le da preeminencia a su voz codificada por escrito y no a las causas del rapto. Este punto de vista que da primacía a «aquella voz» desdibuja el contexto

33. A pesar de que los sermones son parcos en detalles, el contexto litúrgico de Juana se puede complementar con la información dada por su primera hagiografía (Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, K-III-13), o en el denominado *Libro de la casa*, Biblioteca Nacional de España, Ms. 9661. Ms. 9661, ambos editados en línea en el «Catálogo de santas vivas»: <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal>, consultado 20/12/2022.

34. Transcripciones hechas desde el manuscrito de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial J-II-18 (en adelante Ms. El Escorial), en este caso, fol. 41r. Ver Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, p. 313. Sobre la transcripción de los sermones, Graña Cid, 2016, p. 597.

35. Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, pp. 615-642 y 717-742, respectivamente.

comunitario, que en el caso de Elisabeth está más presente. En la siguiente pieza, dedicada a la Visitación, además de reiterar la mención a las «tortolillas» se explicita que «el Señor» comenta la epístola del día³⁶:

Hablando el Señor de la fiesta de la Visitación de Nuestra Señora dijo, declarando algunos pasos y puntos de la epístola que se canta en este mismo día y fiesta, que aquellas palabras que dicen: «¡Ahé este viene saltando por los montes y dando saltos por los collados!», se entiende por él mismo, que descendió del cielo y vino por los montes de este mundo y por los collados de las tribulaciones y persecuciones y trabajos.

La textualización de este pasaje pasa por un discurso reportado que, en principio, no nos permite acceder a qué «pasos y puntos de la epístola» exactamente refiere el narrador que «el Señor» estaba «declarando» (es decir, «manifestando» lo que de suyo estaba oculto oscuro y no entendido)³⁷. De hecho, el pasaje solo pone en relación la epístola con «¡Ahé por los collados!», que no es otra cosa que una traducción castellana de un versículo del *Cantar de los Cantares* (2, 8), a su vez, base de una antífona que se cantaba ese mismo día, que es el intertexto al que hace referencia este pasaje. Más adelante leemos lo siguiente: «Y dijo que, como en este mismo día [...] las voces de las tortolillas que cantaban en la tierra haciendo memoria de la humildad y mansedumbre de Nuestra Señora, diciendo: “Levantóse María y fue con grande prisa a la montaña de Judea a visitar a Santa Isabel, su prima”», que de nuevo señala otra antífona, esta vez cantada en la *Visitatio Mariae* y construida en base a *Lucas*, 1, 39-40³⁸. Este uso de textos en vulgar es constante en el *Conhorte*, y prueba no solo un anclaje litúrgico de la visión, sino también que la misma no solo está causada, sino que su desarrollo también está motivado por este.

Volviendo al *Liber visionum*, es interesante constatar que las mencionadas alusiones a las causas de la visión se concentran en elementos experimentados por ella durante su participación en el canto comunitario³⁹. Esto es evidente, por ejemplo, en una visión experimentada «[e]n Viernes Santo, durante el oficio divino», donde en principio ella solo ve al crucificado, cercado por su madre y Juan Evangelista, hasta que ocurre lo siguiente⁴⁰:

Deinde post modicum tempus ceperunt fratres officium diei celebrare, e cum processissent usque ad lectionem passionis, cepi agonizare et artari supra omnem modum [...]. Tandem autem in extasim veniens vidi iterum dominum in cruce...

36. Ms. El Escorial, fol. 255v. Ver Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana* (1481-1534), pp. 932-940.

37. Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 300.

38. Ms. El Escorial, fol. 257r. Ver Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana* (1481-1534).

39. Heinzer, 2013, p. 89.

40. Von Schönau, *Die Visionen*, p. 24.

Aquí, el éxtasis visionario y la descripción posterior del sufrimiento del crucificado y de sus acompañantes viene dado por la lectura del evangelio del día («ad lectionem passionis»). La textualización del sermón desarrolla una escena en la cual los hermanos del monasterio de Elisabeth (que, no lo olvidemos, era doble) son descritos como ejecutores del oficio. En el caso de Juana y el *Conorte* es más difícil individuar una clara causa-efecto entre la participación directa en la liturgia y la llegada de sus éxtasis, pues, como hemos visto, las descripciones contextuales se neutralizan en el texto en pro de la fijación de la voz de Cristo, por lo que es difícil visualizar a Juana predicando en un escenario litúrgico detallado.

4. CONCLUSIONES

Las experiencias textualizadas de Elisabeth y Juana corresponden a lo que Emmelius ha llamado visión litúrgica (*liturgische Vision*): de ello dan cuenta tanto la ordenación del diario visionario de Elisabeth y la estructura cíclica del *Conorte*, como el escenario en el que necesariamente se inscriben las revelaciones de ambas⁴¹. ¿Qué implicaciones posee a nivel exegético este uso común? Hay dos muy claras: la primera, al basar sus visiones en la liturgia monástica tradicional (que posee un repertorio, como afirma Heinzer, «strongly biblically rooted»), nuestras visionarias realizan un comentario bíblico que se aleja de una metodología escolástica, que intercambian por una performance visionaria⁴². De hecho, al situar explícitamente sus experiencias en una festividad concreta, aludiendo, como Juana, a versículos, salmos, secuencias, antífonas y lecturas del día determinadas, el texto sienta las bases para su correcta interpretación⁴³. La segunda, es el aspecto exegético del comentario visionario unido a la dimensión litúrgica que ya he indicado. Esta es la mayor diferencia entre las obras de Elisabeth (por extensión, de Juana) y una visionaria como Hildegard von Bingen. El anclaje litúrgico de Elisabeth es omnipresente, así como lo es en el *Conorte*. Ello posee un alcance muy determinado, ya que se remarca el contexto en el que se produce la visión, subrayándose a la vez su estatus exegético respecto a ciertos pasajes bíblicos pasados por el filtro litúrgico.

En este sentido, la visión litúrgica siempre es exégesis (la *Liturgieexegese* de Emmelius) y como exégesis es entendida por una comunidad textual primariamente intraconventual, pero fácilmente ampliable a otras comunidades monacales que comprenden las relaciones que se están estableciendo entre la tradición ritual y la nueva revelación, o, a través de la profecía, a un público externo al monasterio. Así, el material recopilado marca el origen de la visión en cierto punto del ciclo litúrgico no solo porque haya surgido durante una celebración determinada, sino también porque la comenta, y puede ser atesorado por la comunidad como parte de su

41. Emmelius, 2019, p. 172.

42. Heinzer, 2013, p. 104.

43. Por ejemplo: Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, pp. 47, 44-45, 50, 52 y 65 y 64 y 100, respectivamente.

patrimonio al haber sido adquirido a través de un acto de culto colectivo. Elisabeth von Schönau y Juana de la Cruz pertenecen, en fin, a una misma tradición profético-visionaria en la que la predicación es central y en la cual la visión se configura como una forma de comentario bíblico a través de los usos de la liturgia.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta-García, Pablo, «Radical Succession: Hagiography, Reform, and Franciscan Identity in the Convent of the Abbess Juana de la Cruz (1481-1534)», *Religions*, 12, 223, 2021a, pp. 1-23.
- Acosta-García, Pablo, «El cancionero revelado de la abadesa franciscana Juana de la Cruz (1481-1534). Edición y comentario», *Studia aurea. Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, 15, 2021b, pp. 501-531.
- Acosta-García, Pablo, «Notas codicológicas a la colección de sermones visionarios de la abadesa Juana de la Cruz (1481-1534): el manuscrito Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial J-II-18», *Revista de literatura medieval*, 34, 2022, pp. 231-248.
- Acosta-García, Pablo, *Liturgy and Revelation in the «Libro del conorte» by the Abbess Juana de la Cruz (1481-1534)*, Leiden, Brill, en prensa.
- Boon, Jessica A., «Introduction», en *Mother Juana de la Cruz, 1481-1534: Visionary Sermons*, ed. Jessica A. Boon y Robert E. Surtz, Toronto / Tempe, Iter Academic Press / Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2016, pp. 1-33.
- Boon, Jessica A., «At the Limits of (Trans) Gender: Jesus, Mary, and the Angels in the Visionary Sermons of Juana de la Cruz (1481-1534)», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 48, 2018, pp. 261-300.
- Clark, Anne L., *Elisabeth of Schonau: A Twelfth-century Visionary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992a.
- Clark, Anne L., «Introduction», en *Elisabeth of Schonau, Complete Works*, New York / Mahwah, Paulist Press, 1992b, pp. 1-37.
- Cirlot, Victoria, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005.
- Contreras, Ana María, «Los espacios de la iluminación en *La santa Juana de la Cruz*», en *Mundos del hispanismo: una cartografía para el siglo XXI*, ed. Ruth Fine, Florinda F. Goldberg y Or Hasson, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2022, pp. 1-10.
- Cortés Timoner, María del Mar, «La mística nupcial en Sor Juana de la Cruz y San Juan de la Cruz», en *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, coord. Josep Lluís Martos Sánchez, Josep Miquel Manzanaro i Blasco, Rafael Alemany Ferrer, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, vol. II, pp. 611-623.

- Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- Cruz, Juana de la, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, ed. Inocente García Andrés, Madrid, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.
- Curto, María Victoria, «Juana de la Cruz y la música en la mística castellana bajo-medieval», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, XXXIII, 2021, pp. 87-118.
- Emmelius, Caroline, «Mäntel der Seele. Struktur und Medialität der Liturgie in Visionen des Fließenden Lichts der Gottheit und des Liber specialis gratiae», en *Mechthild und das «Fließende Licht der Gottheit» im Kontext. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mitteldeutschen Raum des 13-15 Jahrhunderts*, ed. Caroline Emmelius y Balázs Nemes, Berlin, Erich Schmidt, 2019, pp. 157-190.
- García Andrés, Inocente, «Introducción», en Juana de la Cruz, *El Conhorte. Sermones de una Mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, ed. Inocente García Andrés, Madrid, Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, pp. 1-224.
- Graña Cid, María del Mar, «La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querrela de las Mujeres en Castilla)», *Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 84, 2009, pp. 477-513.
- Graña Cid, María del Mar, «Encarnar la palabra: oralidad, lectura y escritura en las profetisas castellanas del Renacimiento», *Estudios eclesiásticos* 91, 358, 2016, pp. 581-617.
- Graña Cid, María del Mar, «Las profetisas ante el poder eclesiástico: denuncia y modelo místico de iglesia (Juana de la Cruz, siglo XVI)», en *Género e interioridade na vida religiosa. Conceitos, contextos e práticas*, ed. Fontes, João Luís Andrade, Maria Filomena Marques, Tiago Pires, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa / Universidade Católica Portuguesa, 2017, pp. 15-44.
- Heinzer, Felix, «Unequal Twins: Visionary Attitude and Monastic Culture in Elisabeth of Schönau and Hildegard of Bingen», en *A Companion to Hildegard von Bingen*, ed. Debra Stoudt, George Ferzoco, and Beverly Kienzle, Leiden, Brill, 2013, pp. 85-108.
- Kienzle, Beverly Mayne, *Hildegard of Bingen and Her Gospel Homilies: Speaking New Mysteries*, Turnhout, Brepols, 2009.
- Kienzle, Beverly Mayne, y Walker, Pamela J., *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press, 1996.
- McGinn, Bernard (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: Apocalypticism in Western History and Culture*, London, Continuum, 2000.

- Muessig, Carolyn, «Women as Performers of the Bible: Female Preaching in Premodern Europe», en *Performing the Sacred: Christian Representation and the Arts*, ed. Carla M. Bino and Corinna Ricasoli, Leiden, Brill, 2023, pp. 116-139.
- Muñoz Fernández, Ángela, *Santas y beatas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid, Comunidad de Madrid (Dirección General de la Mujer), 1994.
- Muñoz Fernández, Ángela, «Iberian Women in Religion and Policies of Discipline Dissent in the Archbishopric of Toledo in the 15th to Early 16th Centuries: The Heaven of Juana de la Cruz», en *Strategies of Non-Confrontational Protest in Europe from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, ed. Fabrizio Titone, Roma, Viella, 2016, pp. 195-217.
- Roest, Bert, «Female Preaching in the Late Medieval Franciscan Tradition», *Franciscan Studies*, 62, 2004, pp. 149-154.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, «La puesta en escena de la historia sagrada a comienzos del siglo XVI: la batalla de los ángeles en la dramaturgia visionaria de Juana de la Cruz», *Renæssanceforum*, XIII, 2018, pp. 185-210.
- Schönau, Elisabeth von, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, ed. Friedrich Wilhelm Emil Roth, Brünn, Druck der Raigerner Benedictiner Buchdruckerei, 1884.
- Surtz, Ronald E., *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- Zarri, Gabriella, *Le Sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- Zarri, Gabriella, «Places and Gestures of Women's Preaching in Quattro- and Cinquecento Italy», en *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Katherine L. Jansen, Miri Rubin (eds), Turnhout, Brepols, 2010, pp. 177-193.