

Elogios y súplicas a María de la neogranadina Francisca Josefa de Castillo y Guevara (1671-1742)

COMPLIMENTS AND PETITION TO MARY FROM THE NEOGRANADINE FRANCISCA J. DE CASTILLO Y GUEVARA (1671-1742)

Clara E. Herrera *

Resumen

Francisca Josefa de Castillo es más celebrada por su trabajo en prosa que por su poesía. Ella escribió, entre otras obras, *Su Vida*, los *Afectos espirituales* y otras composiciones cortas en prosa. Dado el lugar que ocupa la Virgen en la religiosidad colonial, no es sorprendente que entre sus poemas haya uno dedicado a su madre celestial: “Elogios y súplicas a María Santísima”. Aunque una primera lectura pareciera ofrecer solamente un hermoso poema laudatorio a la Virgen, un examen histórico de la devoción mariana permite constatar que en el texto se exhiben los temas más importantes debatidos a través de la historia de dicha tradición. Castillo despliega su conocimiento y avanza su argumento en lo que hace a la veneración de la Virgen. Aunque las alusiones marianas se encuentran a lo largo de todos

Abstract

Francisca Josefa de Castillo is more celebrated for her works in prose than for her poetry; among other works she wrote *Su Vida*, *Afectos espirituales* and other short texts in prose. Given the place the Virgin occupies in colonial religiosity, it is no surprise that among her poems there is one dedicated to the celestial mother: “Elogios y súplicas a María Santísima”. Though, on a first reading, it seems just a charming laudatory poem to the Virgin, a historical examination of the devotion to Mary allows us to perceive the most important themes debated in this tradition. Castillo unfolds her knowledge and argues about the veneration of the Virgin. Though allusion to Mary are found in all her writings, I will only consider two of these texts for this essay: the poem “Elogios y súplicas a María

* University of Illinois, 1200 W Harrison St (IL 60607), Chicago, Estados Unidos de América. Dirección electrónica: [clarabe13@gmail.com].

sus escritos, consideraré solo dos de sus obras para el propósito de este ensayo: el poema “Elogios y súplicas a Marfa Santísima” y *Su Vida*. El objetivo es revisar el enfoque teológico de Castillo sobre la doctrina mariana y analizar cómo su narrativa epitomiza el contenido del poema.

Palabras clave: Madre Castillo, Poesía mística, Doctrina mariana, Culto mariano, Tradición cristiana.

Santísima” and *Su Vida*. Our aim is to revise the theological approach of Castillo on the doctrine of Mary and to analyze how her narrative epitomizes the contents of the poem.

Keywords: Madre Castillo; Mystic poetry; Doctrine of Mary; Cult of Mary; Christian tradition.

¡Oh, Jesu! ¡Mi padre! ¡Mi hijo! Mira aquí un enigma indisoluble: yo, una virgen, te tuve, un hijo; tú, un hijo, me tenías, un cónyuge; mi hijo es mi padre, y yo soy la hija de mi hijo. Entonces lloraré por ti como mi padre, suspiraré por ti como tu hija, miraré por ti como tu esposa, y te lloraré como tu madre (Lodge, 1595: 27).¹

La monja y escritora mística neogranadina Francisca Josefa de Castillo y Guevara (1671-1742), comúnmente conocida como Madre Castillo, es famosa por su trabajo en prosa. Siguiendo el consejo de sus confesores, la monja escribió una narración de su trayectoria espiritual y mística conocida como *Su vida*, un registro de sentimientos inspirados por Dios, los *Afectos espirituales*, así como otras breves composiciones en prosa.² También escribió varios poemas que, aunque pocos en número, fueron aclamados por Marcelino Menéndez y Pelayo (1881: 60) en su discurso de ingreso a la Real Academia de la Lengua de España. Dada la posición de la Virgen María en la religiosidad católica colonial, no es de extrañar que, junto con iniciar la narrativa de su vida el 8 de septiembre, día de la fiesta de la natividad de la Virgen, y dedicarla a ella, la Madre Castillo escriba un poema consagrado exclusivamente a su madre celestial titulado «Elogios y súplicas a María Santísima».³

La intensa relación de las monjas coloniales con la humanidad de Cristo marcó su poesía mística, como se puede ver, por ejemplo, en el poema más conocido de Castillo, «Delirios del Divino amor en el corazón de la criatura y en las agonías del Huerto» (Achury Valenzuela, 1968, vol. 2: 124-126). Sin embargo, el poema que la monja escribe en alabanza a la Virgen María es, en cambio, una composición teológica directamente influenciada por el culto mariano que se afianzó en el siglo XVII, que permite al lector rastrear los principales puntos de discusión del complejo debate que giraba en torno a la doctrina mariana en la tradición cristiana. El poema también da cuenta explícitamente de los puntos teológicos cruciales enmarcados por la teología franciscana que subyacen e informan a la orden religiosa de santa Clara, a la que pertenecía la Madre Castillo.⁴

Aunque las alusiones marianas de Castillo se encuentran dispersas en sus escritos, para este ensayo consideraré solo dos de sus obras: el poema «Elogios y súplicas a María Santísima» y *Su vida*, la mencionada narración en prosa. En el poema, la Madre Castillo elogia las cualidades y virtudes de la Virgen, exhorta a los fieles a lo que ella considera una verdadera devoción mariana, expone algunos de los puntos principales de la doctrina mariana a la que adhiere y comparte su relación íntima con su madre celestial. *Su vida* revela cómo los conceptos que anclan el poema se transponen en su prosa. El propósito de este ensayo es revisar el enfoque teológico en Castillo de la doc-

trina mariana en el poema que le dirige a Marfa y analizar cómo la narración de la experiencia mística de la Madre Castillo, afirmada en *Su vida*, personifica el contenido del poema.

La doctrina y la devoción marianas han sido objeto de ininterrumpido debate a lo largo de la historia del cristianismo. A pesar de la fuerte presencia de la Virgen Marfa en el catolicismo, los pasajes bíblicos que parecen corroborar directamente la doctrina mariana son sorprendentemente pocos y no dicen nada sobre los dogmas esenciales. Marfa no se menciona explícitamente en el *Antiguo Testamento*; según algunas interpretaciones, aparece implícitamente en el llamado *Proto-Evangelium* y en las profecías de Isafas. En el *Nuevo Testamento*, Lucas y Mateo aluden a ella principalmente en las narraciones de la infancia de Cristo. Solo Juan toma nota de ella en su Evangelio, pero, como afirma Kathleen Coyle (1996: 2-3), el Evangelio de Juan “debe ser apreciado como una reflexión teológica más que como una narrativa de la vida de Jesús”. Marfa aparece también en los “Hechos de los apóstoles” de Lucas [1:12-14], al lado de los seguidores de Jesús, esperando la venida del Espíritu Santo.⁵ Algunas doctrinas marianas han sido proclamadas con fundamento en la tradición de la iglesia, con base en estas limitadas apariciones de pasajes relacionados con Marfa en las escrituras sagradas, un tema controvertido para algunas personas católicas y otros grupos cristianos.⁶ Del mismo modo, además de la viabilidad de la veneración de Marfa —una cuestión clave en la polarización de los puntos de vista opuestos con respecto a Marfa—, se han discutido ampliamente otras doctrinas de Marfa como modelo para las mujeres, Marfa como madre de la humanidad, Marfa como reina del cielo, Marfa como corredentora y mediadora, y Marfa como segunda Eva. Aún más sistemático ha sido el estudio de los cuatro dogmas marianos: la virginidad perpetua de Marfa, Marfa como madre de Dios, la inmaculada concepción de Marfa y la ascensión de Marfa.⁷

La teología de la poesía mística y religiosa de la Madre Castillo se basa principalmente en el énfasis encarnacional de la teología franciscana, que siguió a la importante defensa de la inmaculada concepción hecha en el siglo XIV por el franciscano Duns Scotus (1266-1308). La doctrina de la inmaculada concepción es uno de los conceptos más complejos y controvertidos de la teología católica y su elaboración, por cientos de teólogos, abarcó varios siglos. Una comprensión firme de la centralidad de la Virgen en la vida y los escritos de la Madre Castillo requiere un breve *excursus* sobre la importancia del dogma de la inmaculada concepción para la orden franciscana y sobre las implicaciones del dogma de la devoción mariana en la iglesia católica.⁸

El pensamiento de Scotus sobre la inmaculada concepción se opuso al del influyente teólogo dominico Tomás de Aquino (1225-1274). En la tercera parte de su *Summa theologiae* (escrita en 1265-1274), el santo católico discute el asunto y concluye en contra del concepto, afirmando que si Marfa no hubiera

sido concebida en pecado no habría necesitado a Cristo para su redención, lo cual sería incompatible con la universalidad de la redención. Para santo Tomás, María fue santificada en el vientre, pero no antes de la animación. En ese momento, su oponente en la orden franciscana, san Buenaventura (1221-1274), también negó el concepto de la inmaculada concepción de la Virgen. Fue el teólogo franciscano Guillermo de Ware (1290-1305), tradicionalmente considerado como el maestro de Duns Scotus, quien inició la defensa de la inmaculada concepción. Posteriormente, Scotus desarrolló y sistematizó su posición en su *Oxford ordinatio* (Graef, 2009: 219-235). En esta obra, Scotus refutó la posición del Aquinate al declarar que “una redención que preserva del pecado es más perfecta que una que lo libera” (Graef, 2009: 236). En otras palabras, María fue santificada en el mismo momento en que se creó su alma: un acto divino de perfecta redención preservativa.

El texto de Scotus fue esencial para aclarar el problema y reconciliar gran parte de la iglesia en torno a la inmaculada concepción. Pero el espíritu de controversia continuó, especialmente entre las dos órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos. La situación finalmente requirió la intervención del magisterio papal. Así, la cuestión de la inmaculada concepción estuvo en la agenda del concilio de Basilea (1431-1449) y nuevamente en el concilio de Trento (1545-1563). Durante los años en que se reunió en Basilea, el concilio celebró la fiesta de la inmaculada concepción cada 8 de diciembre, con una misa solemne, cantada por uno de los prelados, y un sermón (Navarro Sorni, 2017: 337). Aunque en Trento la madre de Jesús fue referida como “inmaculada”, la disputa continuó, moderada por intervenciones papales hasta la definición dogmática final el 8 de diciembre de 1854, por Pío IX, en su bula *Ineffabilis Deus*.⁹ Si bien el dogma se había movido hacia su resolución, durante la vida de la Madre Castillo esta disputa aún existía, así: la redención a través de Cristo era defendida por la teología orientada a la crucifixión, de la orden dominica y la reforma protestante; y, por otro lado, el énfasis franciscano se centraba en el papel de María en la encarnación y la humanidad de Cristo, en su papel especial en la historia de la salvación.¹⁰

Posteriormente, la orden franciscana apoyó una teología mariana con especial énfasis en la inmaculada concepción y la mediación mariana —María es la mediadora con Cristo, como Cristo es el mediador con el padre—, así como en la corredención —María como la más cercana socia de Cristo en la histórica agonía de la redención (Fehlner, 2008: 61). No debemos pasar por alto la defensa de Scotus de la inmaculada concepción absoluta en términos de una perfecta redención preservativa, que depende de “la absoluta predestinación de Cristo como hombre y Cabeza de los elegidos para la gloria suprema y el disfrute de Dios, junto con el hecho de María ser Su madre en virtud de la voluntad y los méritos de Cristo” (Fehlner, 2008: 72). La inmaculada concepción es la base más adecuada para “la elección de María como Madre de Dios

y ‘Llena de gracia’: participante única en la gracia suprema de la fecundación de Dios, y por lo tanto nuestra mediadora en el mediador”, y del papel exclusivo de Marfá en el Calvario como corredentora. La mediación mariana, además, se convierte en la base de esa extraordinaria devoción a Marfá como reina, que era una característica del pensamiento de san Francisco (Fehlner, 2008: 72). La teología franciscana inmaculista –la santidad confirmada en la concepción de Marfá– constantemente defiende la agencia del principio femenino de Marfá como siempre Virgen, Marfá como reina del cielo y madre de Dios, entre otros títulos, en la tradición cristiana.¹¹

La veneración de Marfá se ha adaptado a las necesidades religiosas de diferentes épocas y lugares.¹² En la América colonial española la difusión del culto mariano fue particularmente generalizada.¹³ Comencemos discutiendo cómo Castillo considera los importantes debates teológicos en su poema. A mediados del siglo XVI, la piedad mariana se expresó a través de varias invocaciones. El poema de Castillo hace eco de esa práctica, abriendo con una invitación a alabar a diario a la Virgen “virtuosa” y “espléndida”:¹⁴

Cada día di a Marfá
glorias y aplausos.
Oh alma, sus virtudes reverencia,
sus esplendores ensalza.

Con esta primera estrofa, Castillo inicia la presentación de Marfá como modelo y ejemplo para todas las mujeres. En la segunda estrofa el poema exhorta al lector a contemplarla, admirarla y venerarla:

Contempla, admira y venera
su grandeza la más alta.
Dile Madre más feliz;
dile Virgen la más santa.

A lo largo del resto del poema, Castillo brinda a sus lectores un sentido de lo que una mujer debería ser en consonancia con la concepción mística de la Virgen como el modelo perfecto para la humanidad. La poeta parece pintar una representación equilibrada de la Virgen, si tenemos en cuenta que el retrato de Marfá en relación con su participación en la anunciación, cuando el ángel la saludó por primera vez como la madre de Jesús, no está claro: “He aquí la sierva del Señor; hágase en mi conforme a tu palabra”, respondió Marfá al ángel [Lucas 1: 38].¹⁵ Esta, la primera profecía de la Virgen, no ha sido juzgada como particularmente pasiva por todos los teólogos, ya que algunos la perciben como su libre aceptación del plan de redención de Dios: Marfá acepta libremente someterse de manera plena a la voluntad de Dios.¹⁶ Desde

este punto de vista, el valor de una joven al aceptar la propuesta del ángel cambió la cultura occidental para siempre.¹⁷ Como resultado, los títulos duales de “Sierva de Dios” y “Mujer valiente” (*Mulierfortis*) han estado con Marfá a lo largo de los siglos (Pelikan, 1996: 85). En su poema, la Madre Castillo celebra la doble representación de la Virgen Marfá como la “Sierva del Señor”, ejemplo de “bondad”, “docilidad” y “sencillez” (estrofa 49), pero también como *Mulier fortis*, poderosa y victoriosa, como en la estrofa 16:

A ella suplico, pues ella
todo lo puede y alcanza,
para que aparte y aleje
cuantos daños me amenazan.

No sorprende entonces que, para Castillo, Marfá posea la fortaleza de una piedra preciosa y la ternura de una rosa, en la misma estrofa.¹⁸

Rica piedra, tierna rosa,
lirio de pureza casta,
que al coro de santidad
para la gloria acompañas.

Por lo tanto, aunque Castillo pertenece a la sociedad patriarcal moderna temprana, el retrato que presenta de la Virgen corresponde a uno defendido hoy por las feministas: una mujer con autodeterminación, autonomía y agencia que acepta el llamamiento de Dios para ser la madre de su hijo.¹⁹

Sin embargo, diferentes períodos históricos han formado una imagen de Marfá para satisfacer sus propios ideales. Como clarisa de la Nueva Granada colonial, la Madre Castillo concibe a Marfá en su poema como jubilosa, santa, sagrada, misericordiosa, elegante, excelente, hermosa y pura, entre otras virtudes. Vale la pena notar que al momento de referirse a la Virgen Castillo recurre a la acumulación de adjetivos, produciendo una imagen exuberante, propia de algunos autores del Barroco (Maravall, 2012: 333-335). La virginidad y la maternidad espiritual de Marfá estaban bien establecidas en la época de Castillo; con todo, la poeta parece enfatizar estos dos atributos al dirigirse especialmente a ella como “Virgen” y “Madre”. Primero, en la segunda estrofa:

Contempla, admira y venera
su grandeza la más alta.
Dile: Madre más feliz;
dile: Virgen la más santa.

Luego, nuevamente, en la quinta estrofa:

Oh, lengua, dile trofeos
de Madre y Virgen sagrada,
que al más infeliz su amparo,
a más feliz le traslada.

La tradición popular de Marfá como siempre Virgen, proclamada desde finales del siglo III por Pedro de Alejandría (Graef, 2009: 36-37), también es evidente en el enfoque teológico de la poeta. Castillo afirma constantemente la perfecta virginidad de Marfá, antes y después del nacimiento de Cristo: “Rección parida, y doncella/fecunda, y Virgen intacta/...” (estrofa 29); “Madre fuis-te limpia y pura/engendrando siempre intacta/...” (estrofa 39); “.../nos libra, porque vestiste/a Dios de tu carne Casta” (estrofa 43). El énfasis de Castillo plantea la cuestión del apoyo bíblico al dogma de Marfá como siempre Virgen. Como Jaroslav Pelikan (1996: 12) resume en su examen del retrato bíblico de Marfá, la prueba indiscutible de los Evangelios de Mateo y Lucas afirma solo la concepción virginal de Jesús, pero deja sin abordar la forma de su nacimiento y la cuestión de la virginidad de Marfá después de dar a luz. Este último tópico es aún más problemático debido a la mención repetida de los “hermanos” de Jesús en el *Nuevo Testamento*.²⁰ Algunos padres de la iglesia, como Tertuliano, no apoyaron su virginidad después del nacimiento de Cristo (*virginitas post partu*). El breve tratado de San Jerónimo, *La Virginidad Perpetua de Marfá contra Elvidio*, famosamente refuta la carta del teólogo innovador Elvidio (ca. 383), en la que niega la fe del mundo cristiano, afirmando que Marfá tuvo más hijos además de Jesús, y declarándola “un ejemplo de ambos, de la virginidad perfecta antes del nacimiento de Cristo, y del amor matrimonial y la maternidad después” (Graef, 2009: 69-70). Aunque el concilio de Letrán del año 649 enunció la virginidad perpetua de Marfá, muchas iglesias protestantes rechazaron la doctrina, enseñando el nacimiento virginal de Jesús, pero no que Marfá permaneciera perpetuamente virgen. Sin embargo, aunque para el siglo XVII la condición de virgen de Marfá ya había sido resuelta por la iglesia católica, Castillo no se limita a afirmar que Jesús “nació de la Virgen Marfá”, sino que insiste en aseverar su virginidad perpetua, un elemento esencial de fe en el catolicismo y, en particular, en la orden franciscana.²¹

En las estrofas mencionadas anteriormente la apreciación de Marfá como “Virgen” es concomitante con su calificación como “Madre”. De hecho, Castillo emplea referencias maternas frecuentes. El origen del papel de Marfá como madre espiritual de todos los cristianos a menudo se remonta a las palabras de Cristo a Marfá bajo la cruz: “Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente, dijo a su madre: Mujer, he ahí tu hijo. Después dijo al discípulo: He ahí tu madre” [Juan 19:26-27]. Las palabras de Jesús muchas veces se han interpretado para referirse solo a “la provisión de apoyo material que Jesús hizo para su Madre”; recientemente, sin embargo,

estas frases se han entendido de manera más amplia. A pesar de la exégesis diferente, generalmente se acepta que estas palabras le dan a Marfá un lugar especial en el plan de redención que se logró en la cruz; son la expresión formal de su maternidad espiritual de todos los cristianos (Graef, 2009: 19-21).²² Aunque no es un dogma de la iglesia, la maternidad espiritual de Marfá es plenamente abrazada por la Madre Castillo, no solo basada en los temas doctrinales de la mariología franciscana y la tradición eclesial, sino muy probablemente en su conocimiento de los textos bíblicos. Castillo va aún más allá al hacer eco de la maternidad espiritual de Marfá en su poema, bajo denominaciones como “Soberana Madre”:²³

Recién parida, y doncella
fecunda, y Virgen intacta,
Soberana Madre,
como fructífera y verde palma.

Sin lugar a duda, para Castillo, lo que se logró en la cruz le da a Marfá un lugar especial: no solo es madre sino también reina de todas las criaturas, al igual que para san Francisco. Para la poeta, el título de “Soberana” no sustituye al de “Madre”: el reino de Marfá sirve para darle el poder de llevar adelante su misión materna. De hecho, además de las imágenes elevadas de Marfá como “Virgen” y “Madre”, en varias ocasiones Castillo la denomina “Reina”, como la llamaba la tradición católica (Pelikan, 1996: 71):

Esta Señora nos trajo
dones de celeste Patria.
Esta Reina nos honró
con la más divina gracia.
[...]
Sin cesar eternamente
del mundo a la Reina alaba,
siempre su bondad publica
siempre su grandeza aclama.
Sentidos míos: su Gloria,
resuena en vuestras entrañas,
y frecuentad la memoria
de la Reina soberana.

Castillo era claramente consciente de que, para los reformadores protestantes, títulos como “Reina soberana” eran vistos como presuntuosos; por lo tanto, al desplegar con frecuencia esta denominación, ella toma una posición fuerte como una católica de la contrarreforma, en un momento en que la

devoción a Marfá figuraba significativamente como tópicos contestados por la oposición protestante a los fundamentos católicos de fe.²⁴

Sabiendo que su reina y madre era también la reina del cielo, Castillo depositó su fe y su confianza en el poder intercesor de Marfá.²⁵ Por lo tanto, para Castillo, concomitante con la teología franciscana, Marfá es una poderosa intercesora entre la humanidad y Cristo. Es generalmente aceptado que las palabras de Jesús a la Virgen bajo la cruz tienen un significado más amplio y que “deben entenderse en el contexto general de la Redención que se logró en la Cruz, en la que a Marfá se le da un lugar especial” (Graef, 2009: 442). Este lugar especial se reconfirma en las escrituras, cuando los apóstoles esperan la venida del Espíritu Santo en Pentecostés [Hechos 1:13]. Se muestra a Marfá “en el oficio que debía cumplir de ahora en adelante: orando con y por la Iglesia que su Hijo había fundado” (Graef, 2009: 21). En su poema, Castillo concede inequívocamente a Marfá el lugar especial de mediadora.²⁶ Este concepto fue parte crucial del debate porque no es un principio bíblico y fue firmemente desafiado por los protestantes.²⁷ Sin embargo, la oposición de la reforma a la creencia de Marfá como mediadora no afectó la práctica de Castillo de invocar a la Virgen como *protectora* y *mediadora* en su poema. De hecho, desde la tercera estrofa, Castillo anima a los lectores a honrar a Marfá como *protectora*, orándole en la vida cotidiana:

Hónrala porque te libre
de las culpas más pesadas;
llámala, que no te aniegue
de los vicios la borrasca.

Aún más poderosos son sus apóstrofes hacia Marfá, pidiendo interceder por ella ante Jesús, para que pueda escapar de las “eternas borrascas”, como en la estrofa 44:

Por mí, Madre, pide y ruega,
para de que quietud santa
goce, y escape dichosa
de las eternas borrascas.

Y para disfrutar de la “vida eterna” con Dios, como en la estrofa 54:

Encomiéndame a tu Hijo,
para que cuando yo salga
de este mar tempestuoso,
logre la eterna bonanza.

Claramente, Castillo asocia a Marfa con la obra de salvación de Jesús como mediadora de gracia e intercesora, en contraste con los heterodoxos, que creyeron en un solo mediador: Jesucristo.²⁸

El concilio de Éfeso afirmó solemnemente a Marfa como *Theotokos*, la madre de Dios (Graef, 2009: 87). Aunque los detalles de la controversia sobre esta decisión están fuera del alcance de este trabajo, basta con aclarar que, en el tercer consejo ecuménico celebrado en Éfeso, en 431, el patriarca Nestorio de Constantinopla abogó por que Marfa se llamara *Christotokos*, para restringir su papel a la madre de la humanidad de Cristo solamente, y no a su naturaleza divina; sin embargo, su sugerencia fue derrotada por sus oponentes (Graef, 2009: 79-87). Fue el papa León el Grande (440-461) quien dictó la doctrina oficial contemporánea de Roma concerniente a la madre de Dios (Graef, 2009: 91). Así, el único título ecuménico de Marfa es el de madre de Dios, ya que es el único reconocido por todas las iglesias.²⁹ Por lo tanto, Castillo se alinea plenamente con el título oficial y alaba a Marfa como la madre del creador, enfatizando su título como *Theotokos*:

Purísima y con mil dones
 en tu concepción Sagrada;
 Madre y Virgen, al Criador
 diste leche pura y blanca.

La maternidad divina de Marfa tiene una base bíblica sólida.³⁰ Marfa es la madre de Dios por encima de todas las demás criaturas, como se la describe en la oración del *Ave Marfa*, cuyo primer verso se origina en la narrativa de la *Biblia Vulgata* de la anunciación del ángel Gabriel a Marfa de que ella se convertiría en la madre del Dios encarnado: “Ave [Marfa], llena de gracia, el Señor está contigo” [Lucas 1:28].³¹ El segundo verso, “¡Bendita tú entre las mujeres, y bendito el hijo que darás a luz!”, es también bíblico, derivado de la exclamación de Isabel al escuchar el saludo de Marfa.³² La última parte de la oración, por el contrario, no es bíblica: “Santa Marfa, Madre de Dios, ora por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte”. Esta petición combina el título postbíblico de Marfa como *Theotokos*³³ con su título de mediadora (Pelikan, 1996: 14),³⁴ de la doctrina mariana según la cual puede interceder por los creyentes en la tierra.³⁵

Castillo honra ambos títulos, pero su poema también toca otro aspecto importante del debate: Marfa como “segunda” Eva. En Génesis [3:15], el llamado *Proto-Evangelium*, Dios promete derrotar a Satanás mediante la operación de “la mujer” y “su simiente”. Esta tradición identifica a “la mujer” como la Virgen Marfa y a “la simiente” como Jesucristo, destacando la importancia de la Virgen en la salvación humana: Marfa es la “Segunda Eva”, quien “por

medio de su obediencia reparó el daño causado por la primera” (Graef, 2009: 1).³⁶ El paralelismo Eva-Marfá apareció en el siglo II y ha perdurado en su lugar desde entonces.³⁷ Según Sarah Jane Boss (2007: 171): “este [paralelismo] puede entenderse como una señal de que Marfá comparte esencialmente la misma condición humana que su antecesora. Sin embargo, al menos en los últimos siglos, por lo general se ha hecho hincapié en los contrastes, más que en las similitudes entre las dos mujeres”. El contraste es especialmente notable en los temas de obediencia y desobediencia, incredulidad y fe, vida y muerte. La fuerte oposición entre la fiel y obediente Marfá y la pecadora y tentadora Eva ha persistido en las siguientes generaciones de católicos. Castillo se ocupa de la oposición en su propio contexto: hace uso del motivo de la segunda Eva, contrastando la desobediencia de Eva con la obediencia de Marfá.³⁸ Así, en la estrofa 13, escribe:

De Eva la inobediencia
dejó la puerta cerrada
del Paraíso; mas Marfá
la dejó patente y franca.

Continúa en la estrofa 14:

Por Eva ha tenido el hombre
la sentencia más contraria,
y por Marfá el camino
que nos conduce a la Patria.

La desobediencia de Eva a un mandato divino resultó en la muerte, mientras que la obediencia de Marfá se manifestó en la salvación para toda la raza humana. La comparación Eva-Marfá refuerza el papel de la segunda como madre de la raza humana y poderosa intercesora para toda la humanidad.³⁹ Para Castillo, Marfá es sin duda la mediadora que da a los mortales la “morada eterna” (estrofa 53).

Finalmente, Castillo se adhiere en su poema al dogma de la inmaculada concepción. Aunque, como se mencionó anteriormente, el papa Pío IX proclamó como dogma de fe a la inmaculada concepción solo en 1854 –más de una centuria después de la muerte de Castillo y luego de haber sido discutido durante siglos–, esta fue ampliamente mantenida como doctrina y celebrada por los católicos en la América española colonial antes de entonces.⁴⁰ Esto coincide con el argumento de Pelikan (1996: 216) sobre la necesidad de la historia social de formular, y si es posible responder al menos en parte, preguntas sobre los movimientos de ideas y prácticas de la iglesia, y en qué direcciones se movieron: “De la fe de la persona común a la liturgia, el credo y el

dogma, o al revés”. La forma en que Castillo presenta su creencia en la inmaculada concepción en su poema, pasando por una exhortación muy delicada, le da a la inmaculada las características del dogma de la iglesia. En la estrofa 30, por ejemplo, escribe:

Hermosa toda y sin señas
de la más pequeña mancha,
haz que puros te alabemos
con diligencia y con ansia.

Aunque, como otros poetas, Castillo no llama “inmaculada” a María en el poema, escribe sobre ella como “sin señas de la más pequeña mancha”.⁴¹ La Virgen es retratada no solo como inmaculada y mediadora para los pecadores, sino como triunfante sobre el diablo al abrir la entrada al cielo, como en la siguiente estrofa:

Por quien nuevo gozo el mundo
logra, ¡oh Bienaventurada!
Y con cuya fe se mira
del cielo abierta la entrada.

Mi análisis del poema de Castillo «Elogios y súplicas a María Santísima» pretende ampliar nuestra comprensión no solo de su poesía mística sino de la “teología feminista” barroca en general. En las naciones católicas, la veneración de la Virgen se fortaleció después de la reforma protestante (Graef, 2009: 290).⁴² Paralelamente al avance del pensamiento teológico moderno instituido por Trento, nuevas devociones marianas, como el rosario, surgieron como prácticas espiritualmente recomendables, al igual que lo hicieron originales modelos de escritura asociados con las nuevas formas de devoción, adaptadas a la experiencia individual de hombres y mujeres. Una fuente documental importante para estos modelos son las autobiografías espirituales producidas en los monasterios (Bilinkoff, 2005: 5). Tal es el caso de *Su vida* de la Madre Castillo,⁴³ que, como su poesía, inscribió su teología. Examinemos ahora cómo la relación de Castillo con María, como se representa en su narración en prosa, se caracteriza en su poema.

Si bien la autobiografía de Castillo comienza con una invocación a la Virgen María y explica cómo la ferviente piedad mariana de su padre fue fundamental para su propia vida devocional, su texto no se centra en la devoción mariana. En mi opinión, *Su vida* es esencialmente cristocéntrica.⁴⁴ No obstante, aunque en *Su vida* aparecen pocas visiones marianas —tres en total—, la oración contemplativa es un elemento central de la práctica devocional de Castillo (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 175); y la evocación de la devo-

ción y tradición marianaes decisiva en su vida espiritual. Castillo revela así conexiones significativas con la celebración de importantes fiestas marianas, como la inmaculada concepción (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 183) y la asunción (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 145), las dos fiestas principales franciscanas,⁴⁵ ya que la asunción también fue uno de los puntos focales de la vocación de san Francisco de Asís (Fehlner, 2008: 77). La alusión a los días festivos marianos en *Su vida*, como parte del calendario litúrgico, es central en la construcción del marco temporal del texto de Castillo. En efecto, ella comienza algunos párrafos haciendo referencias a festividades especiales, en las que participaba aun cuando estuviera enferma: “Pues, aunque proseguía así, como si estuviera buena, asistía a todo lo que se ofrecía en la sacristía, a disponer la fiesta de Nuestra Madre...” (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 82); “La víspera de la Asunción de Nuestra Señora...” (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 145); “Cuando estando rezando maitines, la víspera de la Purísima Concepción de la Virgen Madre de Dios...” (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 183). Estas referencias definen el tiempo de la obra y subyacen a importantes puntos teológicos avalados por la orden de santa Clara.

El difícil temperamento de Castillo era bien conocido y a menudo ella se retrataba a sí misma como una pecadora atormentada.⁴⁶ Su temor constante a su falta de virtud encontró consuelo en la infinita misericordia de la intercesión de la madre de Dios (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 65). Para Castillo, solo Cristo y el favor de su santísima madre podían conceder cualquier perdón por su estado imperfecto y apático (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 77). Atribuye repetidamente la cura de sus enfermedades y tribulaciones a la intercesión de la Virgen (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 114).⁴⁷ Se arrodillaba constantemente y oraba a Dios y a la santísima Virgen para remediar sus dolores, independientemente de su naturaleza (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 188).⁴⁸ Sin embargo, probablemente fue el poder de la Virgen contra los malos espíritus –tal como Dios se lo reveló en una visión y por lo tanto creída firmemente por la monja atormentada– lo que fue más útil para una mujer constantemente atacada por el diablo (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 107). Durante sus encuentros más horribles con Satanás, el único remedio para su temor era abrazar una imagen de la Virgen Marfá y de san Ignacio (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 151). Pasaba noches sin dormir llorando a las imágenes de la Virgen, luchando contra los dolores de la muerte (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 80). Mientras estaba en esta situación, por lo general seguía la recomendación de Cristo de viajar en peregrinación con su alma y su espíritu a los templos donde los cristianos veneraban imágenes milagrosas de su madre más bendecida. Cuando tenía la oportunidad, leía un libro sobre “Nuestra Señora de la Manta” y su aparición milagrosa. Aunque, en el poema, Castillo se refiere a Marfá como reina, la Virgen la ayudó más en su posición de madre que en la de reina.⁴⁹

Además de abordar el papel prominente de Marfá en la lucha espiritual contra los malos espíritus, la obra de Castillo clama a Marfá principalmente como mediadora y cuidadora. En consonancia con lo que proclama en su poema, Castillo testimonia en *Su vida* cómo la devoción a la Virgen Marfá tiene el poder de salvar las almas de las personas cambiando la condenación eterna por la condena temporal (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 8), disolviendo lazos y cadenas pecaminosas (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 46-47). Una de sus visiones reafirmó en ella el gran poder intercesor de la santísima Virgen para las almas del purgatorio (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 160). Sin duda, la intercesión de la Virgen Marfá era necesaria para su salvación y la de todas las almas en el purgatorio. Pero la cuestión importante aquí es cómo Castillo asume el poder de Marfá para sí misma. En *Su vida*, la monja exhibe su propio poder espiritual como intermediaria entre Dios y los hombres. Su narración se convierte en un testimonio espiritual de un poder intercesor conferido, como ella afirma, directamente por Dios.⁵⁰

Los elementos de la devoción de Castillo son dados de manera equilibrada, tanto por Dios como por la Virgen. Castillo elimina toda jerarquía y establece la igualdad entre la devoción al Señor y la devoción a la Virgen. En general, reza simultáneamente a la Virgen y a Jesús. Para la monja neogranadina, la madre y el hijo son casi inseparables. Una de las referencias más poética y hermosa que hace a la Virgen es una que escucha directamente de la boca del Señor:

¿No es tu Madre, y Madre de su esposo? ¿Pues, qué temes? ¿No es escogida como el sol, para alegrar, beneficiar y vivificar, desde el águila real hasta la más pequeña avecilla, desde el león coronado hasta el animalito más pequeño, desde el cedro del Libano hasta el hisopo y hierba más humilde[s]? (Achury Valenzuela, 1968, vol.1:212).

El Señor continúa exhortándola a disfrutar de las obras de caridad de la Virgen, a caer a sus pies y beber de “esta fuente purísima” (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 212). Todas estas razones alientan a la monja a confiar en su madre espiritual y le dan la fuerza para soportar mejor sus penas y ansiedades. Compasivo con Castillo por su temor a las inclinaciones malignas, en momentos de grandes congojas el Señor le recuerda el poder de su madre misericordiosa. La imagen que la madre compasiva representa en esta referencia a la Virgen ilustra claramente la mariología de Castillo.

La vida de Castillo y su poema son fuentes confiables para explorar su comprensión de Marfá. Sus visiones exhiben fielmente las enseñanzas marianas y la devoción de la tradición franciscana colonial. Como era costumbre, siempre buscó ayuda y favor tanto de Jesús como de la Virgen Marfá (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 213-214). La madre no está separada del dominio

y del poder del hijo. Castillo hace una distinción importante en su devoción al pedirle a Jesús que haga las cosas directamente por nosotros y al solicitarle a la Virgen Marfá que interceda en nuestro nombre. Las oraciones de Castillo pasaban Jesús a través de Marfá, como se esperaba tradicionalmente, pero, para la monja, Marfá es inseparable de la obra de Jesús. A través de sus oraciones a la Virgen Marfá, los cuerpos son sanados, las almas se preservan del mal y los espíritus condenados son absueltos. Castillo no tenía ninguna duda sobre la eficacia de la devoción mariana. Tal vez por esta razón distingue en su obra –tanto en su poema como en su narrativa de vida– entre la veneración de la Virgen como madre protectora e intercesora y la adoración de Dios como principio rector de la vida humana. Por lo tanto, aunque el culto de Marfá fue completamente aceptado e integrado en las prácticas devocionales y literarias en el mundo moderno temprano, Castillo despliega el poema para difundir su conocimiento de la doctrina mariana y así avanzar sus argumentos en torno a la veneración de la Virgen. Las enseñanzas teológicas de Castillo sobre la devoción y la doctrina mariana, entonces, reflejan su propia imagen, como vemos en *Su vida*. Su poema a la Virgen le ofrece un sitio en el que explorar y expresar su propia espiritualidad y pensamientos teológicos, una práctica generalmente reservada para los hombres.

NOTAS

- ¹ Las traducciones de las citas de fuentes en inglés son de mi propia autoría.
- ² Para una edición completa de los *Afectos espirituales* ver Darío Achury Valenzuela (1968). Para estudios recientes sobre la Madre Castillo, véanse, entre otros, Kathryn McKnight (1997), Kristine Ibsen (1999) y Clara E. Herrera (2013).
- ³ El poema está compuesto por 59 estrofas de cuatro líneas, con versos de sílabas variables, en esquema de rima asonante la segunda y cuarta línea (Achury Valenzuela, 1968, vol. 2: 501-507).
- ⁴ La poesía mística de monjas se refiere a su unión, de alguna manera, con la divinidad. *Elogios y súplicas a María Santísima* de Castillo es más bien un poema religioso o devocional. Este tipo de poema, en alabanza a la Virgen, fue un “rico tema de las diferentes generaciones del *cancionero* en la literatura de finales del siglo XIV al XV” (Twomey, 2008: 4). Cabe destacar que el título del poema de Castillo coincide casi en su totalidad con el título de un poema del poeta medieval Gómez Manrique (1412-1490), «Loores e suplicaciones a Nuestra Señora», publicado en su *Cancionero*. Se trata de una composición dirigida a Marfá, cuyas siete estrofas hablan no solo de su virginidad, sino de otros dogmas teológicos importantes como la rebelión de Lucifer, el pecado de Eva y el concepto de la santísima trinidad. Es un poema teológico en el sentido de que conduce a una mejor comprensión de Dios, al igual que el de Castillo. Para un breve estudio sobre la poesía religiosa de Gómez Manrique ver Scholberg (1984).

- 5 El papel de Marfa en el pensamiento cristiano está lejos de estar unificado. El sacerdote estadounidense Raymond E. Brown y un grupo de eruditos de diferentes orígenes de la iglesia trabajaron en este tema muy divisivo y publicaron sus resultados. La tarea consistía en ver si podían llegar a un acuerdo sobre una presentación de los datos del *Nuevo Testamento* concernientes a Marfa (Brown 1978: 294). Aunque el estudio deja al lector algunas preguntas, proporciona una visión crítica importante sobre el lugar teológico de Marfa en el cristianismo.
- 6 La opinión de la iglesia católica sobre este tema está bien expresada por Douglas Nnamdi Egbunu (2014: 271): “Esos dogmas necesariamente se desarrollaron en la Iglesia desde la Antigüedad. La justificación de la Iglesia Católica Romana de los dogmas de, por ejemplo, la Inmaculada Concepción y la Asunción de Marfa, se basa en la validez del principio del desarrollo de la doctrina cristiana, la enseñanza implícita de las Escrituras y la tradición de la Iglesia, y sobre todo, la creencia de que la Iglesia, bajo la guía perpetua del Espíritu Santo, no puede cometer errores doctrinales”. Los protestantes, por otra parte, “dudan de la afirmación de que las doctrinas teológicas católicas romanas posteriores sobre Marfa, en particular la eterna virginidad, la Inmaculada Concepción y la Asunción puedan encontrar una base en el Nuevo Testamento” (Maunder, 2007: 16).
- 7 Coyle (1996: 49-64) presenta la evolución de la imagen de Marfa a través de diferentes períodos de tiempo y las implicaciones de su imagen sobre las oraciones y devociones dedicadas a ella. Afirma que el verdadero impulso del culto mariano comenzó en el concilio de Éfeso en 431, y en el siglo XII la devoción a Marfa estaba muy extendida. Sin embargo, en el siglo XVI, el culto exagerado de la Virgen “fue eliminado por los reformistas en todos los países protestantes”. Para los reformadores protestantes, el culto a Marfa demostró la “falta de confianza en la gracia y la misericordia de Dios comunicadas solo a través de Cristo”. Rechazaron su veneración por motivos cristológicos. La contrarreforma católica respondió a los ataques protestantes con una fuerte devoción mariana que fue transferida con éxito a los territorios americanos.
- 8 Para una visión general de la doctrina de la inmaculada concepción, véase Graef (2009). Para obtener información detallada sobre la historia de la doctrina y una bibliografía del problema desde 1830 a 1955, véase O’Connor (1958: 532-621). Por su parte, Lesley K. Twomey (1997) dedica un capítulo a la cuestión de la inmaculada concepción y un libro entero al tema de la naturaleza pecaminosa de la Virgen en la poesía ibérica del siglo XX (Twomey, 2008). Por último, para aquellos interesados en la fabricación iconográfica y la configuración de la imagen de la inmaculada concepción, véase el libro resultado de la exposición “Intacta Marfa. Política y religiosidad en la España barroca”, realizada en el Museo de Bellas Artes de Valencia en 2017 (53 obras sobre el proceso de la fabricación de la devoción a la inmaculada concepción), editado por Pablo González Tornel (2017).
- 9 A menos que se indique de otra manera, la información histórica sobre el debate acerca del tema de la inmaculada concepción se encuentra en Graef (2009: 169-339).

- 10 Los interesados en los principios teológicos de la orden dominica deben comenzar por leer Georgina R. Galbraith (1925), que contiene una muy completa bibliografía sobre el tema. Para información introductoria y bibliográfica sobre la teología de la orden franciscana, véanse Mews y Renkin (2010).
- 11 Como se lee en Graef (2009: 30, 47, 60), el papel de Marfá como participante activa en la gran obra de la redención ha sido considerado desde los primeros teólogos cristianos. Similarmente a la libertad de Marfá del pecado original, su muerte y ascunción, la intercesión y la cooperación de Marfá en la obra de redención también han sido una parte crucial del debate.
- 12 José Augusto Sánchez Pérez (1943: 6) prueba que no hay nación como España que “presente pruebas tan contundentes de la constancia e intensidad en el culto a Nuestra Señora” a través de la historia (su investigación termina en 1936). En su libro, el autor presenta una relación histórica de centenares de sitios geográficos que se conocen con el nombre de Santa Marfá, seguido de la indicación del lugar de las diversas advocaciones o denominaciones de la Virgen Marfá en España, ordenadas alfabéticamente (Sánchez Pérez, 1943: 5). Lo acompañan láminas con las efigies de Marfá (románicas y góticas) e imágenes con advocación determinada.
- 13 Hubo una producción significativa de temas religiosos y cultos marianos a través de la América colonial. Para una visión general, véanse Morgan (2002) y García Ayluardo y Ramos Medina (1997). Para un análisis específico del papel de la Virgen Marfá en la vida espiritual de los místicos de Nueva Granada, véase Herrera (2013). A través de sus visiones, estos místicos afirman su poder espiritual como intermediarios entre Dios y los hombres, apropiando la misión intercesora atribuida a la Virgen.
- 14 Estas invocaciones ya habían aparecido en la devoción franciscana a la Virgen, como se puede ver en la “Oración a la Virgen Marfá” de san Francisco de Asís (Henderson, 2016: 30).
- 15 La fiesta de la anunciación, celebrada el 25 de marzo, es una de las fechas más importantes del calendario litúrgico de la iglesia. Celebra la encarnación real de Cristo, el verbo hecho carne en el vientre de su madre. Aún más que otras festividades marianas, esta última es “una celebración conjunta de Cristo y la Virgen” (Torrell, 2010: 189).
- 16 Según el pensamiento cristiano griego, es a través de su respuesta que Marfá lleva a cabo la voluntad de Dios. Los pensadores cristianos griegos argumentaron que “la gracia de Dios siempre operó, respetando la libertad e integridad humana y, por lo tanto, como en el caso definitorio de Adán y Eva, arriesgando a la desobediencia” (Pelikan, 1996: 87). Como afirma Torrell (2010: 240), en algunos pasajes de la *Biblia* vemos que Marfá, mientras se abandonó a la voluntad del Señor, no se sometió pasivamente.
- 17 La evidencia del avance del culto de la Virgen basado en los elementos físicos y morales de la participación de Marfá en la encarnación se puede ver en los cambios de las representaciones visuales de la Virgen y la palabra escrita sobre ella (Boss, 2007).

- ¹⁸ La rosa como símbolo de la Virgen María tiene una larga historia en la tradición cristiana. Para otra explicación, véase Anne Winston-Allen (1999).
- ¹⁹ Egbuonu expone diferentes posiciones feministas con respecto a la imagen de María. De acuerdo con el autor, en la iglesia católica posterior al Vaticano II, la evolución y el crecimiento del movimiento feminista ha venido generando influencias tanto positivas como negativas en la mariología. En el lado positivo, la iglesia ha sido testigo del surgimiento de muchas académicas reconocidas, cuyos escritos han tenido un gran impacto en la mariología al infundirle una calidad femenina única. En el lado negativo, las feministas católicas no forman un grupo homogéneo. Las escritoras feministas han adoptado diferentes enfoques de la mariología y algunas de ellas han tomado posiciones que parecen minimizar la humilde y pobre María, y la virginidad perpetua, entre otros aspectos, y así sus escritos han contribuido a la marginalización de la mariología (Egbuonu, 2014: 140-158).
- ²⁰ Mateo [12:46], Mateo [13:55], Marcos [3:31], Juan [2:12], Juan [7:3, 5].
- ²¹ Desde el punto de vista de los franciscanos, la teología de la inmaculada concepción postula la virginidad perpetua de María (Fehlner, 2008: 84).
- ²² Un estudio completo de la definición de la maternidad espiritual de María se puede encontrar en Egbuonu (2014). El autor analiza los mejores argumentos en apoyo de la maternidad espiritual de María (una extrapolación de su maternidad divina, su inspiración de todos los seguidores de Cristo como madre espiritual, su activa cooperación en la redención de la raza humana, su papel en la iglesia como mediadora de las gracias), y los mejores argumentos contra el título (exacerbación de los problemas ecuménicos, multiplicación cuantitativa de títulos para María, posición ambigua de María *vis a vis* de Jesús, carente de sólidos cimientos bíblicos, en conflicto con la iglesia como madre de los católicos).
- ²³ Tanto en *Su vida* como en sus *Afectos espirituales*, Castillo demuestra un profundo conocimiento de las pruebas bíblicas, si no de la *Biblia* misma (Ibsen, 1999: 52).
- ²⁴ Uno de los teólogos más influyentes de la reforma protestante, Juan Calvino, considera como blasfemos títulos como “reina del cielo”, “estrella de la salvación”, “puerta de la vida” y otros, como lo expresa en su comentario sobre el evangelio de san Lucas (Calvin, 2013: 21-42).
- ²⁵ Aunque las referencias a María como reina en oraciones e himnos como el *Salve Regina* y la letanía de Loreto habrían sido parte de la devoción católica durante siglos, no fue sino en 1954 que el papa Pío XII instituyó la fiesta del reinado de María, popularmente conocida como la “coronación”, confirmando la posición de María junto a Cristo rey (Graef, 2009: 402). En la Audiencia General del 23 de julio de 1997, el papa Juan Pablo II retoma el tema y aclara que “Cristo es Rey no solo porque es Hijo de Dios, sino también porque es el Redentor; María es Reina no solo porque es Madre de Dios, sino también porque, asociada como la nueva Eva con el nuevo Adán, cooperó en la obra de la redención de la raza humana” (Juan Pablo II: 1997).
- ²⁶ A pesar de que Castillo no menciona en *Su vida* haber leído la *Mística Ciudad de Dios* de sor María Jesús de Ágreda, este libro fue muy popular en la América espa-

ñola colonial en el siglo XVII. Contiene la historia y la vida de la Virgen Marfa como “revelada” a la autora, franciscana española, y en ella la Virgen está representada como un espejo de Dios y “Medianera única del linaje humano” (*Mística Ciudad*, cap. 19, párrafo 297). La influencia de Ágreda en las místicas de la Nueva Granada está bien documentada en Herrera (2013: 138-147).

- ²⁷ De acuerdo con las enseñanzas de los reformadores “el hombre no puede hacer absolutamente nada para cooperar con Dios y todo se debe totalmente a su gracia”. Por lo tanto, todo proviene de Dios sin ninguna cooperación humana (Graef, 2009: 283).
- ²⁸ Con respecto al papel de Marfa como mediadora, en el *Lumen Gentium*, una de las cuatro constituciones promulgadas por el concilio Vaticano II, se declaró que en el sufrimiento con Cristo mientras murió en la cruz “ella cooperó en la obra del Salvador, de una manera totalmente singular, mediante la obediencia, la fe, la esperanza y el amor ardiente, para restaurar la vida sobrenatural en las almas. Por lo que ella es nuestra Madre en el orden de la gracia” (Pablo VI, 1964).
- ²⁹ Aunque tanto los primeros como los últimos reformadores aceptaron el título de *Theotokos* para Marfa, estos no estaban de acuerdo con el uso del título por parte de la iglesia católica como base de una mariología independiente (Egbuonu, 2014: 16).
- ³⁰ En las escrituras, Marfa es la madre de Jesús, Dios hijo. Véanse, por ejemplo: Mateo [1:18-25], Lucas [1:26-56], Juan [1:12-14].
- ³¹ El *Magnificat*, cantado por Marfa en respuesta a las alabanzas de Isabel por su fe, confirma el punto de vista de Marfa como bendecida: “Porque he aquí, de ahora en adelante, todas las generaciones me tendrán por bienaventurada” [Lucas 1:48].
- ³² Según Lucas [1:42].
- ³³ El consejo de Éfeso decretó en 431 que Marfa es *Theotokos* porque su hijo Jesús es una persona que es a la vez Dios y hombre, divino y humano. Para una discusión completa sobre los orígenes del título “madre de Dios”, ver Pelikan (1996).
- ³⁴ La noción de Marfa como rescatadora de la raza humana, como gran intercesora de toda la humanidad y, por lo tanto, como participante clave en la gran obra de redención ya había sido discutida por Irenaeus, el primer gran teólogo cristiano, en el siglo II, y ampliada más tarde por otros teólogos (Graef, 2009: 31). La doctrina mariana medieval se encuentra en la argumentación del padre del escolasticismo, Anselm de Canterbury (m. 1109), de que la maternidad divina de Marfa, en estricto paralelismo con la paternidad de Dios, necesariamente la lleva a participar en la obra de redención de Cristo, por lo que sus oraciones son tan necesarias para nuestra salvación como la propia encarnación (Graef, 2009: 167-169). Esto se convierte en un importante punto de división entre creyentes y entre iglesias, como se explica en detalle en Pelikan (1996: 154-155): según la reforma, “no necesitamos ningún mediador aparte de Dios”.
- ³⁵ Varios teólogos han basado los poderes de intercesión de Marfa en el milagro de Caná (Graef, 2009: 177). Basándose en este episodio bíblico, por ejemplo, san

Bernardo afirma: “ella ciertamente será escuchada por su Hijo, y el Hijo por el Padre” (Graef, 2009: 187).

- ³⁶ Esta interpretación católica se basa en una traducción errónea de la *Vulgata*. El verso es uno de los más estudiados, especialmente por su importancia en “la enseñanza de Marfá como Segunda Eva” (Pelikan, 1996: 174). A veces encontramos a Marfá representada con el pie en la cabeza de la serpiente en el arte pictórico cristiano. Diferentes interpretaciones de este pasaje, desde la tradición temprana de la iglesia a través de la literatura mariana actual, son presentados por Graef (2009: 1-3). Particularmente importante es la elaboración del motivo de la Segunda Eva realizada por Ireneo (ca. 130-200), el primero de los grandes teólogos de la cristiandad; Tertuliano; y Origen (Graef, 2009: 30-36).
- ³⁷ Twomey (2008: 77-82) muestra cómo la literatura temprana en España está marcada por la devoción a la Virgen y por su asociación con Eva en el *Proto-Evangelio*, como se puede ver en la poesía de Gonzalo de Berceo, Alfonso X *el Sabio* y Juan Ruiz. Todos ellos, con diferentes enfoques, ilustran la oposición entre Marfá y Eva, entre el bien y el mal, entre la obediencia y la desobediencia.
- ³⁸ Coyle llama nuestra atención sobre el paralelismo Eva-Marfá en tiempos más recientes. Cuando el papa Pío IX proclamó el dogma de la inmaculada concepción comparó a Marfá con una Eva prelapsaria. El concilio vaticano II (1962-1965) volvió a utilizar la tipología Eva-Marfá, citando a Ireneo y Jerónimo, y en 1988, en la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, Juan Pablo II reflexionó extensamente sobre la analogía Eva-Marfá (Coyle, 1996: 85). Más recientemente, feministas han criticado el paralelismo Eva-Marfá; ver, por ejemplo, el análisis de la tradición de los símbolos marianos por Coyle (1996: 79-91) y el artículo seminal de Gloria J. Thurmond (2007).
- ³⁹ El título “Mediatress”, de origen griego, no entró en uso general en occidente hasta el siglo XII (Graef, 2009: 134). El teólogo y filósofo medieval italiano Buenaventura, por ejemplo, afirma que “ella es la mediadora entre nosotros y Cristo, como Cristo lo es entre nosotros y Dios” (Graef, 2009: 222).
- ⁴⁰ Mientras que la explicación de Scotus de la inmaculada concepción todavía fue cuestionada, especialmente por los dominicos, en 1476 el papa Sixto IV, franciscano de quien recibe su nombre la capilla sixtina, se conmovió favorablemente en la celebración de la fiesta de la inmaculada concepción. Desde entonces, la fiesta fue celebrada por la mayoría de los católicos del mundo (Goffen, 1986: 229).
- ⁴¹ Leslie K. Twomey examina el uso del *Cantar de los Cantares* para apoyar la doctrina de la inmaculada concepción y cómo los poetas del siglo XV utilizaron figuras poéticas y alusiones a él, como cuando la Madre Castillo se dirige a Marfá como “sin señas de la más pequeña mancha” (Twomey 2008: 105-139).
- ⁴² La iglesia reclama la posición central de Marfá contra el ataque protestante a través de sitios especiales como las iglesias jesuitas, una de las fuerzas impulsoras de la contrarreforma. La capilla de la Madonna della Strada conserva la imagen de Marfá, por ejemplo, de una iglesia dada a San Ignacio en 1540, con el fresco de

la cúpula que representa a la Virgen y Jesús intercediendo por la humanidad en medio de ángeles y la comunión de los santos (Miola 2007: 14).

- ⁴³ El Rosario, una oración contemplativa claramente de carácter mariano, se hizo muy popular especialmente dentro la orden dominica; más tarde fue adoptado por los jesuitas, con quien la Madre Castillo tuvo una relación especial (Graef, 2009: 290).
- ⁴⁴ En este sentido, Madre Castillo difiere de otros místicos y visionarios famosos. Santa Elizabeth de Schoenau (¿1127?-1164), Santa Brígida de Suecia (1303-1373), Marfa de Jesús de Ágreda (1602-1665) y la hermana Anne Catherine Emmerich (1774-1824), por ejemplo, todas escribieron narraciones vibrantes de la vida de la santísima Virgen para promover la devoción mariana. Se puede encontrar una bibliografía completa de estas narraciones en Raphael Brown (1951: 229-231).
- ⁴⁵ Epifanio (m. 403) fue el primer testigo de la noción de la ascunción corporal de Marfa al cielo (Graef, 2009: 56). El tema de la ascunción ganó terreno y la aceptación cada vez mayor de la ascunción corporal de Marfa se debió a la celebración en varias localidades de una fiesta en honor a la muerte de Marfa y de escritos apócrifos que relataban su paso y recepción al cielo (Graef, 2009: 104). Se cree que la ascunción (15 de agosto) se celebró por primera vez alrededor de 650 y se convirtió en el principal festival mariano (Graef, 2009: 111). La doctrina de la ascunción fue definida dogmáticamente por Pío XII el 1 de noviembre de 1950. La interpretación frecuente de algunos teólogos de la mujer que aparece en Apocalipsis 12 como la santísima Virgen Marfa sirvió de inspiración para representaciones posteriores de la ascunción (Graef, 2009: 104).
- ⁴⁶ Para una extensiva exposición del temperamento de Castillo, véase Herrera (2013: 157-210).
- ⁴⁷ No solo oraba a la Virgen Marfa por sus enfermedades, sino que tuvo visiones de sus santos favoritos. En la cima de su enfermedad, por ejemplo, vio a santo Domingo arrodillado ante la gran reina, orando por ella. Y vio lo que pensaba que era un ángel, aconsejándole que se encomendara mucho a este glorioso santo, tan amado por la reina de los ángeles (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 175). Mientras tenía esta visión, algunas monjas de otra celda oraban y cantaban para ella la Salve a la Virgen, con una imagen de la santísima Virgen del Rosario, que tenía a santo Domingo arrodillado a sus pies, como ella lo vio en su visión. Ella asegura que las monjas testificaron que el santo comenzó a sudar profusamente, exactamente en el momento en que ella estaba pidiendo su ayuda con gran devoción (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 175).
- ⁴⁸ Incluso cuando, como abadesa, ella tenía que tratar con problemas económicos en el convento, clamaba al Señor y a Marfa, madre de vida y misericordia (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 181).
- ⁴⁹ Castillo se refiere aquí a un libro sobre la Virgen de Guadalupe (Achury Valenzuela, 1968, vol. 1: 91). Según dos relatos publicados en 1640, en español y en náhuatl, respectivamente, la Virgen se apareció al campesino Juan Diego el 9 de diciembre de 1531, en las laderas de la colina del Tepeyac, cerca de la ciudad de México. La imagen de la Virgen, milagrosamente impresa en la tela de la capa del campesino o manta, le da sentido a su título.

- ⁵⁰ Esto se puede ver, por ejemplo, en el capítulo ocho, donde narra la muerte de su padre y el momento en que este confía en ella para la salvación de su alma; y en el capítulo 38, donde el estado del alma de su hermana le es mostrado de diversas maneras.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHURY VALENZUELA, Darío [Ed.] (1968): *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de Castillo*, 2 vols., Bogotá, Banco de la República.
- BILINKOFF, Jodi (2005): *Related Lives: Confessors and their Female Penitents 1450-1750*, Ithaca, Cornell University Press.
- BOSS, Sarah Jane [Ed.] (2000): *Empress and the Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary*, London, Cassell.
- BOSS, Sarah Jane [Ed.] (2007): *Mary: The Complete Resource*, Oxford, Oxford University Press.
- BROWN, Raphael (1951): *The Life of Mary as Seen by the Mystics*, Milwaukee, The Bruce Pub. Co.
- BROWN, Raymond E., Karl P. DONFRIED, Joseph A. FITZMYER & REUMANN, John [Eds.] (1978): *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Philadelphia, Fortress Press.
- BUBY, Bertrand (1994): *Mary of Galilee: Mary in the New Testament*, vol. 1, New York, Alba House.
- CALVIN, John (2013): *Calvin's Complete Commentaries*, E4 Group, FreeBibleSoftware.com.
- CASTILLO, V. M. Francisca Josefa de (1968): *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*, 2 vols., Bogotá, Banco de la República.
- COYLE, Kathleen (1996): *Mary in the Christian Tradition: From a Contemporary Perspective*, Herefordshire, Gracewing House.
- EGBUONU, Douglas Nnamdi (2014): *Vatican II on Mary: The Case for the Definition of the Spiritual Motherhood of Mary*, Indiana, Author House.
- FEHLNER, Peter (2008): "The Franciscan Mariological School and the Coredemptive Movement", *Marian Studies*, Ohio, 59, 8, pp. 59-88.
- GALBRAITH, Georgina R. (1925): *The Constitution of the Dominican Order, 1216 to 1360*, Manchester, Manchester University Press.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara y RAMOS MEDINA, Manuel (1997): *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GOFFEN, Rona (1986): "Friar Sixtus IV and the Sistine Chapel", *Renaissance Quarterly*, 39, 2, pp. 218-262.
- GÓMEZ MANRIQUE (2009): *Cancionero de Gómez Manrique, Tomo Segundo*, editor: Antonio Paz y Meliá, BiblioBazaar.

- GONZÁLEZ TORNEL, Pablo [Ed.] (2017): *Intacta María: Política y religiosidad en la España Barroca*, Valencia, Generalitat Valenciana.
- GRAEF, Hilda (2009): *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, Indiana, Christian Classics.
- Henderson, Mary (2016): *Virgin Mary: Powerful Prayers and Novenas to the Blessed Mother*, s/d de lugar, Kindle.
- Herrera, Clara E. (2013): *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*, Barcelona, Paso de Barca.
- IBSEN, Kristine (1999): *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida.
- JUAN PABLO II (1997): "Audiencia General del 23 de julio de 1977". Consultado el 25.11.2018, disponible en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1997/documents/hf_jp-ii_aud_23071997.html].
- LODGE, Thomas (1596): *Prosopopeia: The Tears of Mary*, London, Printed for E. White.
- MARAVALL, José Antonio (2012): *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel.
- MAUNDER, Chris (2007): "Mary in the New Testament and Apocrypha". En S. J. Boss (Ed.), *Mary: The Complete Resource*, New York, Oxford University Press, pp. 11-46.
- McKNIGHT, Kathryn (1997): *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1881): *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la pública recepción*, Madrid, Imprenta de F. Maroto e hijos.
- MEWS, Constant J. y RENKIN, Claire [Eds.] (2010): *Interpreting Francis and Clare of Assisi: from the Middle Ages to the Present*, Melbourne, Broughton Publishing.
- MIOLA, Robert S. [Ed.] (2007): *Early Modern Catholicism: An Anthology of Primary Sources*, Oxford, Oxford University Press.
- MORGAN, Ronald J. (2002): *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity 1600-1810*, Tucson, University of Arizona Press.
- New International Version. Holy Bible* (2011): Michigan, Zondervan.
- NAVARRO SORNI, Miguel (2017): "The Immaculate Conception: From Mystery to Dogma". En P. GONZÁLEZ TORNEL (Ed.), *Intacta María: Política y religiosidad en la España Barroca*, Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 337-343.
- O'CONNOR, Edward D. [Ed.] (1958): *The Dogma of the Immaculate Conception: Its History and Significance*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- PABLO VI (1964): "Lumen Gentium: Constitución dogmática sobre la iglesia" [en línea]. Consultado el 25.11.2018, en [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_be.html].
- PELIKAN, Jaroslav (1996): *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven-London, Yale University Press.

- SÁNCHEZ PÉREZ, José Augusto (1943): *El culto mariano en España*, Madrid, CSIC-Instituto Antonio de Nebrija.
- SCHOLBERG, Kenneth (1984): *Introducción a la poesía de Gómez Manrique*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- THURMOND, Gloria J. (2007): "Ecology and Mary: An Ecological Theology of Mary as the New Eve in Response to the Church's Challenge for a Faith-Based Education in Ecological Responsibility", *Journal of Catholic Education*, 11, 1, pp. 27-51.
- TORRELL, Jean-Marie (2010) : *La Vierge Marie dans la foi catholique*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- TWOMEY, Lesley K. [Ed.] (1997): *Faith and Fanaticism: Religious Fervor in Early Modern Spain*, Aldershot, Ashgate.
- TWOMEY, Lesley K. (2008): *The Serpent and the Rose: The Immaculate Conception and Hispanic Poetry in the Late Medieval Period*, Leiden, Brill.
- VILADESAU, Richard (2008): *The Triumph of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Renaissance to the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press.
- WINSTON-ALLEN, Anne (1999): *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

