

**“Mira mis llagas”:
Heridas divinas en las obras de Brígida de Suecia y Teresa de Jesús**

Ryan D. Giles
(Indiana University)

En 1559 Teresa de Ávila tuvo su experiencia mística más célebre, conocida como la transverberación, cuando sintió el corazón traspasado por una fuerza sobrenatural. En su autobiografía, Teresa primero recuerda cómo Cristo se le aparecía, con la corona de espinas, crucificado, mostrándole sus heridas y en ocasiones cargando la cruz. Anteriormente, uno de sus confesores le había instado a protegerse de estas apariciones con “las higas,” un gesto para evitar que el demonio la llevara en camino de perdición e ilusorio (*Vida* 29.5). Algún tiempo después, la monja tuvo otra visión similar, solo que en esa ocasión Cristo aparece en la cruz del rosario de la santa, y le muestra las cinco heridas sufridas durante la Pasión. Este capítulo de su *Vida* culmina con la aparición de un ángel que sostiene un “dardo de oro” con la punta de hierro encendida en llamas, con la cual hiere la carne de Teresa y penetra su corazón (29.13). La transverberación conlleva también un dolor agudo, seguido de un dulce éxtasis libre de sufrimiento corporal y tan espiritualmente fecundo que Teresa manifiesta desear que dicha experiencia dure para siempre. Además de este episodio tan conocido, en las obras de la santa abundan descripciones del alma herida, tanto como representaciones y contemplaciones de las llagas de Cristo experimentadas a través de las artes visuales, visiones y reflexiones en prosa y poesía.

Historiadores del misticismo han identificado un proceso de transición en las experiencias de visionarias a finales de la Edad Media. Mostrando menos preocupación por los signos materiales y corporales de la gracia divina, cultivaban nuevas formas de interioridad y autoconciencia espirituales que anticipan el misticismo femenino de la temprana Edad Moderna (véase, por ejemplo, Hollywood 265). Algunos críticos enfatizan esta característica en las obras de Teresa de Jesús —una tendencia ya notada por los detractores de la santa durante el siglo XVI, cuyos comentarios a veces cuestionaban la noción del fondo del alma en algunos pasajes de sus escritos (Alegren 126-28). Otras investigaciones teresianas se centran en el uso de lenguaje místico y encarnado que evoca la experiencia femenina. Por ejemplo, el análisis feminista de Alison Weber muestra cómo las visiones y la retórica de Teresa reflejan las condiciones sociales de la mujer en el siglo XVI.

En otro estudio, Beverly Lanzetta ha arrojado luz sobre algunas descripciones del alma herida en la *Vida* y las *Moradas* de la carmelita. La estudiosa señala la influencia del misticismo medieval y la tradición de interpretar el amante herido en el *Cantar de cantares* como un símbolo que representa la presencia de Cristo en el alma (237). Lanzetta compara esta idea positiva y redentora del *vulnus* en las obras de la carmelita con ejemplos negativos que identifican la herida con el pecado y las persecuciones que sufre la santa (229). Observando cómo estas visiones producen frutos de sustento espiritual y caridad en la vida de Teresa, Lanzetta reconoce que tales imágenes tienen una historia larga y complicada. En las páginas que siguen, me propongo explorar este contexto con más profundidad, tomando en cuenta todas las evocaciones de heridas y llagas en las obras de Teresa de Jesús. Recientemente, Rebeca Sanmartín (2012) ha explorado los importantes contextos culturales que compartían visionarias españolas como María de Santo Domingo con místicas de otras partes de Europa durante la Edad Media y el Renacimiento. En este ensayo, analizo el antecedente de Brígida de Suecia, dado que las revelaciones de esta famosa

mística expresan una devoción particularmente pronunciada por las llagas de Cristo. En vez de proponer necesariamente una influencia directa, pretendo demostrar cómo los escritos de Brígida y Teresa reflejan una serie de tradiciones e interpretaciones maternas o femeninas de la *lateris vulnus* o herida en el costado del Salvador en la cultura cristiana, junto a la profetizada herida del corazón o alma de María en los Evangelios (Lucas 2:35).

Ciertamente es muy posible que Teresa de Jesús estuviese familiarizada con las visiones de Brígida de Suecia, ahora reconocida como una de los seis santos patronos de Europa. Nacida en el 1303, Brígida fue madre de seis hijos y, al quedar viuda, fue conocida por sus obras de caridad. Aún antes de casarse, había experimentado su primera visión de Cristo, cuando, según la leyenda de la santa, éste “le dijo: ‘de tal manera mi hirieron [...] los que me desprecian y abandonan mi amor’” (*Birgitta of Sweden: Life* 73). Durante su vida, hizo una peregrinación a Santiago, y se movía en la corte real sueca. Con el tiempo, se convirtió en una especie de celebridad religiosa al viajar a Roma y a Tierra Santa. Después de unirse a una orden religiosa franciscana, viuda y ya famosa, comenzó a experimentar visiones de las heridas que sufrió Cristo durante la Crucifixión, algo que se refleja en las *Quince oraciones* que se atribuían a Brígida: “Añadieron a tus llagas dolor sobre dolor [...] hasta clavar pies, y manos” [...] ninguna parte de tu cuerpo sacratísimo quedó libre de llagas” (no. 3, fol. 5r, 6v; no. 4, fol. 6r).¹ Todas estas heridas tienen pleno significado en la definitiva, asestada al costado de Cristo ya crucificado en presencia de su madre. Estas *Oraciones* la presentan en la siguiente manera:

Tu muy querida madre que fielísimamente estuvo asistiendo en tu agonía, padeciendo juntamente contigo [...] la espada de dolor que atravesó entonces tu alma [...] la profundidad de tus llagas que traspasaron tu carne, y la médula de tus huesos hasta lo íntimo de tus entrañas [...] suplicote escribas en mi corazón todas tus llagas con tu preciosísima sangre [...] Señor mío Jesucristo [...] acuérdate del excesivo y superabundante derramamiento de tu sangre que de tu cuerpo, como de racimo exprimido, copiosísimamente derramaste [...] y de tu costado abierto con la lanza del soldado nos diste sangre y agua. (no. 6, fol. 8r; no. 11, fol. 12v; no. 12, 13v; no. 15, fol. 15)²

En sus *Revelaciones*, Brígida se identifica como *sponsa Christi*, que ha recibido los esponsales del Salvador tal y como se prefigura en el *Cantar de los cantares*, de modo que anticipa las interpretaciones de Teresa de Jesús del mismo libro bíblico. La influencia del lenguaje de los amantes del Antiguo Testamento no solo se encuentra en las *Meditaciones sobre los cantares*, sino también en otras obras de la carmelita, como ha señalado Weber (114-22). En las visiones de la sueca, Jesús le dice: “Yo te he escogido por mi esposa [...] has de estar preparada para las bodas

¹ Secciones de este ensayo se basan en investigaciones originalmente escritas en inglés, y luego traducidas con la ayuda de Víctor Pereira-Rodríguez. Las traducciones de textos primarios y secundarios en latín e inglés que no son nuestras se indican en la bibliografía. La ortografía de las fuentes españolas de los siglos XV y XVI se ha modernizado. Presenté una versión anterior de este estudio para una conferencia en las Jornadas Internacionales, “Visiones de Mujeres/ Mujeres con Visiones,” organizadas por Rebeca Sanmartín Bastida y Dolores Romero López, que se celebraron en la Universidad Complutense de Madrid (mayo 2015). Agradezco a las organizadoras y al resto de participantes sus preguntas y sugerencias.

² Aunque no forman parte del canon de obras compuestas por Brígida (Morris 4:201), las imágenes de las llagas de Cristo que se evocan en las *Quince oraciones* son semejantes a las que se encuentran en las *Quattor orationes* de la santa. La versión española que cito es del siglo XVII, con la ortografía modernizado.

de mi Divinidad, en las cuales no ha de haber resabio de carne sino un suavísimo deleite espiritual” (*Revelaciones* 9, 23).

Prueba de la familiaridad que Teresa de Ávila podría haber tenido con la leyenda y los escritos de Santa Brígida se ve en los propios escritos de la carmelita. Años después de la visión que he citado, Santa Teresa escribió una carta a su director espiritual, Jerónimo Gracián, en la que preguntaba acerca de Pedro de Castro, quien eventualmente sería nombrado obispo de Lugo.³ En esta carta, Santa Teresa se pregunta si se puede confiar en Castro como confesor, ya que ella había escuchado que dicho predicador recelaba particularmente de los testimonios místicos, y que para colmo no daba credibilidad a las *Revelaciones* de Brígida. Como la santa sueca, Teresa había recibido muchas visiones de las heridas de Cristo, nuevamente sufridas como consecuencia de los pecados del mundo: “gran tormento debía ser, pues había hecho tantas heridas [...]. Díjome el Señor que no le hubiese lástima por aquellas heridas, sino por las muchas que ahora le daban” (*Relaciones* 6.1). La carmelita admiraba el ejemplo de los santos conocidos por su contemplación “en las llagas,” y recomendó a sus hijas espirituales que se protegieran del pecado con las “cinco llagas” (*Vida* 22.7; *Fundaciones* 10.11). En las *Relaciones* (o *Cuentas de conciencia*) que escribió para sus confesores, Cristo la escoge como hija y esposa en escenas místicas que combinan el tacto con imágenes visuales que recuerdan a las de Brígida. Por ejemplo, cuando Teresa sufre unos dolores insoportables después de comulgar, y Cristo le da consuelo con la presencia de su carne perforada: “representóseme por visión imaginaria, como otras veces, muy en lo interior, y diome su mano derecha, y díjome: ‘Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa’” (*Relaciones* 13). La carmelita enfatiza la interioridad incorpórea de estas experiencias de empatía, aunque siguen siendo encuentros con el cuerpo herido de su Señor. Las visiones de las llagas que se revelan en las *Relaciones* de Teresa corresponden con sus reflexiones en la *Vida*, y son más personales e íntimas que las de Brígida:

¿Quién ve el Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abrace y las ame y las desee? [...] si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas [...] comenzóme a mostrar la llaga de la mano izquierda, y con la otra sacaba un clavo grande que en ella tenía metido: parecíame que la vuelta del clavo sacaba la carne; víase bien el gran dolor, que me lastimaba mucho. (26.6, 29.3-4, 39.1)

A finales del siglo XV, la popularidad de las visiones de la santa de Suecia había crecido hasta tal punto que se imprimían con relativa frecuencia. Al mismo tiempo, las abadías brigidinas se extendían por toda Europa. Según los historiadores de la orden, a medida que se iban extendiendo las abadías, circulaban traducciones en lengua vernácula de las *Revelaciones* y *Oraciones* atribuidas a la santa sueca, aunque estos manuscritos no siempre se han conservado (Morris 1:25). A pesar de la influencia internacional del culto de Brígida al final de la Edad Media, sus visiones se consideraron controvertidas durante el siglo XV, e inspiraron fuertes ataques a la vez que defensas fervorosas de escritores internacionales (Sahlin). Su primer defensor fue Alfonso de Jaén, el confesor español que originalmente tradujo las *Revelaciones*. No obstante, las denuncias persistían al igual que las dudas sobre la autenticidad de sus visiones, como vimos en el caso de Pedro de Castro, que Teresa describe como “enemiguísimo de revelaciones”, dado que “las de santa Brígida dice que no cree” (*Cartas* 385.7). Un ejemplo temprano del mismo escepticismo es el del teólogo Jean Gerson, que ponía en tela de juicio las afirmaciones de las mujeres ascéticas como Brígida a principios del siglo XV, y cuestionaba el tiempo que pasaban con sus confesores

³ Sobre las cartas de Teresa de Jesús, véase sobre todo el estudio de Barbara Mujica.

en lo que él describió como “conversaciones continuas” y sospechosamente “prolongadas” (Sahlin 165). Esto demostraba, escribía Gerson, lo que él veía como una “curiosidad malsana” y el primer indicio de un “amor dañino hacia Dios y hacia los santos, en lugar de usar como inspiración la verdadera, santa y sincera caridad” (Sahlin 165). Citando de las cartas de san Pablo, se preocupaba de que tales *mulierculae* o mujercillas ignorantes como la visionaria sueca aprovecharan la oportunidad de seducir a sus confesores con revelaciones inventadas (Weber 19; 2 Tim. 3:6-7). Alfonso de Jaén había defendido específicamente la inocencia de Brígida como una *columba simplex* o paloma sencilla escogida para recibir visiones celestiales (Sahlin 146-47). De manera análoga, detractores antifeministas como el teólogo Bartolomé de Medina menospreciaban a Teresa de Jesús como otra “mujercilla”, un título que la santa repitió con cierta ironía: “para mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza, me parece a mí conviene, como Dios ahora lo hace, llevarme con regalos” (*Vida* 11). Brígida fue incluso acusada de brujería y amenazada con ser procesada como hereje durante una época de cisma y crisis interna en la Iglesia. En el contexto de la Contrarreforma, a Teresa también la acusaron de hereje y, como hemos visto, sospechaban que el demonio la había engañado. Por lo tanto, no es de extrañar que la carmelita pudiera haberse identificado con “mujercillas” como Brígida, una visionaria que había provocado reacciones parecidas.

Las mujeres del siglo XVI que seguían los pasos de visionarias como la santa sueca podían enfrentarse al mismo tipo de sospechas y encontrarse sancionadas por el Santo Oficio. En algunos casos, fueron castigadas porque sus visiones del cuerpo y las heridas de Cristo eran rechazadas, y por sus afirmaciones de haber recibido los estigmas como Catalina de Siena. Por ejemplo, una mujer llamada María de la Visitación, condenada en la década de 1580, afirmó haber recibido las cinco llagas en el costado después de quince días de espera (Granada 292). El simbolismo del número de días le pudo haber sido inspirado por las *Quince oraciones* atribuidas a santa Brígida que hemos citado. Un rezo heterodoxo, conocido como la “Oración de la Emparedada”, también empleaba la misma fórmula de quince (Askins 240). Se imprimía ya durante el siglo XVI, y había sido censurada por la Inquisición debido a la pretensión de que recitarla o llevar una copia de la misma tenía el poder de curar y proteger (García Enterría xiv-xxi).⁴ Según este texto la mujer emparedada oraba para que se le revelara el número de heridas que recibió Cristo durante su Pasión. Más tarde, una compañía de demonios calumniaba a la mujer, llamándola “encantadora y muy palabrera”, como si su encierro hubiese sido consecuencia de un acto criminal y no una expresión de piedad (Carrasco González 29, 53).

A diferencia de la censura de las oraciones de la “emparedada” en los índices de libros prohibidos, los intentos llevados a cabo por detener la propagación del culto de la ya canonizada Brígida y la influencia de sus seguidores franciscanos fracasaron. Marina de Escobar, contemporánea de Teresa de Jesús, afirmaba haber tenido una visión en la cual se le aparecían Jesucristo junto a María y Santa Brígida. Cuando sus padres sugirieron que se juntara con las carmelitas establecidas por Teresa, ella afirmó que la santa de Suecia le había dado instrucciones para que llevara la orden brigidina a España, razón por la cual quería establecer un convento en la misma ciudad de Valladolid (Nyberg 4). Posteriormente, la orden tuvo un gran arraigo en España y el Nuevo Mundo. De acuerdo con la devoción de Brígida a las heridas de Cristo, Marina de Escobar plasmó sus experiencias en una obra publicada de manera póstuma, dictada a su consejero espiritual Luis de la Puente, y en la que relata las repetidas visiones del *vulnus lateris* como fuente de comunión redentora. Sus descripciones recuerdan las siguientes imágenes eucarísticas del

⁴ En décadas recientes se ha encontrado una copia portuguesa de esta oración en la famosa Biblioteca de Barcarrota (Askins 236-49).

costado de Cristo, tal como aparecen descritas en las visiones de Brígida y las *Quince Oraciones*: “al sacar la lanza, quedó el hierro teñido en sangre roja” (*Revelaciones* 16),⁵ “fuiste bañado en tu santísima y preciosísima sangre” (*Oración* no. 12, fol. 12r), “de tu costado abierto con la lanza del soldado nos diste sangre y agua” (no. 15, fol. 15). Caroline Walker Bynum (1982) describe cómo este signo divino se entendió como un *locus* maternal de sustento y refugio femenino que sobre todo caracterizaba las experiencias místicas de Catalina de Siena (véase, por ejemplo, Corbari 245), y que todavía se refleja en el texto de la brigidina española:

Cristo, nuestro Señor, que estaba allí, y así como le vi [...] se fue mi alma a él desolada, y hambrienta, y deseosa [...] puesta a sus pies, le miraba [...] allí me vio, me descubrió la llaga de su sacratísimo costado, y me dijo con grande amor [...] ‘pon aquí tu boca en esta llaga [...] consuélate,’ entonces llegué y puse la boca en la sacratísima llaga [...] ‘toca la llaga de mi costado;’ llegué yo, y tóquela, y luego sentí que del corazón de Cristo nuestro Señor, por aquella llaga salían unos rayos como de fuego de amor divino que llegaban hasta mi corazón. (*Revelaciones* 314)

De hecho, las connotaciones maternales del costado quedan aún más claras en las *Meditaciones* de Teresa, cuando hace una interpretación cristológica del pecho del esposo y la sed de la amada en el *Cantar de cantares*: “se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arrimada a aquel sagrado costado y aquellos pechos divinos. No sabe más gozar, sustentada con aquella leche divina [...] aquella embriaguez celestial” (4.4). Vemos una imagen comparable en las *Exclamaciones* de la carmelita: “¡Oh, fuentes vivas de las llagas [...] manaréis siempre con gran abundancia [...] de este divino licor” (10.1). El líquido sabroso y la luz que emanan del cuerpo de Cristo conectan el poder de las visiones místicas restaurativas con el sacramento de la comunión, un simbolismo que se ve también en el arte visual de la época. Como demuestra Sanmartín, los escritos de visionarias medievales y temprano-modernas (2012), y específicamente las *Meditaciones sobre el Cantar de cantares* de Teresa (2015), no solo describen el flujo del costado como un vino exquisito, sino que también se compara con la leche maternal. Este fenómeno se puede encontrar, asimismo, en obras hagiográficas como la leyenda de Catalina de Siena, recientemente estudiada por Ángel Gómez Moreno (238); además de textos a veces atribuidos a místicas medievales como la oración que reza “Ave Lateris vulnus nostri salvatoris [...] ave plaga lateris larga et fecunda”, frases supuestamente escritas por Gertrudis de Helfta que se copiaban a menudo en libros de horas y en las que resuena el saludo del ángel Gabriel cuando anuncia el nacimiento de Cristo en el Evangelio (Sparrow Simpson 368-69; Lucas 1:28). Otra imagen interesante, analizada por María Luengo Balbás, se encuentra en el *Libro de conorte* de la hermana franciscana, Juana de la Cruz, celebrada durante la época del Cardenal Cisneros y Carlos V.⁶ En este texto, la voz y la herida de Cristo le permiten crear una visión narrativa que se centra en el abundante sustento de luz y vino consagrado: “Yo os hartaré y os recrearé, que escrito es que en mí son hallados pastos de holganza y deleite y abastamiento.’ Y diciendo estas palabras [...] se le abrió la llaga de su sagrado costado y le manaba de él un caño de vino muy excelente y oloroso y suave. Y caía en todos los cálices y tazas y henchíalo todo” (García Andrés 343).

⁵ Cito la traducción española de las *Revelaciones* hecha por el Apostolado de la Prensa en 1901, con la paginación de la versión digital dado que es mucho más accesible que el libro impreso (según *Worldcat* los únicos ejemplares se encuentran en la Biblioteca Nacional de España y la Kungliga biblioteket de Suecia).

⁶ La canonización de la mujer conocida como “Santa Juana” nunca fue aprobada, a diferencia de Brígida y Teresa. Ronald Surtz ha estudiado esta misma visión en su libro sobre Juana de la Cruz.

En la tradición cristiana se decía que el flujo de agua y sangre eucarística que salía del costado de Jesús restauró la vista al soldado romano que perforó su cuerpo con una lanza, y por consiguiente curaría la ceguera figurativa del pecador. Al soldado, que, según se creía, se convirtió después al cristianismo, le daban el nombre Longino de Cesárea, derivado del griego "λόγχη" (*longche*), que significa "lanza". En la iconografía medieval, el ladrón penitente a la derecha de la Cruz observa la herida salvífica provocada por Longino, y en algunos casos, abre la boca para tomar la sangre que fluye del *Corpus Christi*. Lo contrario sucede en el lado izquierdo, donde el ladrón siniestro se aleja de la sangre de Cristo, con los ojos cerrados para siempre.

Bynum argumenta que esta herida final causada por la lanza de Longino fue entendida como una especie de sinécdoque sagrada o *pars pro toto* que representaba todas las heridas y derramamiento de sangre sufridos durante la Pasión (2011: 94). En diversas iluminaciones y grabados de la época tiende a separarse y acentuarse la abertura lateral de Cristo al colocarla en un primer plano y situar las heridas anteriores y las *arma Christi* como trasfondo. Es decir, se trata de los mismos objetos de la Pasión que aparecen en las obras de Brígida y Teresa, tales como la columna y la corona de espinas, además de la lanza y los clavos. También era común representar la sinécdoque de estas heridas en forma de mandorla, como una abertura en el Sagrado Corazón de Jesús. Esta expresión de piedad afectiva, dirigida al corazón sangrante de Cristo, se popularizó inmensamente desde finales del siglo XIII en adelante. Durante el siglo XV los escritores eclesiásticos hacían constante referencia a la herida infligida por Longino. La tradición exegética vincula la herida en el costado con varios motivos bíblicos, como aquella apertura que hizo Dios en el costado de Adán para crear a Eva; la hendidura en el arca de Noé por donde entra la paloma, y el palomar que funciona como refugio en el *Cantar de los cantares* (2.14), una imagen que popularizó Bernardo de Claraval (106). En términos generales, no cabe duda de que este contexto influye en las obras de Teresa, dado que se evoca la herida como amparo espiritual, fuente de conversión y victoria espiritual, como vemos en la poesía de la carmelita, "sale triunfal del lance" ("Traspasada" v. 15). En las visiones de Brígida, la lanza de Longino se evoca sobre todo para simbolizar todos los pecados humanos, simbólicamente asestados en el cuerpo de Cristo: "vino uno que clavó una lanza en el costado de mi Hijo, con tanto vigor, que casi salió por el lado opuesto del costado" (16).

Es importante observar que el dolor causado por la lanza del soldado no la sintió Jesús, que murió en la cruz antes de recibir su última herida, sino su madre. En los Evangelios, Simeón profetiza que una espada atravesaría el alma de María, como ya he mencionado, y el mismo Jesús compara su Pasión y Resurrección con el dolor de una madre durante el parto (Lucas 2: 34-35; Juan 16: 21-22). Basado en estos pasajes bíblicos, se desarrolla un motivo según el cual la Virgen siente la estocada que le dio Longino al corazón de Cristo como aquel dolor de parto que, milagrosamente, no sufrió cuando un recién nacido Jesús salió de su cuerpo en un torrente de luz celestial. Historiadores de la Iglesia como Luigi Gambero y Mark Miravalle han señalado el "paralelismo" entre Eva y María, que formó parte de una doctrina de *recirculatio* como "patrón de la redención humana" paralelo a la Caída, y *recapitulatio* como "la suma de todas las cosas" encarnadas en Cristo (298; 64-65). De hecho, la conexión entre las dos madres ya se encuentra en las obras de Justino Mártir, Ireneo y Tertuliano durante los siglos II y III. Estas fuentes patrísticas dan una interpretación mariana al castigo de Dios sobre Eva y su descendencia en el verso de Génesis: "A la mujer dijo: 'Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolores darás a luz los hijos'" (3:16). Los padres de la iglesia interpretaron estas palabras a la vez como una prefiguración y contraste con la maternidad virginal de María, que hizo posible la encarnación y la redención de la humanidad. En una apología dirigida a un judío, Justino contrasta el modo

como Eva trae el pecado y la muerte al ser humano con el rol maternal de María al traer al mundo el *Verbum Dei* y la vida eterna (cap. 100). Del mismo modo, Ireneo explica cómo la Virgen María, al dar a luz, se convierte en defensora de Eva a la vez que redime del pecado a su descendencia (cap. 5.19). La contraposición entre concepción y nacimiento, a la vez redentores y pecaminosos no solo es más pronunciada en los escritos de Tertuliano, sino que también está conectada con la Pasión (cap. 17). Estas ideas, tan profundamente arraigadas en la cultura cristiana, aclaran más las connotaciones que tienen las heridas místicas en las obras de Brígida y Teresa: por un lado las dos experimentan visiones agonizantes que se relacionan con el pecado individual y colectivo, y por otro lado, las heridas divinas ofrecen un remedio redentor, en la medida en que la nueva Eva experimenta un parto en el cual está divinamente anestesiada.

Sin duda, las mismas creencias contribuyeron a la supuesta eficacia de las imágenes e invocaciones de la herida de Cristo durante el parto, además de la forma vaginal de la herida en representaciones medievales como las que ha estudiado Bynum (2011 197, 199-200).⁷ De hecho, varias colecciones de milagros de la Virgen medievales y temprano-modernas narran historias de mujeres que evitan los dolores asociados al parto, por no hablar de otras complicaciones a menudo fatales, por intercesión de esa herida sobrenatural. Las representaciones visuales en forma de mandorla, y en algunos casos supuestamente de tamaño real de la santa herida, se encuentran en numerosos pergaminos, grabados y otros objetos tardo-medievales y renacentistas. Algunas muestran la herida de manera particularmente vívida, con la piel retraída y salpicada de sangre; imagen que, dispuesta en forma horizontal, parece los labios de una boca, como ha notado Bynum (2011 196-98). Varias de estas imágenes incluso muestran haberse desgastado a través de los siglos, tal vez por los besos de los fieles. La misma historiadora ha estudiado el vínculo entre imágenes similares y la representación simbólica de una boca abierta para orar, para dar testimonios místicos o pronunciar reproches divinos contra herejes y no creyentes. Por otra parte, si miramos la imagen verticalmente y la interpretamos como una sinécdoque de la Pasión, se resaltan simultáneamente las asociaciones parturientas de la herida. De nuevo, ese paralelismo refleja la función apotropaica durante el parto de las imágenes visuales o verbales del costado abierto de Cristo. Por lo tanto, no es de extrañar que muchos artistas medievales y renacentistas dispusiesen verticalmente del *vulnus* lateral con el propósito de hacer hincapié en esta asociación. Sabemos que Teresa apoyaba el uso de representaciones de Cristo “muy llagado”, entre otros objetos devocionales y potencialmente milagrosos, como rosarios y cuadros que mostraban “todas sus carnes hechas pedazos por lo mucho que os ama” (*Vida* 9.1, *Camino* 42.5).⁸ La conexión entre la herida santa y la dilatación durante el parto no sólo despliega el viejo axioma homeopático, *similia similibus curentur*, sino que también apunta a las interpretaciones de la herida abierta (*aperuit*) en el costado del Salvador que libera la sangre y el agua eucarística (Bynum 2011 197-200; Juan 19:34). Tal y como san Pablo comparaba la redención del mundo con los dolores provocados por el parto (por ejemplo, en Romanos 8: 20-24), los escritores eclesiásticos tradicionalmente interpretaban la herida del costado y el flujo sacramental que da sustento o la fuente de la nueva vida, como si éstos proviniesen del cuerpo de un Cristo maternal, pariendo la Iglesia.

Estas connotaciones parturientas son sumamente importantes en el séptimo libro de las *Revelaciones*. En anticipación a la transverberación de Teresa de Jesús, Brígida vio y sintió su

⁷ Don Skemer también estudia el uso de estos objetos, que tradicionalmente se colocaban en el abdomen a las parturientas para asegurarse un nacimiento propicio (236-39).

⁸ Wilson ha estudiado la historia de los cuadros escogidos por Teresa y las actitudes de la santa en cuanto al papel de representaciones artísticas en la devoción cristiana de la época de la Contrarreforma.

alma penetrada por “un ángel” que llevaba una “espada larga, muy ancha y llena de sangre”, tal y como el costado de su hijo fue traspasado por una lanza, produciendo un torrente de sangre (389). En las visiones de la sueca, estas armas remiten explícitamente a la profecía que hemos comentado antes, en la cual se dice que el corazón de María sería perforado por la misma estocada que penetró el costado derecho de Cristo: “la cual significaba los agudísimos dolores que padeció la Virgen María en la muerte de su amadísimo Hijo, representados en la espada que el santo Simeón profetizó que había de traspasar su alma” (389). El texto de Brígida se basa en gran medida en la creencia mencionada anteriormente de que la Virgen María tiene el atributo de servir como una especie de comadrona divina. En particular, esta tradición se remonta al llamado proto-evangelio atribuido a Santiago, ampliamente difundido por medio de la hagiografía, en el que se narra que la Virgen habría dado a luz sin dolor alguno, mientras una iluminación celestial llenaba por completo el lugar donde se llevaba a cabo el parto. Según la leyenda mariana, una incrédula comadrona habría puesto en tela de juicio el carácter virginal del nacimiento, insistiendo en que se examinase a la madre, en consonancia con la famosa insistencia del apóstol Tomás en tocar la herida al costado de Cristo. María en ese momento habría permanecido quieta y en contemplación, como se describe en el texto:

En aquella hora [...] los vientos dejaron de soplar [...] no se escuchaba el sonido del agua [...] no había movimiento en el mar. Todas las cosas producidas en el agua estaban tranquilas [...] Estábamos esperando la llegada del Altísimo Señor y el fin del mundo [...] y esa luz se multiplicó al nacer [...] junto al más dulce olor... no había ninguna mácula en él, sino que brillaba por completo [...] no lloró como se supone que lloren los recién nacidos. (Cartlidge y Dungan 97-98)

Las visiones de Brígida siguen este modelo, como ha notado Marina Warner (45), pero revelan con más detalle cómo el parto indoloro afectó el cuerpo de la madre virginal:

suspendida en un éxtasis de contemplación suspensa en éxtasis de contemplación [...] Él, que ocupaba la matriz empezó a moverse vi moverse al que yacía en su vientre [...] dio luz a un hijo que produjo tanta iluminación y tanto esplendor dió a luz a su Hijo, del cual salía tan inefable luz y tanto esplendor [...] La Virgen no tuvo mudado el color durante el parto, ni sintió dolencia alguna, ni le faltó nada la fuerza corporal, según suele acontecer con las demás mujeres [...] y en este deliciosísimo arrobamiento quedó, sin darse cuenta, en el mismo estado de conformación de su cuerpo. (*Revelaciones* 405)

Las visiones de la herida de Cristo y los dolores de su madre descritas por Brígida, así como su identificación femenina con dicha herida, se basan en la tradición de representar la Pasión como un parto extremadamente doloroso que invierte el nacimiento prístino narrado en el proto-evangelio. La mística imagina y percibe el sufrimiento maternal de María:

Sabía la Virgen que después de muerto su Hijo, una aguda lanza heriría su costado y pasaría por enmedio de su corazón. Por tanto, así como fué la más dichosa de las madres cuando veía ya nacido de sí misma al Hijo de Dios [...] igualmente era la más triste de todas las madres por tener noticia de la amarguísima Pasión de su Hijo [...] como si a una recién parida se le dijese: ‘Has parido un hijo vivo y sano en todos sus miembros, mas esa molestia que en el parto tuviste te durará hasta tu muerte.’ La tristeza de tal madre dimanada del

recuerdo de aquella molestia y de la muerte de su propio cuerpo, no sería nunca mayor que el dolor de la Virgen María cuando recordaba la futura muerte de su amadísimo Hijo [...] era afligida con mayores tormentos de los que pudiera sufrir el cuerpo de ninguna otra madre, antes de dar a luz un hijo; porque esa espada de dolor acercábase tanto más a todas horas al corazón de la Virgen, cuanto más se acercaba su amado Hijo al tiempo de su Pasión. (*Revelaciones* 524-25)

Esta visión luminosa de la herida se le presenta nuevamente a la santa a manera de consolación ante la muerte de Karl, uno de sus hijos adultos. La Virgen María también se le aparece y le asegura con una imagen parturienta:

Hice [...] lo que una mujer al asistir a otra que está de parto, que la ayuda a fin de que no muera en el parto ni el niño sea ahogado al nacer [...] en el duro trance de salir del cuerpo su alma lo ayudé, a fin de que no padeciese tan grave pena al morir [...] custodié su alma [...] al punto que salió del cuerpo, la recibí bajo mi custodia y defensa. (397)

Su alma pasa de la oscuridad a la luz, de modo que la muerte se presenta como un renacer, una purificación del nacimiento post-lapsario del hijo por la matriz de Brígida, a través de la labor mediadora de la Madre Santísima, quien recibe el alma de los pecadores como Karl para redimirlos a través de la herida divina.

Comparable con las *Revelaciones* de Brígida, los escritos de Teresa evocan la estocada profetizada por Simeón en visiones del nacimiento, la pasión y la resurrección de Cristo. Por ejemplo, en las *Relaciones* la carmelita se encuentra en un estado de sufrimiento físico que comienza con un entumecimiento de las manos, y le hace pensar en la agonía de la Virgen durante la Pasión: “hacíame dar gritos grandes sin poderlo excusar; ahora, como he crecido, ha llegado a términos de este traspasamiento y entendiendo más el que Nuestra Señora tuvo” (*Relaciones* 13.2). Justo después Cristo se le aparece y muestra la herida del costado antes de contarle cómo también había visitado a su Madre Dolorosa para consolarla:

Vesme aquí, hija, que yo soy; muestra tus manos”; y parecía que me las tomaba y llegaba a su costado, y dijo: “Mira mis llagas; no estás sin mí” [...] Díjome que en resucitando había visto a nuestra Señora, porque [...] la pena la tenía absorta y traspasada [...] mi traspasamiento, [era] bien diferente; mas ¡cuál debía ser el de la Virgen! (*Relaciones* 13.10)

En otro episodio místico de las *Relaciones*, Cristo exhibe sus llagas antes de aludir a la maternidad de María, y la profecía de la espada que iba a penetrarla: “no pienses, cuando ves a mi Madre que me tiene en los brazos, que gozaba de aquellos contentos sin grave tormento. Desde que le dijo Simeón aquellas palabras, la dio mi Padre clara luz para que viese lo que yo había padecer [...] mira estas llagas, que nunca llegarán aquí tus dolores” (26.1). Sanmartín ha observado una tendencia en el misticismo femenino anterior a Teresa de expresar el deseo de unirse con Cristo con imágenes eróticas y la vez maternas (123-63). Similar al misticismo de Brígida y otras visionarias que le precedieron, Teresa se identifica con la corporalidad de la Virgen, emplea lenguaje encarnado y sensorial para relatar sus experiencias, y para expresar el deseo de unirse con la figura maternal de Cristo llagado. La carmelita recuerda otra visión, en la cual Cristo “se me puso en los brazos,” como “se pinta” en las angustias de María (*Relaciones* 44.4). Sin embargo, a diferencia de las imágenes de Brígida, tan gráficamente arraigadas en la existencia carnal, los

escritos de la carmelita enfatizan una y otra vez que la herida que ella sufre y goza “en lo más vivo de las entrañas y corazón” no es solo “en el sentido, ni tampoco es llaga material, sino en lo interior del alma sin que parezca dolor corporal [...] las penas del espíritu son diferentísimas de las de acá [...] no podía proceder de nuestro natural” (*Vida* 29.10, *Relaciones* 54.15, *Moradas* 6.11.1).

Mientras la piedad afectiva de Teresa se basa en una compasión que también caracteriza las obras de Brígida, la carmelita reinterpreta el tropo de la herida divina inicialmente desarrollado por los Padres de la Iglesia y que había sido amplificado aún más en los comentarios de escritores medievales. Las visiones de la carmelita revelan una nueva interioridad que se cultiva en la abertura que ofrece el *vulnus*. Antecedentes de esta forma de misticismo se pueden encontrar en obras contemplativas vinculadas a la influencia de la *devotio moderna*, como la del *Cartujano*, un libro específicamente recomendado por Teresa en las *Constituciones* para las carmelitas (2.7). Publicada en 1503, esta obra popular de Ambrosio de Montesino es una traducción y adaptación al español de la *Vita Christi* originalmente compuesta por Ludolfo de Sajonia en el siglo XIV. En ella se insta a los lectores cristianos a imaginarse que—al igual de lo sucedido a María y su hijo—una lanza de *caritas* les traspasa el corazón. Tales imágenes afectivas se pueden ver no sólo en el texto de Montesino, que fue reimpresso varias veces durante el siglo XVI, sino también en el *Retablo* sobre la vida de Cristo de un cartujano posterior, Juan de Padilla, cuando escribe: “tú me llagas el corazón, pues tu carne [...] tan llagada tuviste, con ella me redimiste” (fol. 83r). Ejemplos análogos de esta piedad exhortan constantemente al lector a que reflexione sobre la herida santa como una abertura hecha desde adentro hacia fuera; un punto de entrada y salida, a modo de camino forjado para la salvación de las almas.

El texto de Montesino también se hace eco de otras obras cristológicas anteriores a la *Vita* de Ludolfo de Sajonia, como el *Stimulus Amoris* de Juan de Milán, escrito durante el siglo XIII. Este franciscano describe la unión con Cristo como si se entrase en la abertura de una herida, de la misma manera que se entra a través de una puerta, y también como un *vulnus vulneri copulatur* (‘herida unida a otra herida’) (Riehle 46). Imágenes similares se pueden encontrar en los textos místicos de mujeres contemporáneas de santa Brígida, tales como el *Libro de visiones y revelaciones* de Juliana de Norwich. En la obra de esta mística inglesa del siglo XIV, el camino a la salvación reside en la llaga maternal de Cristo, dando lugar a un “encuentro afectivo con la herida” (Miller 235). Montesino retratará la herida de manera comparable, como una especie de orificio cuasi-maternal que sirve como pasaje para el renacimiento de los pecadores, y al mismo tiempo proporciona acceso a un refugio de amor. Además, el *Cartujano* también hace referencia a Cristo como el Dios de amor que perfora el corazón de los amantes espirituales:

Una grande llaga [...] de nuestra renovación y de nuestro nuevo nacimiento [...] fue abierta [...] [para que] podamos entrar [...] por la puerta del costado a sus sacratísimas entrañas [...] por la puerta de amor [...] te suplico que llagues mi corazón con la lanza de tu caridad [...] [que] en la abertura de tu divino corazón abriste [...] la puerta de la vida [...] aunque esta llaga [...] no la haya sentido nuestro Salvador [...] la sintió la bienaventurada virgen su madre [...] esta madre sancta fue [...] amortecida [...] de este abrimiento [...] se llaga y lastima [...] nuestro corazón para compadecer y amar. (fols. 133-35)

Varios escritores han señalado la conexión entre la lanza blandida durante la Pasión y el mito de Cupido, algo que aclara aún más el desarrollo de la tradición del *vulnus* lateral. Mitógrafos, teólogos y poetas medievales ya habían reinterpretado a este antiguo dios greco-romano, creando una alegorización cristianizante. Se combinaban en el proceso motivos que se pueden rastrear hasta

las obras amorosas de Ovidio, así como el corazón herido en el *Cantar de los Cantares* (4: 9), que había leído Teresa con tanto cuidado, y el evangelio de San Juan, donde se lee la famosa frase “*Deus caritas est*” (4:8). Como un dios de amor totalmente purificado de *cupiditas*, una gran cantidad de escritores medievales representaban a Cristo no sólo como receptor, sino también como autor de heridas amorosas, ya sea directamente o a través de mensajeros celestiales alados, generalmente con flechas, lanzas o espadas. Un primer ejemplo se puede encontrar en el siglo XII con el *De laude caritatis* de Hugo de San Víctor. En este texto se describe cómo Cristo y luego sus seguidores son atacados con flechas de amor, como si fuesen heridos por el hijo de Venus: “muchos ahora llevan sus flechas fijadas en sus corazones, pero desean tenerlos perforados aún más profundamente, pues no se afligen ni se ruborizan de haber recibido dichas heridas” (Newman 38). Un motivo similar aparece en una oración compuesta por San Buenaventura en el siglo XIII en la que se utilizan motivos asociados a Cupido y sus víctimas para contrastar a Jesús, María y la *caritas* de la comunidad cristiana: “Traspasa, dulcísimo Jesús y Señor mío, la médula de mi alma con el suavísimo y más saludable dardo de tu amor [...] tu pasión atravesó el alma de María [...] apúrate, apúrate, Señor Jesús, y me traspasa mi corazón” (Auerbach 76).⁹

Otro texto influyente, basado en estas tradiciones, es el *De genealogia deorum gentilium* de Boccaccio. Allí se distingue entre la lujuria pagana, junto al mal o patología de amores que incitan *Eros* o *Cupido* (palabras en griego y latín que significan “deseo”), y la reinterpretación cristiana de Dios como amante que provoca heridas de *caritas* (453-54). El dios romano del amor había sido asociado anteriormente con el pecado original en la historia sagrada, o lo que Agustín caracteriza como una herida que sólo podía ser sanada por Cristo. En las *Confesiones*, también describe cómo el amor divino transforma al pecador y lo libera de los peligros de la *cupiditas*: “las saetas de vuestro amor caridad habían traspasado ya mi corazón” (*Libro* 9, 2.3). Tales imágenes, que apuntan a los mitos clásicos y a la poesía amorosa, se encauzan ahora en la concepción cristiana expresada en el *Cantar de los cantares* citado por Agustín para describir su conversión, “*Vulnerasti cor meum*” (*Libro* 10, 6.1; Cant. 4:9). De esta manera, el amor divino se identifica con la figura de María que, como hemos visto, se entendía como la nueva madre libre de pecado, que solamente sintió dolores de parturienta durante la Pasión cuando la lanza de Longino atravesó el corazón de su hijo. Es importante también destacar que estas imágenes maternas tienen cierta conexión con la tradición antiguo-testamentaria de comparar el martirio con el embarazo y nacimiento (2 Macabeos 7: 20-23), y están presentes en las cartas de San Pablo, que las utiliza como figuras de la conversión redentora (1 Tes. 5: 3).¹⁰ Aunque Brígida tiene una visión de Cristo tirando flechas de castigo y redención (*Revelaciones* 141), la tradición mitográfica de representar al Salvador como el verdadero Dios de amor que hiere el corazón con una saeta se manifiesta aún más claramente en las obras de Teresa. En el poema intitulado “Mi amado para mí”, la santa castellana invoca al “dulce Cazador / me tiró y dejó herida [...] hiriome con una flecha / enherbolada de amor” (vv. 5-6, 13-14). En esta representación poética de Cristo y su presa, también se nota la influencia del tópico de la caza de amor, procedente de la lírica tradicional y relacionado con la técnica literaria del “contrafactum” que permite un “tránsito entre la esfera religiosa y la no-religiosa”, como ha observado Folke Gernert (22).¹¹ Imágenes parecidas de la herida de amor afligida y luego curada por el amado se hallan en la *Vida* y las *Meditaciones*, entre otros textos,

⁹ Para esta traducción, hemos consultado el texto reproducido en *Orar con los clásicos* (27).

¹⁰ También aparecen en el contexto de la destrucción apocalíptica y la renovación expresadas en el *Apocalipsis* de San Juan (12:2).

¹¹ Agradezco a María Morrás Ruiz-Falcó haberme señalado esta conexión importante. He podido mejorar este ensayo con las sugerencias de esta profesora, de Rebeca Sanmartín Bastida y de Carmela Mattza.

cuando Teresa recuerda cómo la saeta de la transverberación “traía hierva para aborrecerse a sí por amor de este Señor” y caracteriza el amor como “una saeta que envía la voluntad [...] empleada en solo Dios” (29.10; 6.5).

Como lectoras y escritoras de textos religiosos y de gran interés literario, Brígida, Teresa, y otras místicas desarrollaron un entramado de significados relacionados con la sinécdoque espiritual y material que hemos discutido en esta investigación: la herida como el umbral por donde nacen el Verbo y la carne; un punto de entrada y salida real y trascendente, de penetración y dilatación simultánea. El costado de Cristo se convirtió en una imagen a través de la cual estas santas articularon experiencias místicas que se ajustan al discurso definido por su pertenencia al género femenino, pero a la vez lo superan. Hemos visto también cómo la herida divina fue representada artísticamente como una boca y como un orificio maternal, de manera que la herida funciona no solo como el instrumento para dar a luz la palabra de Dios, sino también como un lugar de discurso femenino. Durante el Medievo y la temprana Edad Moderna escritores antifeministas y moralistas vincularon la sexualidad de las mujeres, como hijas de Eva, con una supuesta locuacidad que describían como una abertura incontenible y peligrosa. En este sentido, el papel de María como comadrona divina, y el nacimiento de la *Ecclesia*, también pueden ser entendidos como un constructo de género que intenta purificar y oponerse a otras transgresiones femeninas, productos de la “carnalidad excesiva” de las hijas de Eva (Hewett-Smith 169). Peter Stallybrass ha demostrado acertadamente que las cualidades atribuidas a la mujer durante el Renacimiento siguen un *topos* por medio del cual se presentan como un “tesoro que, aunque cerrado, siempre se escapa. La mujer es la boca abierta, la ventana abierta, y el cuerpo que transgrede sus propios límites” (128). Dicho de otra manera, el habla y el cuerpo de la mujer llegaron a ser entendidos como proclives a la *dilatatio* o dilatación, en términos de retórica y género. La importancia de esta manera de hablar y escribir durante la época ha sido estudiada por Patricia Parker, quien la describe acertadamente como una “forma verbal que expande, esparce y amplifica [...], propaga [...] pero también pospone, aplaza, y prolonga” (182). En otro ensayo, Carla Mazzio ha explicado un concepto temprano moderno de dilatación femenina que es “análoga a la actividad narrativa en sí [...] que se extiende [...] o se agranda, amplifica” (101). Tales teorías, que describen cómo la retórica fue concebida y reconstruida en relación al género y sexo, sin duda arrojan nueva luz sobre la fertilidad y la fecundidad creativa de las visionarias y el tema del *vulnus* que hemos analizado.

En la imaginación medieval de Brígida, las descripciones de la abertura no se alejan de la corporeidad; en cambio, la voz de Teresa nos habla de una dilatación interior e incorpórea, la creación de un espacio espiritual y discursivo —en sus propias palabras, una forma de orar que “es una manera de herida” (*Relaciones* 54.14). Si la santa sueca había dado a luz a numerosos niños antes de pronunciar sus *Revelaciones*, en cambio, místicas posteriores como Teresa forjan el propio proceso de creatividad como un acto casto y maternal que, entre otras fuentes de inspiración, se basa principalmente en el poder imaginativo de la herida compartida por Cristo y María. Las imágenes de dilatación en las obras de Teresa son cuasi-parturientas, aunque hemos visto que emplean algunas de las mismas convenciones que las de Brígida. En términos más amplios, los escritos de la carmelita se pueden relacionar con una tensión en la cultura cristiana, identificada por Bynum como el “enfoque en la espiritualidad de las reacciones interiores” versus “la percepción creciente de lo sagrado manifestado y transmitido en lo material” (2011 269). Mientras las visiones de Brígida describen más gráficamente el parto, junto a la abertura sangrienta hecha en el costado del Salvador; Teresa nos revela una dinámica comparable en el alma, sin excluir la participación del cuerpo:

Aquel ensanchamiento [...] comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes [...] aquel hondón interior [...] y aun hartas veces— como he dicho—participa el cuerpo. (*Moradas* 4.6.5).

Las representaciones de la herida mística en las obras de la carmelita recrean una larga tradición de imágenes parturientas de manera innovadora y poética. A partir de las visiones de Brígida y Teresa, interrelacionadas pero divergentes, fluye no sólo una gran cantidad de la espiritualidad femenina, sino también una rica corriente de invención literaria.

Obras citadas

- Agustín. *Confesiones*. Trad. Eugenio Zaballos. Barcelona: Pablo Riera, 1850.
- . *Confessiones*. Patrología Latina 32. Paris: J.P. Migne, 1841.
- Ahlgren, Gillian T. W. *Teresa de Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell UP, 1996.
- Askins, Arthur L.F. “Notes on Three Prayers in Late 15th. Century Portuguese (the *Oração da Empardeada*, the *Oração de S. Leão*, *Papa*, and the *Justo Juiz*): Text History and Inquisitorial Interdictions.” *Península: Revista de Estudios Ibéricos* 4 (2007): 235-66.
- Auerbach, Erich. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Trad. Ralph Manheim. Princeton: Princeton UP, 1993.
- Biblia. Reina-Sofía. Asunción: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. Web. 3 Sept. 2015.
- Biblia Sacra. *Iuxta Vulgatam Versionem*. Ed. Robert Weber. 4th ed. Stuttgart: Bibelgesellschaft, 1994.
- Boccaccio. *De genealogia deorum gentilium*. 2 vols. Bari: Scrittoria d’Italia, 1951.
- Brígida de Suecia. *Las quinze devotísimas oraciones de Santa Brígida*. Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1665. Web. 3 Sept. 2015.
- . *Revelaciones celestiales de Santa Brígida*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1901. *Slideshare*. Web. 3 Sept. 2015.
- . *Birgitta of Sweden: Life and Selected Revelations*. Ed. Marguerite Tjader Harris. Trad. Albert Ryle Kezel. New York: Paulist, 1990.
- Bynum, Caroline Walker. —. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: U California P, 1982.
- . *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books; MIT P, 2011.
- Carrasco González, Juan M., ed. y trad. *La muy devota Oración de la Emparedada*. Mérida: Editora regional de Extremadura, 1997.
- Cartlidge, David R., y David L. Dungan, ed. y trad. *Documents for the Study of the Gospels*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Corbari, Eliana. “Laude for Catherine of Siena.” *A Companion to Catherine of Siena*. Eds. Carolyn Muessig, George Ferzoco y Beverly Mayne Kienzle. Brill Companions to the Christian Tradition 32. Ed. Christopher M. Bellitto. Leiden: Brill, 2012. 227-56.
- Gambero, Luigi. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius P, 1991.
- García Andrés, Inocencio, ed. *El Conhorte: Sermones de una mujer santa*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1999.
- García de Enterría, María Cruz. “Una devoción prohibida: la *Oración de la Emparedada*.” *La muy devota Oración de la Emparedada*. Ed. y trad. Juan M. Carrasco González. Mérida: Editora regional de Extremadura, 1997. ix-xlv.
- Gernert, Folke. *Parodia y “contrafacta” en la literatura románica medieval y renacentista*. Vol. 1. San Millán de la Cogolla: Consejo Científico de Cilengua, 2009.
- Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española del “Cantar de mio Cid” a Cervantes*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Granada, Luis de. *Historia de sor María de la Visitación y Sermón de las caídas públicas*. Eds. Álvaro Huerga, John Emmanuel Schuyler y Bernardo Velado Graña. Barcelona: Juan Flors, 1962.

- Hollywood, Amy. *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago: U Chicago P, 2001.
- Ireneo. *Against Heresies. Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1. Trad. Alexander Roberts y William Rambaut. Eds. Alexander Roberts et al. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885.
- Justino Mártir. *Dialogue with Typho. Ante-Nicene Fathers*. Trad. Marcus Dods y George Reith. Vol. 1. Eds. Alexander Roberts et al. Buffalo, N: Christian Literature Publishing, 1885.
- Lanzetta, Beverly J. "Wound of Love: Feminine Theosis and Embodied Mysticism in Teresa of Avila." *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*. Albany: SUNY UP, 2007. 225-44.
- Ludolfo de Sajonia. *Vita Christi Cartuxano*. Vol. 4. Trad. Ambrosio Montesino. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1551.
- Luengo Balbás, María. "Alimento y cuerpo en Sor Juana de la Cruz (1481-1534) y en *El libro del conorte*." *Dicenda* 30 (2012): 221-33.
- Mazzio, Carla. "Sins of the Tongue in Early Modern England." *Modern Language Studies* 28.4 (1998): 93-124.
- Miller, Sarah Alison. *Medieval Monstrosity and Female Body*. New York: Routledge, 2010.
- Miravalle, Mark I. *"With Jesus": The Story of Mary Co-Redemptrix*. Goleta, CA: Queenship, 2003.
- Morris, Bridget and Denis Searby. *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*. 4 vols. Oxford: Oxford UP, 2006.
- Mujica, Barbara. *Teresa de Ávila, Lettered Women*. Nashville: Vanderbilt UP, 2007.
- Newman, Barbara. *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. Philadelphia: U Pennsylvania P, 2003.
- Nyberg, Tore. "Introduction." *Birgitta of Sweden: Life and Selected Revelations*. Ed. Marguerite Tjader Harris. Trad. Albert Ryle Kezel. New York: Paulist, 1990.
- Orar con los clásicos*. Barcelona: Tabor, 2003.
- Padilla, Juan de. *Retablo de la vida de Cristo*. Sevilla: Jacobo Cromberger, 1528. Web. 3 Sept. 2015.
- Parker, Patricia. *Literary Fat Ladies: Rhetoric, Gender, Property*. London: Methuen, 1987.
- Puente, Luis de. *Vida de la venerable virgen doña Marina de Escobar*. Madrid: Francisco Nieto, 1665. Web. 3 Sept. 2015.
- Riehle, W. *The Middle English Mystics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.
- Sahlin, Claire Lynn. *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*. Woodbridge, UK: Boydell, 2001.
- Sánchez-Caro, Jesús. *Intimidad y misticismo en Teresa de Jesús*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2005.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012.
- . *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*. Presentación de Catherine Davies. Nottingham: Critical, Cultural and Communications P, 2015. En prensa.
- Skemer, Don. *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State UP, 2006.
- Sparrow Simpson, W. "On the Measure of the Wound in the Side of the Redeemer." *The Journal of the British Archaeological Association* 30 (1874): 357-75.

- Stallybrass, Peter. "Patriarchal Territories: The Body Enclosed." *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Eds. Margaret W. Ferguson et al. Chicago: U Chicago P, 1986. 123-42.
- Surtz, Ronald. *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de La Cruz (1481-1534)*. Philadelphia: U Pennsylvania P, 1990
- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Edición revisada. Eds. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- Tertuliano. *On the Flesh of Christ. Ante-Nicene Fathers*. Vol. 3. Trad. Alexander Roberts y William Rambaut. Eds. Alexander Roberts et al. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage, 1983.
- Weber, Alison. *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990.
- Wilson, Christopher C. "Teresa de Ávila vs. the Iconoclasts: Convent Art in Support of a Church in Crisis." *Imagery, Spirituality and Ideology in Baroque Spain and Latin America*. Eds. Jeremy Roe y Marta Bustillo. Newcastle: Cambridge Scholars, 2010. 45-57.